



HAL
open science

Églises, Monachisme et Sainteté. Construction de la communauté chrétienne en Syrie

Poujeau Anna

► **To cite this version:**

Poujeau Anna. Églises, Monachisme et Sainteté. Construction de la communauté chrétienne en Syrie. Anthropologie sociale et ethnologie. Université de Nanterre - Paris X, 2008. Français. NNT: . tel-00653119

HAL Id: tel-00653119

<https://theses.hal.science/tel-00653119>

Submitted on 18 Dec 2011

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université Paris Ouest-Nanterre la Défense

École Doctorale Milieux, Cultures et sociétés du Passé et du Présent

Thèse de doctorat en ethnologie

EGLISES, MONACHISME ET SAINTETE

**CONSTRUCTION DE LA COMMUNAUTE CHRETIENNE EN
SYRIE**

Anna Poujeau

Sous la direction de M. Raymond Jamous

Jury :

M. Jean-Pierre Albert	Professeur à l'École des hautes études en sciences sociales, Centre d'Anthropologie, CNRS, Toulouse.
Mme. Laurence Caillet	Professeur à l'université Paris Ouest-Nanterre la Défense, LESC, CNRS, Paris.
Mme. Élisabeth Claverie	Directrice de recherche CNRS-GSPM, EHESS, Paris.
M. Raymond Jamous	Directeur de recherche émérite CNRS, LESL, Paris.
Mme. Isabelle Rivoal	Chargée de recherche CNRS, LESL, Paris.

Remerciements

Cette thèse de doctorat a été réalisée au sein de l'École doctorale Milieux, Cultures et sociétés du Passé et du Présent et du Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative (CNRS) à l'université de Paris X Nanterre. J'ai bénéficié de 2003 à 2006 d'une allocation de recherche ainsi que d'un poste de monitorat au sein du département d'ethnologie de l'université. Sur le terrain, je dois à l'Institut français du Proche-Orient à Damas de m'avoir accueillie en tant que chercheuse associée et avoir ainsi permis la réalisation de l'enquête. En 2007, j'ai obtenu le Prix Michel Seurat (au titre de l'année 2006), ce qui m'a permis de terminer ce travail tout à fait sereinement. J'ai également bénéficié d'un financement pour un terrain dans le cadre de l'ACI Jeunes dans le monde méditerranéen dirigé par Isabelle Rivoal et je l'en remercie vivement. Je dois également remercier Christophe Varin, directeur du Centre d'étude du Monde arabe moderne de l'université Saint-Joseph à Beyrouth pour m'avoir offert pendant plusieurs mois au Liban des conditions matérielles optimales de recherche.

Je tiens à exprimer ma profonde gratitude à de très nombreuses personnes en Syrie. Tout d'abord, je remercie Raifé qui fut sur le terrain bien plus qu'une extraordinaire informatrice mais aussi une véritable confidente et amie. Je remercie également toute la famille al-Salam de Bâb Tûmâ qui m'ont accueillie avec tant de générosité parmi eux. Je suis également reconnaissante aux nonnes du monastère de Sainte-Thècle qui m'ont acceptée parmi elles pendant tant de temps, qui m'ont laissée mener librement mon enquête et surtout qui m'ont véritablement ouvert leur communauté. Ma gratitude va en particulier à *hajja* Tedocia, *hajja* Marina, *hajja* Véronique, *hajja* Natalia et *hajja* Thècle. Je remercie également le Père Paolo pour m'avoir offert de rester dans le monastère de Saint-Moïse-l'Abyssin. Les deux mois passés dans ce magnifique lieu du désert syrien furent également d'une extraordinaire richesse. Je remercie particulièrement le Père Paolo et le moine Jihad pour le temps qu'ils m'ont accordé et nos discussions. Plus loin des monastères, je dois maintenant remercier les jeunes hommes de Ma^olûlâ et de Bâb Tûmâ pour m'avoir ouvert leur monde et pour avoir patiemment répété plusieurs fois leurs chants, traduit l'araméen et répondu à mes

questions. Je remercie en particulier Firas et Élias pour toutes les journées et les soirées qu'ils m'ont accordées. Enfin, je remercie très vivement les femmes de Bâb Tûmâ qui m'ont acceptée parmi elles lors des funérailles, en particulier les mères endeuillées par la mort de leur fils qui malgré leurs pleurs n'ont jamais refusé de me parler de leur poésie douloureuse.

Je souhaite également exprimer ma profonde reconnaissance aux personnes qui au département de Nanterre et au Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative m'ont véritablement initié à l'anthropologie. La première de ces personnes est bien sur Raymond Jamous qui a accepté de diriger cette thèse. Je le remercie pour m'avoir accordée tant de temps, pour avoir manifesté tant d'intérêt à mon travail et pour en avoir guidé et orienté toute l'élaboration. Ses innombrables questions, commentaires, analyses et suggestions toujours extrêmement justes ont véritablement fait ce qu'est, aujourd'hui, ce travail. Je remercie également Marie-Jo pour toutes les discussions de la tour Saporo. La deuxième personne est Isabelle Rivoal qui a elle aussi accepté de me suivre dans mes études depuis la maîtrise. Sa très fine connaissance du terrain des minorités au Proche-Orient qu'elle a toujours très généreusement partagé avec moi m'a été très précieuse. Sa manière de regarder et interroger mon terrain m'ont permis de progresser dans mon analyse de façon significative. Je la remercie également pour toutes ses relectures de ce travail et sa patience.

Je souhaite également remercier toutes les personnes qui se sont intéressées à mon travail et l'ont interrogé de manière différente et pertinente : Sossie Andezian, Emma Aubin, Michèle Baussant, Maria Couroucli et Adeline Herrou. Je veux également exprimer ma profonde gratitude envers toutes les personnes qui ont largement contribué à l'achèvement de ce travail, en particulier Fanny Debarre pour à la fois ses relectures et sa patience pour l'élaboration de la bibliographie, Viola Teisenhoffer également pour ses relectures et son bon voisinage. Je remercie également Christine Jungen pour son aide dans les transcriptions de l'arabe. Je remercie tout particulièrement Emma Gobin qui en plus de m'avoir apporté le soutien de son amitié m'a également fait bénéficier de ses grandes qualités d'ethnologue et de sa fine connaissance de la langue française. Qu'elle soit ici remerciée pour toutes les journées et les nuits passées à relire mon travail et à pertinemment discuter mes idées.

Enfin je remercie ma famille pour le soutien et bien plus encore qu'ils m'ont accordés tout le long de ce travail. C'est à eux que je le dédie.

Notes sur la translittération

Le système de translittération adopté se base sur celui de l'*Encyclopédie de l'islam* avec néanmoins quelques simplifications.

Ainsi la mention d'un trait sous les couples de lettres qui ne se réfèrent qu'à une seule consonne a été supprimé. De la même façon l'attaque vocalique de la *hamza* en milieu de mot n'est pas notée. Elle est simplement indiquée en début de mot par une apostrophe (').

Les voyelles longues sont marquées par l'ajout d'un accent circonflexe : *â, î, û*.

La contraction vocalique du [°]ayn est marqué par un c mis en exposant : ^c.

L'article est toujours transcrit par *al-* même devant les lettres solaires.

La forme plurielle, même quand elle est irrégulière, est mentionnée sous sa forme singulière avec l'ajout d'un (s) pour signaler le pluriel.

Néanmoins, quand des termes sont employés par les informateurs de façon récurrente dans leur forme plurielle, j'indique directement celle-ci. C'est notamment le cas avec le terme *shabâb* que je signale toujours sous sa forme plurielle en arabe.

Pour une uniformisation du texte, je n'ai pas cherché à rendre la prononciation exacte de mes locuteurs. Ainsi en dialectal syrien, les *î* sont souvent prononcés *ê*, etc.

Les noms de villes apparaissent sous leur forme connue le cas échéant. Pour les autres nous avons appliqué le système de translittération explicité ci-dessus.

Introduction

Cette thèse porte sur les modalités d'inscription sociale, politique et symbolique de la minorité chrétienne dans le territoire national syrien et plus particulièrement sur le renouveau monastique qui a lieu dans ce pays depuis une trentaine d'années. C'est bien d'un renouveau, quoique extrêmement tardif, qu'il s'agit. En effet, ce processus contemporain s'inscrit, y compris dans les représentations locales, dans une histoire qui remonte aux origines du christianisme.

Dès son apparition en Syrie, le christianisme fut caractérisé par un mode de religiosité extrême de la part de ses adeptes les plus fervents. Les premiers ascètes syriens étaient considérés comme les détenteurs de pouvoirs surnaturels importants : ils étaient capables de maudire leurs ennemis au nom de Dieu, de pratiquer des exorcismes, ou encore de distribuer généreusement des grâces aux dévots venus leur solliciter des guérisons, ainsi que de résoudre leurs différends économiques avec les grands seigneurs des villes. Certains d'entre eux vivaient plusieurs mètres au-dessus du sol, au sommet de colonnes aux pieds desquelles se rassemblaient des foules d'implorants. D'autres cheminaient de village en village pour distribuer leur bénédiction. Directement en rapport avec Dieu, seuls ces « hommes saints » avaient droit au salut. Peu à peu, certains d'entre eux créèrent des communautés, itinérantes pour les unes, établies dans des monastères pour les autres. Un monachisme florissant

s'institua donc dans cette région dès les premiers siècles du christianisme (Brown 1985 [1982]). Néanmoins, à partir du milieu du VII^e siècle, avec les invasions arabes et musulmanes, le christianisme et le monachisme se mirent à décliner tandis que l'islam commençait à dominer le paysage religieux.

Aujourd'hui, plus de treize siècles après, les chrétiens, toutes confessions confondues, ne représentent plus qu'environ 5 % d'une population syrienne elle-même composée de différentes minorités religieuses et ethniques¹. Depuis le début des années 1980, on assiste pourtant en Syrie à un véritable renouveau monastique instigué par l'Église grecque orthodoxe *d'Antioche et de tout l'Orient* et ensuite des Églises grecque catholique, syriaque orthodoxe et syriaque catholique. Ainsi, de nombreux monastères sont construits, reconstruits et rénovés dans toute la Syrie, en particulier dans la région du Qalamûn au nord de Damas, et de nouvelles communautés monastiques masculines et féminines se créent et s'agrandissent. Profondément ancrés dans le monde, ces monastères et leurs communautés ascétiques accueillent quotidiennement des dévots chrétiens qui viennent leur rendre visite et implorer les saints auxquels sont dédiés ces lieux de culte. Ces dévots sont issus de plus d'une dizaine de confessions différentes².

Se pose alors la question des ressorts d'un tel phénomène : Comment et pourquoi le monachisme renaît-il aujourd'hui en Syrie ? Comment interpréter « ce retour de ces moines » qui dans les premiers siècles du christianisme étaient considérés comme des saints ? Quel lien s'établit entre le monachisme et la sainteté ? C'est à ces

¹ En 1953, selon les chiffres donnés par E. De Vaumas (1955), les chrétiens représentaient encore 13 % de la population syrienne. Le groupe chrétien est ainsi moins important un demi-siècle plus tard en termes de pourcentage même s'il a doublé en nombre. Face à une majorité de musulmans sunnites arabes (environ 71 % de la population), on trouve quatre groupes musulmans issus de sectes hétérodoxes – les Alaouites (environ 10 %), les Druzes (environ 2 %), les Ismaéliens (environ 1 %) et les Chiïtes duodécimains (environ 0,4 %) – ainsi que trois groupes non arabes sunnites : les Kurdes (environ 8 %), les Turkmènes (environ 0,6 %) et les Tcherkesses (environ 0,4 %). En nombre très limité on trouve aussi des Kurdes Yazidis (0,1 %). Ces chiffres sont donnés par Y. Courbage (2007 : 189). Ces chiffres sont cependant approximatifs, seuls quatre recensements de la population syrienne ont été effectués depuis l'indépendance du pays en 1960, 1970, 1981 et 1994. Pour une analyse de l'évolution de la population syrienne au cours des cinquante dernières années, cf. ce même ouvrage (2007 : 179-213).

² La minorité chrétienne de Syrie est celle qui présente, au Proche-Orient, la plus grande diversité confessionnelle. Elle comprend onze Églises confessionnelles. Parmi celles-ci, l'Église grecque orthodoxe est de loin la plus importante, elle représente environ 700 000 individus alors que la seconde du pays, l'Église grecque catholique, ne rassemble quant à elle que 170 000 individus. Par ordre d'importance on trouve ensuite les Églises : grecque orthodoxe, grecque catholique, syriaque orthodoxe, arménienne apostolique, maronite, assyrienne, syriaque catholique, arménienne catholique, catholique romaine, chaldéenne et protestante. Les Protestants ne sont en Syrie qu'environ 8000. En réalité, il n'est pas tout à fait exact de parler d'Église protestante dans les mêmes termes que pour les autres Églises. Les Protestants appartiennent, en effet, à diverses sectes (cf chap. II). Les chiffres ici donnés sont approximatifs puisque le dernier recensement à donner une répartition confessionnelle de la population remonte aux années 1960. Du côté des Églises, il est assez difficile d'obtenir sur le terrain des chiffres précis, les unes et les autres ayant tendance à vouloir grossir le nombre de leurs membres.

vastes questions, qui inscrivent ce travail à la fois dans le champ de l'anthropologie du christianisme et dans celui de l'étude du monachisme, que cette thèse tente de répondre. Celles-ci renvoient aux modalités contemporaines de construction de la communauté chrétienne de Syrie dans laquelle les trois dimensions que sont les Églises, le monachisme et la sainteté, sont intimement liées et apparaissent comme structurantes.

Avant de poursuivre plus avant, il est important d'évoquer en quelques mots les études, désormais conséquentes, relatives aux « minorités » religieuses au Proche-Orient et dans lesquelles s'inscrit nécessairement ce travail. Cette question fut d'abord inaugurée par l'ouvrage historique d'A. Hourani (1947), puis a été récemment réexaminée par les sciences sociales qui ont contribué à l'émanciper d'une vision essentialiste jusqu'alors prédominante. Tant dans le contexte d'Israël et du Liban (Rivoal, 2000) que dans celui de la Jordanie (Chatelard, 2004 ; Jungen 2004), plusieurs auteurs ont souligné que les minorités ne doivent pas être envisagées uniquement du point de vue de leur seule spécificité religieuse ou de leur seul rapport à l'État³. Si cette posture analytique, pertinente dans le cadre de l'analyse de toute minorité au Proche-Orient, est également au fondement de ce travail, signalons d'emblée que le terrain syrien présente une caractéristique particulière du point de vue de sa configuration politique au regard des contextes voisins. En effet, à la tête du pays, on trouve non pas une majorité sociologique, comme c'est le cas ailleurs⁴, mais une minorité religieuse (alaouite) qui doit donc tisser des relations tant avec la majorité sunnite – majorité numérique mais minorité politique – qu'avec d'autres minorités religieuses.

Pour envisager une telle configuration, l'analyse sociologique sur les formes du pouvoir en Syrie proposée par M. Seurat (1980) offre un cadre d'intelligibilité certain. Celle-ci est construite à partir du modèle khaldounien de « solidarité communautaire » (*ʿasabiyya*⁵). Il rend compte de cette relation de l'État dominé par une

³ Comme l'affirme I. Rivoal : « Le concept de minorité a un contenu sémantique qui va au-delà de la seule acception numérique à partir de laquelle il a été forgé. Il implique en effet l'existence des rapports de pouvoir et de subordination entre une majorité sociologique et / ou politique et une minorité et l'existence d'une définition de ces rapports, voire de leur institutionnalisation ; les tensions générant des situations conflictuelles émergent en général de la définition ou des tentatives de redéfinition de ces relations. Dès lors que son contenu est ainsi délimité, la minorité devient un concept analytique avec des caractéristiques spécifiques par rapport aux notions de communautés religieuses, de rite et de secte qui, toutes, décrivent des dynamiques particulières de différenciation et de gestion de la différenciation dans le champ religieux. » (Rivoal, à paraître 2009)

⁴ Le Liban quant à lui présente d'autres caractéristiques encore. Il s'agit d'un État confessionnel où théoriquement le pouvoir politique est partagé entre les différentes communautés du pays.

⁵ On peut traduire *ʿasabiyya* par la notion de « corps », « d'esprit de corps » ainsi que par celle de solidarité communautaire. Cette notion a été élaborée par Ibn Khaldoun, historien maghrébin du XIVe siècle.

minorité avec le reste de la société. Dans son travail, M. Seurat a modélisé les relations unilatérales entre la *‘asabiyya* alaouite qui monopolise le pouvoir (qualifié de *tabī‘ī* par opposition à *siyāsī*⁶) et le reste de la société syrienne. Ce modèle rend bien compte d’une certaine structure du pouvoir et de son aspect le plus contraignant, à savoir le contrôle qu’il exerce sur le reste de la société (qualifié par M. Seurat de « terrorisme d’État ») et qui a permis à la minorité alaouite de rester si longtemps au pouvoir. S’il éclaire donc largement les spécificités de l’État syrien, le modèle de M. Seurat ne permet cependant pas de saisir toute la diversité et la complexité de la minorité chrétienne alors uniquement envisagée dans sa dimension politique. L’État est certes fort et sans partage et domine les différents domaines de la vie quotidienne en Syrie mais les chrétiens eux-mêmes et les Églises auxquelles ils appartiennent et qui les représentent ne pensent et ne posent pas exclusivement leur existence dans le pays en termes de relations avec le pouvoir.

Chacune de ces Églises (tout au moins les plus importantes du pays) n’en occupe pas moins une position particulière par rapport au pouvoir politique et au parti Baas – héritier du Nationalisme arabe – dont sont issus depuis 1963 les différents présidents. En novembre 1970, le coup d’État d’Hafez al-Asad marqua le début de « l’ère Asad ». À la mort de son père en 2000, Bashar al-Asad prit la tête du pouvoir et du pays. Le fils, comme son père avant lui, dirige le pays à la manière forte et a apparemment hérité d’une structure qui continue de fonctionner et à la tête de laquelle il semble avoir réussi à s’imposer. Peu de domaines de la vie politique et sociale du pays échappent au contrôle du régime baassiste⁷. Les différentes Églises prises dans ce système sont donc obligées de se positionner par rapport au pouvoir notamment par le biais des liens entretenus par les différents dignitaires ecclésiastiques – patriarches et évêques – avec les hommes forts du régime (le plus souvent des hauts responsables des services de police et de l’armée)⁸.

⁶ Ces deux notions sont elles aussi issues de la pensée d’Ibn Khaldoun. Il parle en effet de deux types de pouvoir radicalement opposés. La notion de pouvoir *siyāsī* (*al-mulk al-siyāsī*) renvoie au pouvoir « politique » fondé sur la raison. La notion de pouvoir *tabī‘ī* (*al-mulk al-tabī‘ī*) renvoie quant à elle au pouvoir « naturel » ou primitif dans lequel domination et violence priment. Ainsi, selon M. Seurat le pouvoir des Alaouites n’est pas politique mais naturel et primitif basé sur la violence et la domination.

⁷ Ici le terme « régime » désigne simplement les modalités institutionnelles de l’exercice du pouvoir. Précisons aussi d’ores et déjà qu’en Syrie le régime d’Asad ne fonctionne pas réellement comme une véritable dictature. En effet, comme le fait remarquer S. Valter (2002 : 33) « la ‘mauvaise’ organisation du système sociopolitique (moyens de censure compris) [...] qui empêche – heureusement – le régime de fonctionner comme une véritable dictature, autorise des exceptions à la règle de l’agrément officiel ».

⁸ Les positions politiques tenues par ces Églises, en particulier celles de l’Église grecque orthodoxe, seront évoquées plus en détail dans le chapitre II.

L'étude des modalités de construction de la minorité chrétienne syrienne implique cependant la prise en compte d'un certain nombre d'autres dimensions sur lesquelles nous reviendrons tout au long de cette thèse. De façon générale, cette minorité offre en effet un exemple tout à fait singulier au Proche-Orient quant à ses modalités de structuration interne, très différentes des logiques lignagères et tribales privilégiées par les chrétiens de Jordanie (Chatelard, 2004 et Jungen, 2004) ou d'une définition privilégiant la hiérarchie ecclésiastique comme dans la communauté copte d'Égypte à l'époque de Nasser (Voile, 2004).

Ainsi, en se refusant à réduire les chrétiens à un bloc monolithique et à une simple minorité religieuse ou politique, l'objectif de ce travail est de saisir ce que signifie être chrétien dans la Syrie contemporaine. Dans le même temps, il s'agit d'éclairer l'importance et les modalités d'inscription de ce groupe en tant que communauté, le monachisme y jouant un rôle capital comme cela est progressivement apparu au cours de l'enquête ethnographique que je vais à présent retracer.

En effet, lorsque je suis partie en octobre 2002 pour un court terrain en Syrie, mon but était initialement d'entreprendre l'ethnographie du plus ancien quartier chrétien de la ville de Damas : Bâb Tûmâ (La Porte de Thomas). Celui-ci se présente à première vue comme un bloc territorial monolithique : un quartier chrétien. Cependant il présente une grande diversité puisqu'il s'agit avant tout d'un quartier multiconfessionnel. Le quartier de Bâb Tûmâ offre, en effet, l'exemple privilégié de la coexistence quotidienne de onze confessions chrétiennes sur un espace relativement réduit, c'est ce multiconfessionnalisme chrétien que je venais donc étudier dans ce lieu. Par ailleurs, en plus d'être un quartier multiconfessionnel remarquable par la variété de sa population et son histoire⁹, Bâb Tûmâ est également un haut lieu du pouvoir chrétien à l'échelle de tout le Proche-Orient. Ainsi, trois patriarchats, grec orthodoxe, grec catholique et syriaque orthodoxe y sont installés¹⁰. On y trouve aussi un exarchat

⁹ Bien que les archéologues ne puissent dater la construction du quartier avec certitude, sa position géographique dans la vieille ville de Damas et son passé religieux qui remonterait au moins à la conversion de saint Paul attestent de son ancienneté. Les bâtiments, eux, ne sont vieux que d'une centaine d'années, le quartier ayant été totalement rasé, brûlé et pillé lors du massacre des chrétiens dans la région en 1860. Damas fut une ville particulièrement touchée par les massacres d'une extrême violence perpétrés par les musulmans sunnites. Ceux-ci sévirent pendant plus d'une semaine et firent entre 8000 et 10 000 victimes.

¹⁰ Depuis quelques années, le patriarcat syriaque orthodoxe n'est plus la résidence du patriarche. Elle se trouve dans un monastère situé près du village de S)aydnâyâ. Ce dernier village est situé à une trentaine de kilomètres de la capitale syrienne. Il y a encore quelques décennies, le village était peuplé de façon presque homogène par des chrétiens. Il est considéré comme un haut lieu du christianisme dans la région.

patriarcal arménien catholique et un vicariat patriarcal maronite. Tous ne sont séparés que par quelques rues. La réunion de toutes ces Églises dans le quartier fait vivre côte à côte ces communautés confessionnelles pourtant divisées par des siècles de conflits religieux, économiques et sociaux.

Dès les premiers jours de mon séjour, passés à observer ce quartier particulièrement représentatif de la diversité du christianisme dans la région, j'ai eu la chance de faire la rencontre de plusieurs femmes qui m'invitèrent chez elles. J'ai ainsi rapidement rencontré des Arméniens catholiques, des Arabes grecs catholiques, etc. Tous me parlèrent avec facilité de leur quartier, les uns soulignant qu'il s'agissait du « meilleur quartier de Damas » car on n'y trouvait « que des chrétiens » et « aucun voisin musulman », les autres se plaignant cependant de devoir cohabiter avec différentes confessions, regrettant par exemple d'avoir une église protestante près de leur domicile.

Mes premières observations à Bâb Tûmâ me confirmèrent dans un premier temps qu'il s'agissait là d'un terrain d'étude intéressant. Le quartier de Bâb Tûmâ est en effet investi d'un magistère religieux aux yeux des chrétiens de tout le pays. Pour les Damascènes, il est le centre chrétien de la ville par excellence. Nulle part ailleurs dans la ville, on ne trouve une telle concentration de statues de saints, d'églises, de couvents et de clubs paroissiaux. De nombreux jeunes gens affichent ostensiblement de grosses croix en or autour de leur cou, les activités bruyantes débordent des paroisses et l'on ne cesse de s'étonner de la variété des habits des religieux croisés dans la rue. La croix bleue d'une église arménienne catholique qui clignote la nuit, visible depuis la porte de l'accès principal au quartier, indique à tout le monde qu'ici nous sommes bien en territoire chrétien.

Les onze Églises présentes dans ce quartier de Bâb Tûmâ définissent des rapports sociaux particuliers entre les autorités ecclésiastiques elles-mêmes représentées par les patriarches et les évêques, les autres religieux et les habitants. Cet élément est visible au quotidien dans les pratiques culturelles multiples de la population, lesquelles se font sans distinction entre les différentes Églises tandis que les autorités ecclésiastiques entretiennent entre elles des relations plus ou moins conflictuelles. Les pratiques culturelles multiconfessionnelles de la population permettent de dépasser le cloisonnement des Églises. Ces églises ne sont donc pas seulement juxtaposées les unes

On y trouve de nombreuses églises, des ruines d'églises byzantines ainsi que plusieurs monastères. Nous reviendrons plus loin en détail sur ce village.

aux autres mais forment un véritable complexe qui structure des rapports interconfessionnels particuliers. Loin du cloisonnement confessionnel de leurs voisins et coreligionnaires libanais par exemple, les habitants de Bâb Tûmâ, comme la majeure partie des chrétiens de Syrie, ont des pratiques culturelles diverses et singulières.

Outre les églises, de nombreux couvents sont présents à Bâb Tûmâ. Le grand nombre de couvents catholiques romains, plus important que celui des églises elles-mêmes témoigne de la forte présence des missionnaires catholiques à Bâb Tûmâ et répond par ailleurs à des besoins réels de la population. En effet, chaque institution religieuse mène une activité concrète dans le quartier et dans la ville. Des clubs paroissiaux trouvent également refuge dans ces couvents. Le gouvernement interdit tous types de rassemblements et d'associations en dehors des institutions religieuses, et sous l'alibi du religieux, ces couvents permettent donc la réunion plusieurs fois par mois d'hommes et de femmes de tous âges et de toutes confessions.

La complexité sociologique du quartier de Bâb Tûmâ ne manque donc pas de frapper celui qui s'y intéresse et reflète parfaitement celle la minorité chrétienne de Syrie.

Dès mes premiers terrains, en dépit de ces observations et des pistes d'enquête que semblait offrir Bâb Tumâ, j'ai cependant progressivement été amenée à décentrer mon regard. En réalité, ce sont les habitants du quartier eux-mêmes qui me l'ont fait comprendre par l'attitude étonnante qu'ils avaient lorsqu'ils comprenaient l'objet de ma présence. En effet, assez rapidement, les membres d'une famille arménienne catholique rencontrée à Bâb Tûmâ m'avaient invitée à quitter avec eux le quartier et Damas le temps d'une journée pour visiter un monastère grec orthodoxe. Ils m'avaient brièvement expliqué que ces monastères anciens étaient très importants pour eux et qu'ils y allaient aussi souvent que possible pour prier et faire des vœux. Ce jour-là, j'avais donc pris avec eux le minibus pour le village de S)aydnâyâ. Dans cet important village du plateau montagneux du Qalamûn au nord-est de Damas, avec un ami de la famille originaire du village, retrouvé sur place, nous nous sommes rendus dans l'un des plus grands et plus célèbres monastères du pays et de toute la région, le monastère grec orthodoxe dédié à la Vierge de S)aydnâyâ. Perché au sommet d'une colline autour de laquelle le village s'est développé, ce lieu de culte date de 547 et abrite aujourd'hui la plus grosse communauté monastique féminine du pays (trente-neuf moniales)¹¹. On y

¹¹ On verra que tous les autres monastères du pays abritent moins de vingt religieux, certains n'en abritent aucun.

trouve une icône de la Vierge miraculeuse qui serait la réplique d'une première icône peinte par saint Luc et qui aurait été amenée au monastère par un moine de retour de Jérusalem. Cette icône est réputée dans toute la région pour exaucer les vœux des femmes stériles souhaitant avoir des enfants.

Tel un véritable labyrinthe, le monastère est composé de plusieurs étages et terrasses. Les bâtiments abritent de très nombreuses cellules monastiques dont la plupart sont inoccupées, elles sont reliées entre elles par des dédales de couloirs et de petits passages que seules les nonnes parcourent sans difficulté. Les visiteurs, quant à eux, une fois la petite porte d'entrée du couvent franchie, se rendent dans une minuscule pièce où se situe l'icône. Là, ils prient et demandent des grâces, ils allument des cierges et parfois, les femmes stériles avalent le fil blanc en coton qu'une des nonnes tisse tout en priant et en veillant l'icône de la Vierge.

Lors de cette première visite, face à l'icône, les visiteurs que j'accompagnais ont allumé des cierges et ont ensuite fait de même dans l'église. Les modalités de cette première visite sont tout à fait significatives de la façon dont les chrétiens, quelle que soit leur appartenance confessionnelle d'origine, investissent les monastères, question qui sera amplement étudiée par la suite. Ce jour-là, après avoir gravi d'autres marches pour nous rendre sur la plus haute terrasse du monastère, près de la cloche qui carillonne toutes les heures, nous nous sommes également penchés au-dessus du petit muret de la terrasse afin d'admirer le paysage. L'ami de la famille originaire du village nous montra fièrement chacun des autres monastères du village et de la campagne environnante que nous pouvions apercevoir. Il s'agit là d'un exercice auquel se plient volontiers les pèlerins. L'ami en question nous fit aussi remarquer les différentes églises et les nomma. Il ne tarda pas non plus à déplorer la présence de mosquées dans son village qui, selon lui, étaient construites sur des ruines de monastères. Le village, il y a encore quelques décennies, disait-il, n'était habité que par des chrétiens.

Plus tard, alors que nous prenions tous ensemble le café dans la maison de ce jeune homme, les Arméniens de Bâb Tûmâ décidèrent que dès le lendemain, ils m'emmèneraient non loin de là, dans le village de Ma^çlûlâ, afin de visiter un autre monastère, selon eux, également très important pour les chrétiens de Syrie.

Le lendemain, je me laissais donc guider dans ce deuxième village, lui aussi situé sur le plateau du Qalamûn, à une soixantaine de kilomètres de Bâb Tûmâ et de Damas. Dans ce village, plus petit et plus charmant que celui de S)aydnâyâ, nous avons

commencé notre visite par le monastère grec orthodoxe de Sainte-Thècle. Selon les Arméniens de Bâb Tûmâ que j'accompagnais, il avait probablement été construit à la même époque que celui de la Vierge à S)aydnâyâ¹². Le couvent, plus petit que celui que nous avons visité la veille, abrite une communauté monastique féminine plus restreinte (quinze nonnes). En son point le plus haut, une minuscule grotte renferme le tombeau de sainte Thècle.

Devant le tombeau de la sainte réputée pour guérir les visiteurs souffrant de maladies des os, comme la veille devant l'icône de la Vierge, ceux que j'accompagnais se sont, comme la veille, agenouillés pour prier et ont allumé des cierges. Avant de quitter le couvent, nous sommes allés dans l'église pour admirer les icônes et depuis l'une des terrasses surplombant toute la vallée, nous avons là encore admiré le paysage et le petit village construit en amphithéâtre avec ses maisons blanches à toit plat accrochées à la falaise.

La visite à Ma^llûlâ s'est poursuivie par celle d'un second monastère. De rite grec catholique, celui-ci est dédié aux saints Serge et Bacchus et sa construction remonte aux premiers siècles du christianisme. L'unique moine qui l'habite nous a raconté que le lieu de culte avait pu traverser les siècles sans subir trop de destructions grâce aux moines astucieux qui y accueillaienent en tant qu'aubergistes les soldats musulmans. L'église du monastère abrite l'un des plus vieux autels de la région et quelques icônes anciennes dont certaines sont d'une grande valeur artistique. Après qu'ils ont prié avec le moine dans l'église du monastère, mes informateurs arméniens et moi-même avons fait le tour des différentes églises du village avant de repartir pour Bâb Tûmâ avec le dernier minibus de la journée.

Dans la continuité de ces premières visites, ces premiers interlocuteurs avaient prévu de me faire visiter un autre monastère, plus éloigné de Damas et d'y passer la nuit. La visite n'ayant pu se faire avant mon départ de Syrie, elle fut aussitôt programmée pour mon retour, quelques mois plus tard.

Les monastères présentent en réalité une configuration très différente de celle des églises de Bâb Tûmâ. Le quartier relève en effet d'un ordre religieux citadin pris dans des relations politiques et dans des conflits confessionnels tandis que les

¹² L'année suivante, j'allais passer plusieurs mois dans ce monastère et je compris qu'en réalité, il n'avait été construit qu'au XVIIe siècle. L'étude de ce monastère fera l'objet de la deuxième partie de ce travail.

monastères sont définitivement éloignés de ces préoccupations mondaines. Du point de vue de leur organisation interne, ces monastères sont aussi radicalement opposés aux églises citadines et les pratiques cultuelles y sont par ailleurs différentes. Ces derniers témoignent de la volonté d'individus qui, depuis plus de quinze siècles environ, les uns après les autres, choisissent de se séparer du monde et de renoncer à partager les activités des hommes vivant en société pour se consacrer, en dehors des temps d'activités manuelles, à une vie contemplative. L'état monastique se distingue de l'état ecclésiastique, la vie contemplative qui s'y fait de la vie politique et sociale, et la vie d'ascèse de la vie pratique (Guillaumont, 1979). Ces distinctions sont opératoires pour le christianisme oriental et occidental. Dans l'un et dans l'autre, il y a d'une part des prélats et d'autre part des moines¹³. Néanmoins, en Occident, le monachisme est en déclin alors qu'en Syrie, celui-ci connaît un formidable renouveau¹⁴. De plus, dans le monachisme syrien, la question de la sainteté tout comme celle des rapports aux Églises tiennent une place très importante.

Comme on l'a dit précédemment, depuis une trentaine d'années, de grands monastères capables d'accueillir d'importantes communautés monastiques sont effectivement construits ou rénovés et agrandis. La majeure partie de ces monastères se situe loin des villes, parfois des villages. Plus rares sont ceux qui se trouvent dans des lieux très reculés, au cœur d'espaces désertiques. La nuit, les multiples croix lumineuses qui les ornent tous en font des points de repère chrétiens immanquables qui se démarquent très nettement dans le paysage syrien¹⁵.

Tous ces lieux de culte sont des sanctuaires dédiés à des saints. Ils renferment le tombeau d'un saint ou une icône miraculeuse, ils sont parfois construits autour d'un espace sur lequel le saint serait apparu dans le passé ou une source d'eau qu'il aurait

¹³ En ce sens, les observations d'I. Rivoal (2000 : 228-231) sur l'organisation religieuse de la minorité druze nous offre des éléments d'analyse appropriés, à cela près qu'il n'y est pas ainsi question de sainteté. Dans la société druze, il y a deux manières à la fois concurrentes et complémentaires d'être religieux. La première est celle des religieux pris dans un ordre mondain qui constituent la structure institutionnalisée de la communauté et lui permettent de s'inscrire dans l'État et dans la société, la seconde est celle des ascètes véritables qui ont rompu avec leurs attaches mondaines (lignage et village) et qui constituent une référence idéale pour la communauté.

¹⁴ En anthropologie religieuse, l'étude du monachisme est importante en ce qu'elle est un angle d'approche de la religion qui s'organise autour de monastères et plus généralement de la société dans laquelle ils sont établis. Dans ce cadre, l'étude du monachisme faite dans une perspective comparatiste permet une compréhension plus fine de ce phénomène religieux. À ce sujet, divers travaux sur la vie monastique comparée d'A. Herrou et de G. Krauskopf nous donnent des pistes de compréhension intéressantes quant à cette forme de religiosité extrême répandue de par le monde et traverse diverses obédiences (cf Herrou et Krauskopf (dir.) 2009 ; cf Herrou et Poujeau (dir.) 2009).

¹⁵ Seul le monastère syriaque catholique de Saint-Moïse-l'Abyssin situé dans le désert à une vingtaine de kilomètres de la petite ville de Nabak se présente comme une bâtisse imposante par sa taille mais discrète du fait de l'absence de croix lumineuse visible à distance.

bénié. Ces saints sont issus des premiers siècles du christianisme. Il s'agit de saint Georges, saint Élie, sainte Thècle, saint Thomas, saint Jacques, saint Serge et Bacchus, saint Ephrem ou encore saint Moïse l'Abyssin. Tous les monastères de Syrie sont dédiés à ces quelques saints et à la Vierge, il y a même plusieurs monastères dédiés au même saint, notamment à saint Georges et à saint Élie qui sont avec sainte Thècle, les saints les plus vénérés par les chrétiens du pays. Tous ces saints sont donc des personnages fondateurs du christianisme qui ont souvent évangélisé la population. Même si d'autres saints sont importants pour les différentes Églises présentes en Syrie, et que les fêtes de ces derniers sont célébrées liturgiquement dans les monastères par les communautés monastiques comme d'ailleurs dans les églises paroissiales, aucun monastère ne leur est cependant dédié. Ces monastères ont tous d'importantes capacités d'accueil pour les fidèles qui s'y rendent en masse le jour de la commémoration du saint auquel le sanctuaire est dédié. Les dévots se rendent aussi dans les lieux saints lors de visites (*ziyara*) afin de chercher à bénéficier de la bénédiction (*baraka*) du saint à n'importe quel moment de l'année. Certains séjournent plus longuement dans ces monastères dans le but d'effectuer des exercices spirituels (*riada rūhiya*) sous la direction d'un moine ou d'une nonne. Ainsi, il est courant pour un chrétien syrien de se rendre, pour quelques heures ou plusieurs jours, dans ces lieux de cultes particuliers qui sont alors le théâtre de pratiques culturelles différentes de celles qui ont lieu dans les paroisses des villes et des villages.

Pour justifier ses fréquentes visites dans un monastère du désert près de Nabak une femme m'expliqua : « Chaque fois que je viens ici, c'est comme si c'était la première fois. Tout est mieux dans ce monastère, la foi est plus forte que dans les églises de Damas. J'aime cet endroit, le désert [...] tout est calme. J'aime travailler avec les moines et les autres chrétiens qui viennent ici, on cuisine pour nous tous, on partage, on prie ensemble. Quand je ne me sens pas bien à Damas, je viens ici. Dieu nous a donné les monastères. Mais je ne veux pas devenir nonne, j'ai un bon travail à Damas [...] mais parfois Dieu me pousse à venir ici. Dans les églises de Damas, les prêtres font la messe et c'est tout, tandis que dans les monastères, les moines les nonnes donnent toute leur vie pour Dieu. »

Dans ce même monastère, une autre femme venue avec dix membres de sa famille m'expliqua être elle aussi très fière des monastères syriens. Tout le long de l'année, avec sa famille, elle visite régulièrement les monastères de sa région : « Tous les chrétiens en Syrie visitent les monastères car ce sont les premiers lieux chrétiens, les

plus anciens [...]. C'est vrai que certains sont neufs mais ils sont sacrés depuis longtemps, quand les monastères étaient encore en ruine, les gens venaient tout de même y prier [...]. Finalement, c'est la même chose [aujourd'hui] même si maintenant qu'ils sont reconstruits c'est mieux car on peut y rester plus longtemps, on peut y passer quelques jours avec les moines et les nonnes. »

Selon l'analyse d'un prêtre arménien d'Alep, là encore rencontré dans un monastère, et qui condense assez bien les représentations des chrétiens, « les monastères sont des lieux hors du temps. Pour les gens, le monachisme représente un symbole constitutif de la chrétienté en Syrie. Après avoir visité les monastères, les chrétiens peuvent reprendre leur vie quotidienne d'une meilleure façon encore. Mais aussi, si nous avons des monastères ici en Syrie, c'est parce que nous les chrétiens, nous nous sentons bien dans le pays. Nous sommes chez nous et les monastères représentent ce sentiment ».

Du fait de leur éloignement des villes et des préoccupations mondaines, les monastères paraissent par ailleurs échapper à nombre de conventions sociales. Ainsi, lorsque les obligations de deuil empêchent un mariage d'être célébré dans l'église paroissiale du village ou du quartier, ce dernier se fait dans l'église du monastère. Là, sous l'égide du saint auquel le lieu est dédié, il n'est pas interdit, honteux (*ʿaib*) de souder l'alliance. La mémoire du mort n'est pas souillée. On n'organise pas une grande fête, les femmes ne sont pas autorisées à faire des youyous (*zaghârid*) et les hommes ne dansent pas. Cependant un repas est offert aux invités et l'ambiance générale est souvent si joyeuse que certaines vieilles femmes clameront tout de même des poèmes de louange en l'honneur des jeunes mariés.

En outre, beaucoup de groupes de jeunes filles et de jeunes hommes se rendent aux monastères. Ce sont souvent les seules sorties non accompagnées en dehors de leurs villes ou villages autorisées pour les filles. En effet, on ne peut refuser à ses enfants une visite aux monastères et on les chargera même de quelques pieuses missions : ramener des cotons imbibés d'huile, faire un vœu particulier, etc¹⁶.

Dans le monastère de la Vierge à S)aydnâyâ, les nonnes tissent de longs fils de coton blanc qui, ingurgités par les dévotes sans enfant, auraient la capacité de les rendre fécondes. De même, le voyage de noce de nombreux jeunes mariés chrétiens consiste à

¹⁶ Pour les jeunes filles et les jeunes hommes venus ensemble aux monastères, ces visites sont aussi l'occasion de rencontres amoureuses.

visiter tous les monastères de leur région et à y prier pour avoir une descendance nombreuse. Lieux de rencontre et lieux où l'on vient demander une descendance, les monastères sont donc aussi des espaces créateurs et, pris comme un tout, ils tracent les contours d'un espace saint plus vaste que les laïcs issus de multiples confessions parcourent.

Comme prévu, lors de mon retour en Syrie, en juillet 2003, la fille de la famille arménienne catholique précédemment rencontrée à Bâb Tûmâ, quelques-uns de ses amis et moi-même avons visité le monastère de Saint-Moïse-l'Abyssin. De rite syriaque catholique, le monastère est situé en plein désert, à environ une centaine de kilomètres au nord de Damas, près de la petite ville de Nabak. Ce lieu de culte est quant à lui construit à flanc de falaise et surplombe, à 1300 mètres, l'une des vallées désertiques du massif montagneux du Qalamûn. L'accueil qu'on y reçoit, selon la coutume bédouine sous une tente surplombant la vallée, attire particulièrement les visiteurs.

Avec mes compagnons, je restai trois jours dans ce lieu de culte. Chaque jour, un nombre important de fidèles s'engageait dans l'ascension au monastère malgré la chaleur écrasante. Certains restaient quelques heures, d'autres plusieurs jours. Pour un temps, chacun pouvait participer à la vie de la communauté monastique fondée sur le partage et la prière. C'est finalement lors de ce second séjour que je pris conscience de l'importance des monastères et de la nécessité d'y ancrer mon enquête ethnographique.

Après m'être installée dans le quartier de Bâb Tûmâ, chez une famille de grecs catholiques, originaire de la région de Suwaydâ, dans le Djabal al-°Arab (sud de la Syrie) à qui je louais une chambre au rez-de-chaussée de leur maison, je pus, plus encore, me rendre compte que les chrétiens visitaient très fréquemment les monastères. En effet, les femmes de la famille à qui j'expliquai le but de ma venue en Syrie, à savoir l'étude de la communauté chrétienne à Bâb Tûmâ, s'empressèrent elles aussi de m'emmener dans les monastères. Avec elles, je repartis ainsi dans le village de S)aydnâyâ. Je visitai une nouvelle fois le couvent grec orthodoxe dédié à la Vierge ainsi que trois autres : les monastères de Saint-Georges et de Chérobin, eux aussi grecs orthodoxes, et tous deux occupés par des communautés monastiques masculines, puis un autre dédié à saint Ephrem, quant à lui occupé par une communauté monastique mixte et de rite syriaque orthodoxe.

Progressivement, au vu de l'importance dont les monastères étaient investis par les habitants de Bâb Tûmâ et par les chrétiens de Syrie en général, suivant ainsi le chemin que mes premiers interlocuteurs m'avaient indiqué, je m'éloignai du quartier pour cheminer tantôt seule et d'autres fois avec mes informateurs de monastère en monastère, principalement dans la région du Qalamûn. Les monastères de cette région devinrent ainsi logiquement le terrain principal de mon enquête ethnographique, Bâb Tûmâ étant devenu le lieu vers lequel je me repliais entre deux séjours aux monastères.

Lors de mes premiers déplacements dans ces sanctuaires, j'avais pu remarquer que les monastères grecs orthodoxes étaient parmi les plus nombreux. Deux d'entre eux en particulier, le couvent de la Vierge à S)aydnâyâ et le couvent de Sainte-Thècle à Ma^clûlâ, paraissaient être les plus visités. Dans les discours des chrétiens au sujet des monastères en général, ces deux-là étaient aussi les plus évoqués. Ce sont d'ailleurs les deux premiers monastères que j'avais moi-même visités avec les Arméniens de Bâb Tûmâ. Après réflexions, c'est finalement dans le couvent grec orthodoxe de Sainte-Thècle que je décidai de mener mon enquête principale, et ce pour plusieurs raisons. Il se situe à Ma^clûlâ, village peuplé en majorité par des chrétiens dont un tiers est grec orthodoxe et le reste grec catholique. De plus, de nombreux chrétiens mentionnent souvent ce village en raison de la langue araméenne que ses habitants parlent encore et en raison des grandes fêtes chrétiennes qui y sont organisées trois fois dans l'année (*cf.* chap. VI). Il s'agit de la fête de la croix le 14 septembre et des fêtes des saints patrons des monastères du village, celle de sainte Thècle le 27 septembre et celle de saint Serge et de saint Bacchus le 7 octobre.

Après m'être entretenue avec l'Abbesse supérieure du couvent de Sainte-Thècle afin de lui exposer ma volonté de vivre dans la communauté pendant quelques mois et d'en faire l'ethnographie, je me suis donc installée au monastère dans une cellule à proximité de celles des nonnes les plus avancées dans la vie religieuse. Au départ, je ne souhaitais pas véritablement m'isoler dans la communauté. Je désirais mener de front l'ethnographie du monastère et celle de Bâb Tûmâ afin de les mettre en perspective, développant ainsi mon enquête dans cette circularité qui caractérise les déplacements réguliers des chrétiens de Syrie entre leurs quartiers d'habitation et les monastères dans lesquels ils se rendent quelques heures ou quelques jours.

Après quelques jours passés dans le couvent parmi les nonnes, j'ai pourtant eu le sentiment que pour comprendre « l'entre soi » si particulier qui se jouait ici¹⁷, gagner la confiance des résidentes et m'intégrer dans leur communauté, je devais moi aussi me retirer du monde pour quelques mois, « m'enfermer » avec elles au couvent et vivre à leur manière, sans franchir la porte du monastère. Leur réclusion paraissait en effet extrêmement importante tant pour les nonnes elles-mêmes que pour les visiteurs. Car, en effet, les nonnes sont en contact avec ces derniers, il s'agit même d'un aspect très important de la vie au monastère. Les religieuses ne font pas vœu de silence et entretiennent de véritables rapports avec les visiteurs femmes et hommes. On verra plus tard que ces contacts entre les religieuses et les visiteurs se font autour de la sainte, particulièrement dans la petite pièce renfermant son tombeau. J'ai donc vécu pendant plusieurs mois parmi ces moniales qui consacrent leur existence aux visiteurs venus implorer des grâces, à la sainte patronne de leur monastère et à Dieu¹⁸. Seul un tel séjour parmi elles pouvait me permettre de comprendre comment se faisait et se liait la communauté et de saisir la nature de leurs liens avec le monde extérieur. C'est ainsi que jour après jour, sans jamais les quitter, je pénétrais peu à peu dans leur univers.

J'ai également réalisé un séjour de deux mois dans un autre monastère, celui déjà évoqué de Saint-Moïse-l'Abyssin (juillet-août 2004). Dans ce monastère, je ne me suis pas tant intéressée à la communauté monastique elle-même qu'aux visiteurs qui viennent très nombreux à cette période pour quelques heures ou quelques jours¹⁹. Ce monastère est plus petit que le couvent de Sainte-Thècle et il était ainsi pour moi plus facile de rencontrer les visiteurs et de m'entretenir avec eux. Pour compléter cette ethnographie, j'ai enfin visité à plusieurs reprises d'autres monastères, pour des périodes plus ou moins longues, accompagnant alors la plupart du temps des chrétiens de Bâb Tûmâ.

Je ne pouvais alors supposer que ce qui m'apparut être un éloignement de mon terrain initial était en réalité une manière d'y redéfinir, par étapes, ma place. En effet, mon intérêt de plus en plus affirmé pour les monastères chrétiens du pays provoqua en retour celui de certaines femmes du quartier pour ma propre personne. Elles me

¹⁷ Je reprends ici cette expression dans le sens où l'a employée A. Herrou (2005) à propos d'une communauté monastique taoïste en Chine. Cette formulation dit bien en effet ce qui se vit et ce qui se réalise dans une communauté monastique.

¹⁸ Je suis restée dans le monastère de Sainte-Thècle de février à début juillet 2004. J'y suis ensuite retournée y passer le mois d'octobre de la même année.

¹⁹ En effet, selon moi, ce monastère n'offre pas un cadre propice à la comparaison et à l'analyse des communautés monastiques en Syrie tant ce dernier est spécifique. Mené par un Jésuite italien, il se consacre au dialogue islamo-chrétien. Il en sera question plus en détail dans le chapitre II.

« ramenèrent » à Bâb Tûmâ, m'offrant progressivement de partager leurs affects. Et plus spécifiquement, en effet, elles m'invitèrent à les suivre aux funérailles dans lesquelles elles ont un rôle central (*cf.* chap. VII). Par ailleurs, alors que je réalisais mon enquête de terrain dans les monastères de la région du Qalamûn, je revenais en effet de temps à autre à Bâb Tûmâ pour quelques jours chez la même famille grecque catholique et bénéficiais alors d'attentions particulières. La maîtresse de maison et ses sœurs m'invitaient quotidiennement à me joindre à elles dans la pièce commune. Elles insistaient pour que je prenne avec elles mes repas et d'innombrables cafés. En réalité, mes séjours dans les monastères les intéressaient et les intriguaient vivement. Et ces journées passées à leurs côtés étaient l'occasion de me questionner sur les événements rythmant le quotidien de ces lieux de retraite, en particulier sur les apparitions des saints et les miracles qu'ils prodiguent. C'était aussi un moment privilégié pour m'entretenir avec elles de leurs relations avec les saints et les communautés monastiques.

Du fait de ma persistance à vivre parmi les moines et les moniales réputés « austères et difficiles » (*sa^cbîn*), les femmes me considéraient comme une personne pieuse. En effet, selon elles, seule une personne véritablement pieuse pouvait « supporter » pendant plusieurs mois une vie monacale. Plus encore, à leurs yeux, mes séjours prolongés dans les monastères me permettaient de bénéficier d'une proximité avec les saints qu'elles-mêmes ne pouvaient développer, faute de temps et en raison de leurs obligations familiales et domestiques les retenant à Bâb Tûmâ. Elles me désignaient donc pour formuler à leur place leurs prières personnelles auprès des saints dans les monastères. Celles-ci étaient variées, mais tournaient toujours autour du même thème : leur famille et leurs relations de parenté conflictuelles. De cette façon, en tant qu'émissaire de leurs prières, j'étais informée de leurs « secrets de famille » et devins ainsi un intermédiaire non seulement dans leurs rapports aux saints et à Dieu mais aussi à un autre niveau, dans leurs propres relations de parenté (Poujeau, 2008).

On l'aura compris à travers le récit des circonstances qui m'ont conduite à m'intéresser aux monastères mais il est utile de le préciser d'emblée, le monachisme constitue une dimension tout à fait structurante dans les processus de construction de l'identité chrétienne locale. Et ce à bien des égards. Les monastères sont, du fait de leur situation géographique particulière, de l'organisation interne de leurs communautés monastiques et du rapport au monde instauré en leur sein, des lieux de « transgression » qui se situent en dehors des conventions sociales et où la hiérarchie mondaine est, dans une certaine mesure, défiée. En même temps, les monastères ne sont pas seulement au

centre de la communauté mais permettent à cette dernière d'exister. Enfin, ces monastères, par les visites qu'ils reçoivent, sont un prisme à travers lequel il est possible d'étudier la multi-confessionalité dans le christianisme syrien et plus généralement nombre d'aspects de la société syrienne toute entière. C'est cela que je m'attacherai à montrer dans ce travail.

Dans un premier temps, il sera ainsi question des représentations des chrétiens de Syrie relatives aux monastères. En évoquant et en « recherchant » ces monastères dans le territoire, les chrétiens élaborent en effet, on le verra, une construction particulière de leur propre histoire en Syrie et revendiquent une antériorité chrétienne, par opposition à une antériorité musulmane, du territoire national (chap. I). Cette revendication, présente chez tous les chrétiens, est particulièrement forte dans le discours de l'Église grecque orthodoxe d'Antioche, singulière à cause de son engagement historique, bien connu de tous, et largement exploité par le pouvoir politique, dans le Nationalisme arabe. En accord avec les représentations des chrétiens, cette Église souligne que le monachisme et les monastères constituent un pilier de la construction communautaire (chap. II). C'est là ce qui explique sa volonté, et celle des trois autres Églises engagées dans le même processus, de construire, de rénover et/ou de reconstruire un nombre important de monastères dans tout le territoire syrien. Les discours qui légitiment ce processus présentent par ailleurs l'originalité de s'appuyer sur des thèmes fondamentaux de l'historiographie nationale officielle.

Dans un deuxième temps, c'est l'investissement dont font l'objet les monastères qui sera évoqué à travers la description détaillée du couvent de Sainte-Thècle. J'analyserai alors les modalités de fréquentation des monastères par les chrétiens syriens en général, les types de relations qui se tissent entre les laïcs et les moniales et les discours que les différents interlocuteurs tiennent à ce sujet (chap. III). On verra également comment la communauté monastique elle-même s'organise et comment ces femmes qui dans un premier temps se retirent du monde, redéfinissent ensuite différemment leur place au cœur de la communauté des chrétiens de Syrie (chap. IV et V).

Enfin, on étudiera dans une troisième partie les fêtes des saints auxquels sont dédiés les monastères et qui sont organisées dans ces derniers une fois l'an. Le rôle et le statut des saints, personnages souvent étrangers, fondateurs des monastères, seront ici analysés dans le lien que la communauté établit entre ces derniers et les jeunes hommes chrétiens (chap. VI). En effet, les fêtes de saints sont prises en charge par les

jeunes hommes (*shabâb*) de la communauté à qui les nonnes et les moines abandonnent pour un temps « leurs » saints afin qu'ils en distribuent la *baraka* parmi les visiteurs venus nombreux pour l'occasion. À travers l'analyse de ces fêtes, on verra en effet que les jeunes hommes de la communauté chrétienne ont une proximité singulière non seulement avec les communautés monastiques mais aussi avec les saints. Ce lien est particulièrement visible lorsque ces *shabâb* meurent brutalement (chap. VII). Leurs liens avec les saints, loin de se déliter, se renforcent et renforcent en même temps leur communauté, les *shabâb* jouant alors un rôle se rapprochant de celui des communautés monastiques. Ce mouvement constant entre Églises, monastères, ascètes, saints et visiteurs est donc au fondement de la construction interne de la communauté chrétienne ainsi que, plus généralement, de son inscription contemporaine dans le contexte national syrien.

Envisagé dans les rapports qu'il entretient avec les Églises et la question de la sainteté, le monachisme chrétien en Syrie, pilier de la construction communautaire chrétienne, sera donc étudié dans cette thèse dans toutes ses dimensions, historique, symbolique, religieuse, sociale, économique et politique.

Première partie

Affirmer l'antériorité chrétienne du territoire syrien

Chapitre I

Histoire nationale et reconstruction de l'histoire syrienne par les chrétiens

En Syrie, les discours et les pratiques tant des religieux que des laïcs chrétiens témoignent d'une tentative tout à fait originale de revendication de l'antériorité de la présence chrétienne par rapport à la majorité musulmane sur le territoire national. Celle-ci s'inscrit dans une armature historiographique complexe dont la pierre angulaire est le renouveau monastique et l'inscription territoriale des Églises. Dans cette construction historique singulière, le passé est réinventé dans son rapport au présent et sous-tend l'idée de l'existence d'un territoire communautaire en formation.

Les monastères construits ou reconstruits et rénovés par les Églises grecque orthodoxe et catholique ainsi que syriaque orthodoxe et catholique inscrivent fortement ces dernières dans le paysage syrien, en leur donnant un véritable ancrage territorial. En

effet, ces bâtisses imposantes, avec leurs multiples croix bleues illuminées la nuit, se démarquent nettement. Les prélats des Églises qui autorisent leur édification²⁰, les moines et les nonnes qui y vivent ainsi que les chrétiens qui les visitent voient dans ces lieux – y compris ceux qui ont été construits lors de ces trente dernières années – la preuve de la présence multiséculaire du christianisme en Syrie. Selon eux, ces lieux témoignent de l'origine chrétienne du territoire syrien.

Cette reconstruction chrétienne de l'histoire syrienne, particulièrement développée par les quatre Églises « bâtisseuses »²¹, est elle-même en prise avec l'histoire nationale syrienne telle qu'elle est écrite aujourd'hui par les autorités et les élites locales : pleine de contradictions, « d'oublis », de mystifications et de raccourcis. Pour celle-ci, la question du territoire est effectivement tout aussi primordiale.

Dans un premier temps, l'examen des processus idéologiques à l'œuvre dans la fabrication syrienne de cette histoire, d'une part, et des modes de représentations nationaux du passé, d'autre part, va nous permettre de saisir dans quelle mesure et sous quelle forme la reconstruction de l'histoire syrienne par les chrétiens prend place dans celle-ci.

1. Construction d'une histoire nationale

Afin de présenter le contexte syrien, je m'appuierai ici sur le travail particulièrement sérieux et documenté de S. Valter (2002) au sujet de la construction nationale syrienne. Selon lui, cette dernière est fondamentalement basée sur une « progressive territorialisation de l'identité syrienne avec prédominance de l'élément arabe et gommage des différences religieuses » (*op. cit.* : 30). La présentation des analyses principales de Valter, dans cette première section, va en effet ultérieurement nous permettre de mettre en perspective et d'éclairer la manière dont est pensée et élaborée l'histoire syrienne par les chrétiens dans l'histoire nationale syrienne construite par le pouvoir syrien.

²⁰ Nous verrons dans le chapitre suivant les modalités de construction de ces monastères.

²¹ Par l'expression « Églises bâtisseuses », je désigne les Églises grecque orthodoxe, grecque catholique, syriaque orthodoxe et syriaque catholique qui favorisent la construction de monastères en Syrie par opposition à toutes les autres.

Le territoire syrien est au cœur de revendications politiques et symboliques importantes dans la construction nationale. Comme l'a montré S. Valter, les notions de « syrianité » et de territorialité sont fortement mobilisées dans la construction de l'histoire nationale qui tend, dans l'ensemble, à gommer les différences religieuses, même si le pouvoir peut parfois en jouer et ne s'en prive pas.

Dans le discours officiel, certaines périodes historiques sont alors volontairement passées sous silence. C'est en particulier la période islamique, pourtant longue de plus de 700 ans, qui est ainsi éludée dans sa quasi totalité²². Son évocation constituerait en effet une valorisation de l'islam sunnite et une entrave au projet d'unité nationale, tel qu'il est pensé depuis l'arrivée au pouvoir en 1970 de la minorité alaouite et de Hafez Al-Asad²³.

Si l'islam n'est ainsi pas reconnu dans sa dimension historique avérée de califat et d'institution de pouvoir, il est néanmoins valorisé dans sa dimension culturelle. Il n'est certes pas décrit comme fondateur dans l'histoire de la nation syrienne, mais cette référence ne peut pas non plus être purement et simplement évacuée (80 % de la population syrienne est sunnite). Dans ce cadre, en dépit de leur origine religieuse hétérodoxe, les Alaouites revendiquent et affirment leur pleine appartenance à l'islam. Ils s'efforcent même d'en donner des gages afin de contrer les attaques théologiques des sunnites concernant leur divergence dogmatique. Au début de son accession au pouvoir, le président syrien Hafez Al-Asad par exemple demanda à l'*imam* chiite libanais Musa Sadr, une figure charismatique de sa communauté, un document attestant de l'appartenance de la communauté alaouite à l'islam chiite duodécimain²⁴. Un peu plus tard, par l'intermédiaire d'un émissaire sunnite – le *shaykh* Kaftaru, *mufi* de la République arabe syrienne en voyage en Iran²⁵ – il aurait également demandé à un ayatollah la reconnaissance publique de l'appartenance des Alaouites à la famille chiite duodécimaine. Ces deux tentatives furent un échec²⁶.

²² La conquête arabo-musulmane du dit « croissant fertile » (région correspondant grossièrement aux frontières de la Syrie et de la Palestine) se fait entre 634 et 636 avec en 635 la prise de Damas par les troupes musulmanes.

²³ La minorité alaouite est issue d'une secte hétérodoxe de l'islam. Les Alaouites sont des partisans d'Ali (cousin du prophète, époux de sa fille Fatima) et sont issus d'une secte dissidente de l'islam chiite, on les appelle les Ghoûlat (les « outrés »). Leur région d'origine se situe au nord-ouest de la Syrie entre la côte méditerranéenne et la vallée de l'Oronte dans le Djabal al-Ansariyeh.

²⁴ En réalité les Alaouites appartiennent à une secte dissidente de l'islam chiite septimanien (auquel appartiennent aussi les Ismaéliens) et non duodécimain.

²⁵ Chef religieux.

²⁶ Cf. A. Bottcher, *Syrische Religionspolitik unter Asad* (1998 : 144-146, 207), cité par S. Valter (*op. cit.*).

La mention de l'appartenance du Président de la République arabe syrienne à l'islam figure en réalité dans la constitution contemporaine du pays. Chaque année, le jour célébrant la fin du jeûne du ramadan, le président va ainsi prier à la mosquée des Omeyyades de Damas, filmé par les caméras de divers médias syriens qui retransmettent ces images en direct sur les chaînes nationales. Dans la même perspective d'allégeance des Alaouites à un islam « orthodoxe », notons aussi que de nombreuses mosquées supplémentaires ont été construites dans la région du Djabal al-Ansariyeh (la région d'origine de la minorité alaouite) à partir des années 1970²⁷. En dépit de ces efforts de la part du pouvoir, l'hétérodoxie dogmatique des Alaouites demeure pourtant un élément qui sert la contestation sunnite contre la légitimité de ces derniers à gouverner le pays. Pour se défendre, la stratégie du pouvoir est alors de minimiser le rôle de l'islam dans sa composante religieuse : « Le régime est en ce sens obligé de valoriser, par son discours historique, la composante islamique de l'identité syrienne, mais en reléguant l'islam au rang d'élément culturel et non strictement religieux pour mieux le neutraliser. » (*op. cit.* : 54)

Dans ce cadre, des historiens et des archéologues enseignant pour la plupart à l'université de Damas, des érudits locaux ainsi que certains hommes politiques qui s'emploient à élaborer l'historiographie nationale mettent en avant l'identité arabe plutôt que musulmane des Syriens, insistant sur la notion d'« arabité » plutôt que sur celle d'islam. Pour cela, ils mobilisent de façon centrale la référence au passé antéislamique du pays.

En mettant en exergue l'arabité des Syriens plutôt que leur appartenance massive à l'islam, en valorisant l'histoire millénaire du pays et en faisant idéologiquement « coïncider, non sans ambiguïtés, l'histoire avec le territoire national » (*op. cit.* : 9) afin d'ancrer l'État syrien – pourtant historiquement récent²⁸ – dans une histoire longue, le but des acteurs du pouvoir est d'ainsi mieux gommer les différences religieuses et les revendications communautaires importantes de cette population plurielle. La construction de l'identité nationale syrienne passe donc essentiellement par son ancrage dans le territoire et l'arabité de son peuple, concepts hérités du mouvement politique et idéologique du syrianisme, né il y a un peu plus d'un siècle, au début du

²⁷ Dans la pratique traditionnelle de leur religion, les Alaouites ne prient effectivement pas forcément à la mosquée. Les femmes ne sont par ailleurs pas voilées.

²⁸ Les dernières troupes françaises quittent la Syrie le 17 avril 1946 créant un État indépendant après plusieurs siècles de domination étrangère. La plus longue fut celle de l'Empire ottoman qui a duré près de quatre siècles.

lent déclin de l'Empire ottoman. Butrus al-Bustani (1819-1883) – intellectuel chrétien originaire de la montagne libanaise – fut l'un des premiers grands penseurs à mettre en avant l'idée d'un certain patriotisme syrien et d'une culture proprement arabe, fondant celle-ci sur l'usage de la langue arabe. En mettant ainsi l'identité arabe au premier plan, il visait déjà à reléguer à un second plan, voir à la « nier », les différences religieuses et linguistiques, constitutives de la population de la région, aujourd'hui comme hier. Dans ce dessein, Butrus al-Bustani fut « l'un des premiers penseurs du siècle derniers à réemployer le terme géographique de Sûriyâ / Sûriyya [Syrie], tombé en désuétude » (*op. cit.* : 76), donnant alors à ce terme une signification moderne susceptible de supporter son projet politique nationaliste²⁹. Le territoire syrien n'est pourtant pas à l'époque encore bien défini géographiquement. Les limites territoriales de la Grande Syrie sont ainsi dessinées par les nationalistes arabes : de l'Euphrate à la Méditerranée et du désert d'Arabie à l'Anatolie³⁰.

Aujourd'hui encore, il existe un certain flottement dans la détermination des frontières syriennes. En effet, en dépit de la naissance au cours du XXe siècle des États-nations voisins (Turquie, Irak, Liban, Israël, Jordanie), l'idée de la Grande Syrie (englobant une partie de chacun de ses voisins) reste une référence fondatrice dans le discours historique national contemporain. L'entretien de ce mythe politico-géographique permet aux autorités du pays de maintenir une position politique forte et de refuser symboliquement la partition étatique de la région issue de la chute de l'Empire ottoman et des mandats français et anglais sur la région. Cette stratégie leur permet également de s'ériger en seules véritables gardiennes d'une conscience arabe nationaliste.

Néanmoins, ce positionnement politique panarabiste de la Syrie qui la conduit à contester sur un plan politique ses propres frontières géographiques, pose une question importante : comment, dans l'historiographie, élaborer l'idée d'une nation circonscrite à un territoire délimité sans pour autant trahir une vision panarabe, référence originelle fondamentale de la République arabe syrienne ? Selon S. Valter, il s'agit là d'un obstacle symbolique que le discours historique contemporain n'est actuellement pas en mesure de surmonter.

²⁹ Depuis les conquêtes musulmanes de la région, la Syrie était de façon beaucoup plus courante désignée par l'expression Bilâd al-Shâm (« pays du nord » ou « pays de gauche »).

³⁰ Selon par exemple la pensée de Halil al-Huri, fondateur de l'imprimerie en Syrie et du premier journal arabe non officiel, M. Ma'oz (1972) « Attempts at Creating a Political Community in Modern Syria » in *Middle East Journal*, Vol 26 n°4, p391, cité par Valter (*op. cit.*).

On s'aperçoit donc que cette unité nationale syrienne pensée au travers d'un certain sécularisme et de l'idée d'une patrie (*wat'an*) attachée à un territoire n'est pas d'emblée évidente. Sa réalisation pose de nombreux problèmes. Pour les résoudre, l'historiographie opte pour un profond retour en arrière dans le passé syrien, jusqu'aux origines de la Syrie (dans son acception géographique la plus floue) et de son peuplement. Se pose alors la question de savoir qui sont les Syriens et qui sont les Arabes. Par un habile effet de glissement entre les termes, qui dans ce cadre paraissent interchangeable, la « syrianité » désigne en même temps l'origine ethnique du peuple du territoire syrien et les origines de ce dernier considéré comme une terre arabe. De cette façon, il s'agit là encore de neutraliser la référence islamique dans la composition du peuple et du territoire au profit de l'origine arabe (ou sémitique) des Syriens.

Ainsi, c'est au moyen de raccourcis historiques vertigineux que les historiens et érudits locaux élaborent l'idée de l'arabité des Syriens depuis des temps aussi reculés que ceux des Araméens ou des Assyriens³¹. Pour cela, le discours historique national insiste notamment sur l'arabité des Araméens et le rôle important de ces derniers dans la formation de l'identité syrienne³² : « L'apport araméen et arabe [...] aida à la naissance d'un peuple syrien mélangé aux composantes babylonienne, assyrienne, cananéenne et araméenne. »³³

L'analyse fournie par S. Valter (*op. cit.* : 159-163) à ce sujet montre que dans de nombreuses sources historiques syriennes, les Araméens sont présentés comme des Arabes provenant de la Péninsule arabique, ayant migré vers la Grande Syrie, qui auraient fait de Damas la capitale de leur Royaume. Par ailleurs, cette mention importante des Araméens permet à l'historiographie nationale de construire une continuité artificielle du combat de tout temps de la Syrie contre Israël. En effet, du Xe au VIIIe siècle av J.C., les Royaumes araméens firent face à diverses conquêtes territoriales des Royaumes hébreux. Dans cette mise en perspective d'une continuité historique, politique et idéologique de la Syrie ancienne à la Syrie contemporaine, les stratégies employées par les Royaumes araméens de Damas dans leur lutte contre les Hébreux et qui sollicitaient pour cela l'aide des royaumes araméens du Nord et de l'Euphrate, sont également mentionnées dans l'historiographie nationale afin de donner

³¹ Entre XIe et VIIIe siècle avant J.C.

³² Nous verrons dans le chapitre III que cette vision des Araméens n'est pas partagée par ceux qui se considèrent comme leurs descendants directs et qui sont en grande partie chrétiens dans le village de Ma'lûlâ.

³³ A. al-Asqar (1978), *Histoire de la Syrie*, tome 1, 1^{ère} partie : *La première – et unique à ce jour – société civilisationnelle de type prophétique dans le monde* (sans lieu) pp.86-87, cité par S. Valter (*op. cit.* : 136).

« une profondeur historique à la volonté du régime de dépasser les clivages régionaux et communautaires dans ses entreprises politiques et militaires » (Valter, *op. cit.* : 161).

Dans cette logique et afin de supporter d'un point de vue « scientifique » l'affirmation d'une très ancienne histoire de la nation syrienne, les vestiges archéologiques sont aussi grandement valorisés. Notons que la valorisation d'une si longue histoire remontant à plusieurs siècles avant J.C. souligne fatalement la brièveté et l'envergure moindre de la période islamique. Dans ce dessein, la mise en valeur des nombreux vestiges archéologiques de la Syrie tient une place fondamentale dans l'entreprise historiographique nationale. Ainsi, le pouvoir favorise et soutient les campagnes de fouilles internationales et nationales pour la période antéislamique. Ces recherches ont pour objectif de faire réémerger un passé, certes lointain, mais néanmoins vécu et présenté comme national, afin de glorifier une nation ancienne, civilisée et civilisatrice. S. Valter (*op. cit.* : 237) note qu'il y a depuis 1996 quatre-vingt-six missions archéologiques (dont une vingtaine est française et une dizaine est franco-syrienne) concentrées sur l'ère préhistorique et les périodes antiques tandis qu'il n'y en a quasiment aucune sur la période islamique.

Cependant toutes les périodes historiques antéislamiques de la Syrie ne suscitent pas le même intérêt de la part des archéologues et des historiens locaux. Certaines phases importantes de l'histoire préislamique, notamment l'époque des Amorrites (vers 2100 avant notre ère), sont minimisées, voire totalement ignorées par la recherche archéologique et historique. Celles-ci pourraient, en effet, dans d'éventuels usages, desservir la cause nationaliste syrienne et le pouvoir en place. Certains sites archéologiques sont donc volontairement peu ou pas mobilisés dans l'historiographie nationale. Le site de la ville de Hama, l'un des plus anciens du pays, occupé dès le Ve millénaire et qui correspond à la ville de Hamat de l'Ancien Testament, n'est par exemple pas récupéré par le discours historique comme référence importante pour la nation syrienne. Lui sont préférés les villes de Damas, Alep ou même Homs. Cette omission de la référence à la ville de Hama dans l'historiographie nationale doit en réalité se comprendre en rapport avec la rébellion musulmane sunnite qui eut lieu dans cette ville contre le pouvoir alaouite en 1982. Elle était en effet le foyer d'implantation traditionnel de l'association sunnite radicale des Frères musulmans à l'origine d'une contestation armée et violente. En minimisant *a posteriori* le rôle culturel et historique

de cette ville et de ses occupants dans la construction nationale syrienne, le pouvoir peut ainsi refuser toute légitimité au combat de 1982 de la majorité de ses habitants, des musulmans sunnites.

Pour de tout autres raisons, la civilisation hittite elle non plus n'est pas mobilisée dans l'historiographie nationale, alors qu'elle laissa des traces archéologiques importantes en Syrie depuis le milieu du XV^e siècle avant J.C (notamment son syllabaire cunéiforme idéographique). En effet, sa non-intégration symbolique dans l'historiographie nationale est à mettre en relation avec la façon dont elle est dépeinte par les historiens locaux : radicalement exogène et d'origine non sémitique. En réalité comme l'explique S. Valter (*op. cit.* : 120), « ce rejet identitaire peut se comprendre par la forte animosité syrienne (et au-delà arabe) vis-à-vis de la domination ottomane passée, les Hittites, dont l'aire culturelle est principalement située en Anatolie, pouvant être considérés comme les précurseurs des Turcs ottomans ».

Les apports grecs et romains sont quant à eux également évoqués. Cela dit, les références qui y sont faites ne concernent pas l'apport hellène ou romain en tant que tel à la Syrie. Bien au contraire. On observe en effet un renversement de point de vue, le discours historique national présentant alors une certaine influence syrienne dans l'aire méditerranéenne, notamment en matière d'architecture, d'art, de philosophie, de religion ou encore de sciences médicales. Par là, est mise en avant l'image d'une Syrie civilisatrice qui continue de rayonner aujourd'hui en Europe et en particulier en Grèce. « Les vestiges éternels de l'Acropole conservent encore quelques restes de statues qui mettent en évidence l'influence de l'art syrien mésopotamien » affirme ainsi un historien local³⁴. De la même façon, l'influence syrienne sur Rome se serait aussi exprimée pleinement par l'adoption du christianisme par Rome, l'historiographie nationale présentant alors, dans ce cadre, le christianisme comme une religion qui naquit en Syrie.

L'empereur romain Philippe l'Arabe, né à Sahba dans la région du Djabal al-^cArab (appartenant actuellement au sud de la Syrie) et qui régna de 244 à 249 après J.C est également une référence importante mobilisée par l'historiographie nationale. Comme le remarque S. Valter (*op. cit.* : 144-145), « malgré ces identifications faibles, même localement, le discours historique n'en essaye pas moins d'imaginer un lien quasi ombilical entre la Syrie actuelle et ces empereurs qui 'surent renforcer l'empire en

³⁴ Afif Bahnasi « Souvenir syriens sur les côtes méditerranéennes » in *Syrie, Histoire et civilisation* (p77) [sans lieu, sans date] cité par S. Valter (*op. cit.* : 141).

accroître les frontières, en réformer les lois puis, enfin, soutenir le christianisme au point de lui donner la place qu'occupait avant lui le paganisme³⁵, ce dernier point étant important vis-à-vis des tentatives de neutralisation symbolique de l'islam. De plus, au-delà de l'influence sur Rome, c'est toute la Méditerranée qui est présentée comme redevable de cette famille impériale syrienne, par le biais de la culture punique, vue comme phénicienne et donc syrienne ».

L'empire byzantin et son héritage représentent, quant à eux, des références historiques plus difficiles à manipuler pour l'historiographie syrienne. De fait, la victoire des armées du *jihad* islamique sur l'armée byzantine ne peut être évoquée telle quelle sans risquer de valoriser l'apport de l'islam dans la construction nationale. Ainsi par un autre renversement de point de vue sur les faits, ce n'est pas la victoire de l'islam qui est mise en avant dans cet événement historique important mais plutôt la résistance politique de tout le peuple syrien à la domination byzantine étrangère. Comme le note S. Valter (*op. cit.* : 147), il est évident que cela ne traduit pas le point de vue des chrétiens qui, eux, considèrent, la victoire du *jihad* islamique contre l'empire byzantin comme marquant la fin d'une époque, celle de leur liberté religieuse. On verra dans le chapitre suivant que c'est d'ailleurs en partie à cette époque-là que les chrétiens font référence lorsqu'ils évoquent les destructions massives de monastères par les musulmans qui construisirent en lieu et place des mosquées.

Quant à l'héritage byzantin des Églises melkites³⁶, l'historiographie tente également de le gommer et évoque, dans ce dessein, la lutte contre l'adoration des icônes dans l'Église byzantine menée par Léon III le Syrien, empereur de Constantinople au début de la période Omeyyade. La mobilisation de ce personnage porteur d'une idéologie anti-figurative a pour but de rappeler l'influence syrienne sur la pratique religieuse chrétienne, même si celle-ci n'eut qu'un très court succès et aucun impact sur elle (S. Valter, *op. cit.* : 148).

Cela dit, des fouilles archéologiques importantes furent menées pour la période byzantine dans la région du Hawrân (sud Syrie) où le musée de la ville de Suwaydâ est particulièrement bien pourvu en pièces datant de cette époque, ainsi que dans le nord de la Syrie qui regorge de ruines d'églises byzantines dont la plus importante est celle du stylite Saint-Siméon. Cette valorisation par le régime à la fois de l'époque byzantine et de son héritage ainsi que de la chute de l'empire byzantin et, par là de la victoire de

³⁵ Asad Al-askar (*op. cit.* : 79).

³⁶ Rappelons qu'il s'agit des Églises « fidèles à l'Empire byzantin ».

l'islam sur le christianisme est un bon exemple du tiraillement auquel est soumise l'idéologie nationale et auquel l'historiographie tente d'apporter une solution, le but étant de réussir à pacifier la mémoire de cette époque et d'en faire émerger, malgré la victoire des uns et la défaite des autres, une victoire nationale : celle de tous les Syriens (ou Arabes) contre les oppresseurs byzantins.

2. Reconstruction de l'histoire par les chrétiens

Les thèses de S. Valter, telles qu'elles ont été ici brièvement présentées, constituent une toile de fond nécessaire à la compréhension de ce dont il va être question à présent : les constructions rhétoriques et symboliques particulières des chrétiens au sujet de leur propre histoire en Syrie.

À l'inverse de l'historiographie faite sous l'égide du pouvoir, les chrétiens, quant à eux, ne se présentent ni comme les vainqueurs de l'armée byzantine, ni comme les vaincus des armées de la conquête islamique. Leurs représentations à ce sujet sont plus ambiguës. La plupart d'entre eux préfère mettre en avant leur formidable capacité de résistance aux armées arabes du *jihad* et à l'islamisation en général. Ils mettent en effet en exergue leur fidélité depuis des siècles à la religion chrétienne, plutôt que la victoire des Arabes musulmans sur les chrétiens byzantins qui marqua la fin de leur propre liberté religieuse et l'exercice de la violence militaire ainsi que l'oppression. Plus encore, ils aiment rappeler également que les musulmans syriens d'aujourd'hui sont les chrétiens d'hier qui, sous la pression des conquêtes islamiques arabes, ont apostasié et ont par la suite opprimé leurs anciens coreligionnaires. Les chrétiens considèrent ces convertis à l'islam comme des renégats faibles et condamnables. Alors même qu'ils soulignent les antécédents chrétiens de ces musulmans d'aujourd'hui, leur apostat en fait à leurs yeux de véritables étrangers avec lesquels il est désormais impensable et impossible d'établir des relations réellement pacifiques. Ils sont ainsi considérés comme des adversaires et – en dépit du fait que l'on souligne leur origine chrétienne – comme des éléments exogènes. Nous reviendrons plus loin sur ce paradoxe.

La reconstruction de l'histoire faite par les chrétiens utilise donc certains procédés idéologiques à l'œuvre dans la construction historique nationale sans pour autant se fondre dans celles-ci. Leur interprétation et leur usage de certains faits nuance clairement, voir contredit, ceux qu'en fait la seconde. En dépit de cette dernière dissemblance, la question de la place du territoire syrien dans l'élaboration historique chrétienne reste, quant à elle, primordiale. Dans le discours actuel des quatre Églises bâtitrices, celle-ci est en premier lieu matérialisée par la construction, la reconstruction et la rénovation contemporaines de monastères disséminés dans tout le territoire syrien. Ces derniers sont par ailleurs largement réinvestis par la population chrétienne dont les discours au moment de leurs pérégrinations renvoient, eux aussi, à la question de la représentation du territoire.

La quête des monastères par les pèlerins

Sur la route menant de Damas vers le nord du pays, un minibus file vers le monastère grec orthodoxe de Sainte-Thècle. À bord, un groupe de pèlerins chrétiens, composé de parents et de voisins de Bâb Tûmâ, s'apprête à visiter le lieu de culte. Soudain, un des hommes prend la parole et se charge spontanément de commenter les lieux traversés :

« Regardez, c'est le village [°]adra [la Vierge en arabe]. Avant les Turcs, tous ses habitants étaient chrétiens et il y avait un monastère qui s'appelait [°]adra. C'est de là que vient le nom du village. Mais maintenant quasiment tous les habitants sont musulmans et ils ont construit une mosquée là où se trouvait le monastère [...]. Partout en Syrie, il y avait des monastères, mais depuis les Ottomans en ont fait des mosquées [...]. Mais nous, on sait bien qu'avant il y avait des monastères dans toute la région. »

Quelques kilomètres plus loin, l'homme reprend: « Dans ce village, [°]Ayn al-namar [...] ils ont choisi de construire une mosquée à la place d'un monastère, car ici il y avait aussi un monastère dédié à la Vierge [...] dans cette région, dans le temps, il y avait plus de dix monastères. »

Selon cet homme, il y avait donc autrefois de nombreux monastères en Syrie, parfois même plus de dix dans une seule région. Le passé évoqué dans son discours n'est cependant pas clairement défini, il ne mentionne aucune date, il se réfère encore moins à un siècle en particulier. Il emploie des termes imprécis de « avant » (*qable*) ou

l'expression « dans le temps, autrefois » (*men zaman*), évoquant vaguement le passé *ante ottoman* de la région.

Dans ce type de discours, on voit aussi que le nom d'un site est le support de l'affirmation de l'ancienne présence d'un ou de plusieurs monastères désormais ensevelis sous une mosquée ou un village musulman. Si dans certains cas cela peut paraître vraisemblable – malgré l'absence de preuves empiriques en la matière – la majorité du temps, rien n'autorise à penser que, aux emplacements indiqués, se trouvaient autrefois des monastères. Toutefois, ces discours sont particulièrement affirmatifs et ne laissent pas de place possible au doute, le propos est clair. En résumé, il s'agit d'affirmer qu'auparavant, dans tout le territoire syrien, il y avait des monastères aujourd'hui disparus ou ensevelis sous des lieux de culte ou des villages musulmans.

De la même façon, on retrouve ce type de discours en dehors du contexte des pèlerinages. Dans le quartier de Bâb Tûmâ à Damas, un jeune homme d'une trentaine d'année de confession grecque catholique et originaire du village de Ma^olûlâ évoque avec moi le passé (*al mâdî*) de son village : « Il y a longtemps, sur toutes les routes qui menaient au village depuis Damas au sud ou depuis Homs au nord il y avait des monastères [...]. Toute la région était chrétienne et tu pouvais être certain que tes voisins étaient chrétiens. Maintenant encore tu peux voir les ruines des monastères mais peut-être que toi-même tu n'y as pas fait attention [...] tu ne les as peut être pas remarqués ? » m'interroge-t-il. Je réponds que je ne les ai pas vus mais comme je connais bien la route qui va de Damas à Ma^olûlâ, je lui demande d'être plus précis et de m'indiquer où se trouvent ces ruines. « La prochaine fois que je monte à Ma^olûlâ, je te dis de venir avec moi et je te les montre [...] parce que 90 % des mosquées que je vais te montrer sont construites sur des monastères. Les villages étaient chrétiens. Les mosquées étaient des monastères [...]. Les musulmans en ont fait des mosquées ou alors ils les ont détruits [...]. À Ma^olûlâ, les villageois ont résisté [...] ils les ont chassés et ils en ont tué beaucoup [...] parfois seulement avec des hâches [...]. La Syrie entière était chrétienne et il y avait des monastères [...]. Dans le nord aussi il y avait beaucoup de monastères mais ils ont disparu [...] du côté du monastère de Saint-Syméon et des villes mortes, toute cette région était chrétienne, il y avait des monastères [...] mais les musulmans ont tout fait disparaître. »

J'ai recueilli quantité de récits similaires dans les monastères et sur les routes menant aux monastères. Certains habitants du quartier de Bâb Tûmâ (comme Ryad ci-dessus) faisaient aussi le même type de récit chez eux.

Lorsque je fis, quelques semaines plus tard, le même chemin de Damas vers le monastère de Sainte-Thècle à Ma^clûlâ avec Ryad, son récit sur les anciens monastères commença à partir du village de ^cadra, qui se situe seulement quelques kilomètres après Damas. Depuis la fenêtre du minibus lancé sur l'autoroute, il me montra le minaret d'une mosquée. Selon lui, il s'agissait auparavant d'un monastère. Il désigna également de la main l'église du village situé à la périphérie de ce dernier, m'affirmant qu'il s'agissait là d'une église grecque orthodoxe et que les chrétiens d'autres confessions n'avaient pas d'église. Ces derniers doivent donc prier chez les Grecs orthodoxes alors qu'auparavant il y avait plusieurs monastères, plusieurs églises et que tout le village était chrétien. Tout comme selon l'homme précédemment cité, selon Ryad, le nom du village trouverait ici sa raison d'être. Plus loin, après avoir quitté l'autoroute pour Homs et emprunté la route nouvellement goudronnée qui conduit au village, Ryad, en embrassant du regard toute la région environnante, me dit que là, jusqu'aussi loin que notre regard pouvait porter, il y avait autrefois ci-et-là des monastères. Selon lui, les destructions avaient été si importantes qu'il était désormais impossible de connaître l'emplacement exact de ces derniers. Comme l'autre homme, en traversant le village de ^cayn al namar, Ryad désigna la mosquée en m'indiquant qu'il s'agissait là d'un ancien monastère et évoqua la récente construction du village. Selon lui, une vingtaine d'années plus tôt, on n'y trouvait que les ruines de l'ancien monastère dédié à la Vierge et détruit par les musulmans. À l'entrée du village de Ma^clûlâ, Ryad continua son récit en m'indiquant quelques chapelles. Selon lui, en leurs lieux et places, autrefois il y avait aussi de grands monastères.

À mon retour à Bâb Tûmâ, alors que je confrontais ces types de récits à l'avis et aux critiques d'autres habitants du quartier non originaire de cette région, je m'apercevais que tous connaissaient le village de Ma^clûlâ et la région du Qalamûn pour avoir visité plusieurs fois les monastères de Sainte-Thècle et Saints-Serge-et-Bacchus ainsi que celui de la Vierge dans le village de S)aydnâyâ.



Figure 1 : Monastère grec catholique des Saints-Serge-et-Bacchus à Ma^lûlâ (A. Poujeau, 2004).

Leurs récits quant à l'ancienne présence de nombreux monastères dans cette région du Qalamûn très proches de Damas étaient cependant moins précis. Ils ne s'aventuraient pas à indiquer et à nommer avec exactitude les routes sur lesquelles se trouvaient autrefois des monastères. En revanche, ils convenaient tous sans hésitation que dans cette région, il y avait de nombreux monastères désormais détruits. Ils me parlaient ensuite de leur propre région d'origine (Homs, Alep, Hassaka, Wadi al-nassara, Lattakié, Tartous, etc.) sur le même mode. Ils m'apprenaient que chez eux aussi, il y avait beaucoup de grands monastères dans le passé qui avaient été détruits par les musulmans ou transformés en mosquée. Selon eux, il était possible de repérer dans le territoire les traces de certains d'entre eux.

En revanche, la majeure partie des personnes originaires du sud du pays, dans lequel on ne trouve aujourd'hui aucun monastère, n'a pas exactement le même type de discours. Là, il n'y avait pas de monastères. Ainsi une femme d'une cinquantaine d'année raconte : « Comme je suis du sud c'est sûr pour moi c'est le plus bel endroit du pays [...] mais c'est vrai que chez nous il n'y avait pas de monastère et il n'y en pas maintenant non plus. Quand j'étais petite il n'y avait même pas au village une église suffisamment grande pour pouvoir tous nous accueillir [...] on était presque tous très

pauvres, la terre est aride, noire [c'est une ancienne région volcanique et le désert de pierre qui entoure le village est d'une couleur brune très foncée] même si moi je trouve que c'est beau, chez nous c'était très pauvre [...]. Il n'y avait aucun monastère. Je crois que la première fois que j'ai vu un monastère dans ma vie, c'était au Liban [...]. Chez nous il y a les Druzes, eux étaient riches, nous les chrétiens on avait presque rien [...]. Dans le Qalamûn, c'était très différent [...] avant, dans le temps, ils étaient tous chrétiens là-bas, la terre est bonne pour l'agriculture, il y a de l'eau, il fait frais [...]. Chez nous, il fait trop chaud, on était presque tous des petits paysans sans terre, il fait si chaud que là-bas on travaille la terre la nuit [...]. On louait la terre aux Druzes, on n'avait rien, on n'avait pas de monastères [...] déjà on avait à peine à manger pour nous, de quoi auraient vécu les moines ? [...] Par contre, c'est vrai, je sais qu'il y a près de Suwaydâ les ruines d'églises [celles déjà mentionnées datant de l'époque byzantine] mais peut-être qu'avant, il y a longtemps, très longtemps, avant les Druzes, il y avait des monastères comme dans le Qalamûn. »

Ici, cette femme associe clairement, on le voit, la pauvreté de la région et des chrétiens de cette dernière à l'absence de monastère. Les moines n'auraient pu survivre, tandis que la richesse des terres du Qalamûn et de ses habitants justifie dans son récit la supposée ancienne présence de nombreux monastères dans cette région. Par ailleurs, la présence massive de Druzes dans la région, qui sont décrits ici comme les seuls propriétaires terriens, explique aussi selon elle l'absence de monastères.

Dans les récits de l'homme en pèlerinage et dans celui de Ryad. C'est par ailleurs à une profondeur historique beaucoup plus importante que l'on fait appel. Les premiers parlent d'un passé qui remonterait au moins aux Ottomans tandis que notre dernière interlocutrice, âgée d'une cinquantaine d'années, parle du passé de la région qu'elle a connue dans son enfance.

Dans le premier cas, les récits sur le passé s'appuient sur les ruines de monastères que les locuteurs décèlent dans le territoire au travers de différents indices comme le nom du village sur la route en quittant Damas tandis que dans le second cas, aucun indice dans le territoire de la région du sud de la Syrie ne permet à cette femme de parler d'un passé lointain. Elle ne s'appuie que sur ses propres souvenirs, son vécu.

Il est donc particulièrement intéressant de remarquer que les traces d'anciens monastères que les chrétiens décèlent dans le territoire leur servent de support pour parler d'un passé très ancien tandis que l'absence contemporaine de monastère dans la

région de Suwaydâ semble empêcher les chrétiens originaires de celle-ci de parler et de se représenter un passé chrétien ancestral³⁷. Par contre, dès qu'il s'agit de la région du Qalamûn, les récits témoignent de cette conception d'un passé plus lointain : celui où les chrétiens étaient très nombreux et possédaient de nombreux monastères.

Les chrétiens du sud du pays n'ont pas non plus de discours de revendication de leur antériorité sur le territoire par rapport aux musulmans. Les individus originaires de la région du Qalamûn quant à eux décrivent leur région comme ayant toujours été peuplée par des chrétiens.

Malgré ces quelques points de contraste entre les récits des chrétiens du sud du pays et ceux du Qalamûn et des autres régions, ces derniers convergent tous dès lors qu'il s'agit de l'ancienne présence de nombreux monastères en Syrie, en particulier dans les régions connues pour avoir abrité par le passé une majorité de chrétiens. Les monastères sont ainsi capables d'indiquer et de prouver l'ancienneté et la majorité de la présence chrétienne dans certaines régions syriennes comme celle du Qalamûn, celle du Wadi al-nassara, etc.

Discours sur la temporalité et le territoire

À travers ces récits, les chrétiens évoquent un passé qui n'est pas véritablement daté. En réalité, le temps auquel ils se réfèrent ne s'inscrit pas dans la continuité historique. Il s'agit presque d'un temps mythique, simplement caractérisé par le souvenir de ces monastères dans des ruines, des noms chrétiens de village, etc. Cette représentation du passé n'introduit jamais l'idée d'un certain enchaînement historique ou même d'un héritage culturel. L'histoire « objective », selon l'expression de J. Le Goff (1988 [1977]), n'a donc ici que très peu de rapport avec la réalité historique. Au contraire, par une telle construction, elle la contredit, s'en détache et s'en éloigne le plus possible.

Pour M. Halbwachs (1997 [1950]), le travail d'imagination³⁸, tel qu'il apparaît ici, est intrinsèque à la construction d'une mémoire historique. En effet, selon lui, la mémoire historique fait appel à des événements anciens dont il est, en réalité, bien difficile de se souvenir mais qu'il est, en revanche, possible d'imaginer. Seule

³⁷ La présence des ruines de l'église byzantine près de Suwaydâ pourrait alimenter un discours sur le passé byzantin et chrétien de la région, pourtant il n'en est rien.

³⁸ La notion d'imagination dans de telles constructions était de fait présente dans la pensée de M. Halbwachs (1997 [1950]) bien avant d'être développée par B. Anderson (1991).

l'imagination de chacun des détenteurs de cette mémoire collective peut faire vivre cette dernière alors même qu'aucun d'entre eux n'en a de souvenir personnel. Dans cette conception, l'imagination donne aux événements évoqués par la mémoire collective ou historique d'une nation par exemple, une forme résumée et schématique.

Les récits des chrétiens sur le passé ne s'appuient pas sur des lieux précis. Une large place est faite à l'interprétation de chacun à propos de ce qu'il pense être des indices d'une ancienne présence monastique. En dépit des apparences, tous les récits ne désignent ainsi pas les mêmes mosquées ou les mêmes villages comme ayant été auparavant des monastères chrétiens. Chacun voit des indices de l'ancienne présence de monastères dans le territoire qui ne sont pas forcément reconnus par tous. Ainsi, il est troublant de voir à quel point les récits ne sont pas uniformes, pas même autour d'un lieu historique reconnu pour avoir abrité avant sa transformation un édifice culturel chrétien comme, par exemple, la mosquée des Omeyyades, la plus grande mosquée du monde arabe et ancienne église de Saint-Jean-Baptiste³⁹.

Une telle perception de l'histoire du territoire syrien, malgré son manque d'uniformité, indique toutefois un processus commun d'appropriation symbolique de celui-ci par les chrétiens. Le territoire devient le support de l'histoire des chrétiens de Syrie telle qu'ils l'imaginent. De véritables stratégies de réécriture de l'histoire du territoire y sont à l'oeuvre. Cela dit, ce type de discours sur le passé n'a pas vocation à être diffusé à l'extérieur de la communauté, tout au moins pas sous cette forme. En effet, il ne s'agit pas de discours dont l'objectif est d'accuser clairement les musulmans d'avoir spolié les chrétiens. Il s'agit plutôt d'un processus interne de reconstruction communautaire de l'histoire de la Syrie. Dans celle-ci, sont mis en forme à la fois des discours sur la temporalité, sur la relation des chrétiens au territoire syrien et sur les relations entre chrétiens et musulmans.

Du point de vue des Églises, la reconstruction de l'histoire de la Syrie ne se fait d'ailleurs pas non plus par compilation de documents, elle n'est pas conservée dans des archives, révélée par des objets ou encore mise en forme et en scène dans des musées. Elle passe plutôt par le territoire et, plus précisément, le marquage de ce dernier par les monastères. En effet, si ceux-ci peuvent, au fil du temps, être détruits ou transformés,

³⁹ En effet, il est attesté historiquement que la mosquée des Omeyyades de Damas fut un temple romain puis une église dédiée à Saint-Jean Baptiste avant d'avoir été, sous la dynastie musulmane des omeyyades, transformée en une mosquée.

ils peuvent aussi être reconstruits ici ou là dans le territoire aussi bien réellement que verbalement dans les discours.

Néanmoins, la Syrie dont parlent les fidèles dans leurs récits n'est pas simplement évoquée dans le cadre de son passé imaginé et hors du temps. En effet, l'emploi dans les discours du terme même de « Syrie » est à analyser. Comme on l'a vu dans la première partie de ce chapitre, la « Syrie » fait référence à une réalité politique tout à fait contemporaine qui correspond à la République arabe syrienne de son président actuel Bashar al-Asad et héritière de celle de son père Hafez. Parler du passé de la Syrie selon cette dénomination moderne traduit en réalité une volonté, de la part des producteurs de ce type de discours, d'établir une certaine continuité et une correspondance exacte entre la « Syrie intemporelle » de l'âge d'or du monachisme chrétien et la Syrie d'aujourd'hui.

Il ne s'agit donc pas d'évoquer simplement une appartenance à un territoire ancien que recouvrerait vaguement la Syrie contemporaine mais, bel et bien de souligner la légitimité des chrétiens dans la République arabe syrienne. Cette conception particulière du territoire syrien perçu dans les récits des fidèles comme ayant toujours correspondu à l'actuelle Syrie recouvre scrupuleusement celle qui est véhiculée par l'historiographie nationale. Cependant, ici, vient se rajouter l'idée que la Syrie contemporaine prend racine dans la « Syrie mythique » telle qu'elle est évoquée par les chrétiens et façonnée dans des monastères désormais disparus.

Ainsi, dans le cadre de ces propos, les monastères servent aussi de métaphore pour évoquer une « Syrie intemporelle » sur laquelle se fonde, à la fois dans le discours officiel et dans celui des chrétiens, la contemporaine République arabe syrienne.

Dans ces récits, le territoire syrien dans son intégralité n'est donc jamais envisagé comme ayant été un espace vierge de la présence des chrétiens même si ses limites politiques exactes ne sont pas clairement définies comme il est d'ailleurs d'usage dans l'historiographie nationale. Au contraire, les représentations montrent que les villages et les lieux de culte musulmans sont érigés sur des ruines de monastères et non pas sur des terres vides et inhabitées, traduisant ainsi l'idée de l'origine chrétienne du territoire. Le sol est ainsi toujours pensé à la fois comme national et investi d'une identité forte. En effet, dans les récits, il est résolument marqué par une présence chrétienne dont les supposés anciens monastères seraient les témoins. Cette population

fut, certes, malmenée par les invasions et les diverses dominations musulmanes, mais jamais effacée. Les monastères sont comme l'indice de cette présence et c'est en parlant des monastères que les gens expriment la continuité de la présence chrétienne alors même que leurs références historiques sont discontinues. Les monastères sont l'institution exclusive à travers laquelle les chrétiens conçoivent et disent leur rapport à l'histoire syrienne et à leur permanence en tant que communauté sur ce territoire qui, dans une telle conception, ne va pas au-delà des limites de la projection de l'existence des monastères.

Une telle représentation de l'espace territorial syrien est tout à fait particulière. Plus que les marques d'une appartenance religieuse particulière des habitants d'une Syrie hors du temps, les monastères sont ainsi envisagés à la fois comme des édifices cristallisant dans leur seule évocation les origines d'un territoire proprement communautaire qui s'inscrit dans celui plus large de la Syrie et les preuves de l'antériorité chrétienne de celui-ci.

En réalité, ces monuments religieux et les discours qui sont constamment élaborés autour d'eux renvoient à la fois à l'affirmation d'une antériorité chrétienne du territoire et à l'ancrage des chrétiens dans l'histoire et dans le présent ainsi qu'à leur inscription dans le futur.

Les multiples usages du terme dayr

En plus de tous ces monastères détruits et dont rien ne subsiste réellement, les chrétiens parlent aussi des actuels monastères qui, dans leurs discours, constituent la preuve de l'ancienne existence de ceux qui sont désormais disparus. On peut résumer la logique de leurs propos ainsi : de nos jours il y a beaucoup de monastères en Syrie, ce qui prouve bien qu'autrefois, avant l'arrivée des musulmans, il y en avait encore plus.

En arabe, le terme « *dayr* » désigne littéralement le monastère ou le couvent. Mais dans le dialecte, les Syriens emploient également le terme *dayr* pour désigner certaines églises. Littéralement, c'est pourtant le terme *knîssa* qui désigne l'église en arabe. Les chrétiens de Syrie font donc une différence entre les églises de Bâb Tûmâ, des villes et des villages qu'ils fréquentent de façon hebdomadaire (*knîssa*) et certaines autres églises qu'ils désignent de la même façon que des monastères.

Les églises « *dayr* » sont différentes des églises des villes et des villages en ce qu'elles sont très anciennes et renferment souvent une ou plusieurs icônes miraculeuses. Parfois elles datent de l'époque byzantine. Dans ce cas, les fidèles insistent toujours dans leurs discours sur l'ancienneté multiséculaire du lieu de culte, allant même parfois jusqu'à assurer qu'il s'agit de la plus ancienne église de la région, voir même du monde.



Figure 2 : La petite église de la partie ancienne du monastère grec catholique de Saint-Thomas, ici aucune messe n'est célébrée. Seulement les visiteurs peuvent venir prier et allumer des cierges. Cette église (*dayr*) est un lieu *moubaraka* pour les fidèles (A. Poujeau, juillet 2003).

Le terme de *dayr*, dont les multiples usages peuvent paraître déroutant, est également employé pour désigner un lieu localement connu pour avoir été le théâtre d'une apparition d'un saint ou de la Vierge (la plupart du temps, il s'agit de saint Georges ou de saint Élie, très populaires au Proche-Orient). Souvent, à cet endroit, un autel modeste est installé dans une petite bâtisse moderne pour que les fidèles puissent accomplir des rites, prier, déposer des offrandes, allumer un cierge etc.

Comme les monastères, ces différents *dayr(s)* sont souvent situés en pleine campagne, loin des villes et des villages. Ils sont surveillés par un gardien laïc employé par l'Église confessionnelle à laquelle appartient le lieu de culte. Le *dayr* est un lieu de dévotion où tous, chrétiens et musulmans, peuvent venir prier exactement comme dans

les monastères et est avant tout un sanctuaire. Dans chaque région, il y en a au moins un. Les chrétiens aiment à parler du *dayr* situé à proximité de leur village ou du village voisin. Dans leurs discours, ils insistent sur l'ancienneté du lieu de culte, sa beauté mais aussi celle de tout l'espace qui l'entoure. L'environnement du *dayr* est systématiquement décrit comme une sorte de paradis terrestre. On parle de la pureté de l'air, de l'abondance de l'eau dans les rivières, des fruits mûrs des arbres qui n'attendent plus que d'être cueillis. Le coût de la vie a aussi une place importante dans les discours. En effet, dans ces espaces paradisiaques entourant le *dayr*, les fidèles racontent que la vie y est bon marché et qu'il est possible d'y acheter de la viande tous les jours.



Figure 3 : L'église du monastère grec orthodoxe de Cherobin au nord du village de S)aydnââ (photo extraite d'un guide touristique sur le village préparé par Basel Allam).

Malgré les divers usages du terme *dayr*, on peut repérer certaines constantes. L'un des traits les plus caractéristiques est qu'il s'agit de lieux si anciens qu'il est impossible pour les fidèles de dater leur origine avec précision⁴⁰. À mes questions sur les périodes d'édification de ces lieux, mes interlocuteurs répondaient invariablement « depuis longtemps » (*men zaman*). Comme pour justifier leur incapacité à dater le lieu,

⁴⁰ Nous verrons plus loin que l'ancienneté du lieu a son importance même quand la partie réellement ancienne et conservée en état est infime.

ils rajoutaient un geste de la main et une mimique du visage, pour faire comprendre à l'étrangère que j'étais que ces lieux sont si anciens que personne ne saurait me dire quand ils avaient été construits.

Le deuxième trait commun à tous ces lieux est qu'ils sont situés en dehors des villes et souvent des villages, en rase campagne, sur le sommet d'une falaise en montagne ou dans le désert.

Ces deux caractères constitutifs du *dayr* (la difficulté à dater sa fondation et sa situation isolée) se combinent et définissent des lieux attestant, pour les chrétiens, à la fois de la présence du christianisme dans la région depuis plusieurs centaines d'années et du génie de leurs ancêtres qui ont construit, il y a très longtemps, des lieux somptueux dont la beauté rayonne encore aujourd'hui sur tout l'espace qui les entoure.

L'édification virtuelle à l'infini dans le temps et le territoire de monastères imaginaires fabriquent *a posteriori* des origines chrétiennes. Cette histoire des origines sans cesse réaffirmées dans les discours tenus au présent a pour but de créer des indices de l'antériorité chrétienne du pays. Dans cette construction historique, on l'a vu, une telle antériorité et une telle origine sont toujours représentées sous la forme d'un monastère (*dayr*) désormais détruit.

Dualité : chrétiens versus musulmans

Selon les chrétiens, ces monastères ont été détruits par des musulmans à l'époque de leur arrivée et de leur installation en Syrie. Ces derniers sont présentés sans que ne soit faite aucune distinction au sujet de leurs différentes appartenances confessionnelles, alors qu'au quotidien (hors du contexte des récits), la particularité religieuse de chacun est toujours précisée. Par là, encore une fois, l'histoire circonstanciée est gommée au profit d'une évocation floue d'événements qui, dès lors, marquent une temporalité anhistorique. Seul le caractère exogène des musulmans par rapport aux chrétiens est donc mis en avant. Ils sont tous décrits comme des étrangers venus occuper par la force un territoire syrien symboliquement réduit aux monastères. Pour s'y installer, ceux-ci auraient donc procédé à la réhabilitation des monastères construits par les chrétiens en des mosquées ou bien ils les auraient simplement détruits pour y bâtir leurs habitations et leurs propres édifices cultuels.

En ne cessant pas de dire la dualité entre christianisme et islam, notamment à travers la référence à leurs réalisations architecturales respectives – « imaginaires » pour les uns et réelles pour les autres – la reconstruction de l’histoire par les chrétiens s’articule fondamentalement autour d’une idée précise : celle de l’antériorité de leur présence sur le territoire syrien.

Les chrétiens étaient présents sur le territoire avant que les musulmans ne s’y installent et bien qu’ils soient désormais en plus grand nombre et présents depuis plusieurs siècles en Syrie, ces derniers sont présentés comme des étrangers par les premiers.

Les chrétiens en Syrie élaborent ainsi, à partir de cette idée maîtresse, leur propre histoire ainsi que celle de la Syrie. De cette façon aussi, ils donnent au territoire qui les entoure et dans lequel, au quotidien, ils se déplacent, un caractère malléable à souhait. En effet, on a vu que dans la recherche et l’interprétation de preuves et d’indices permettant dire qu’il y avait autrefois des monastères dans toute la Syrie, n’importe quel élément peut être érigé en indice de l’ancienne présence d’un monastère et peut ainsi supporter l’affirmation de l’antériorité de la présence chrétienne en Syrie (par rapport à celle de l’islam).

L’affaiblissement et le recul du christianisme dans le pays – qui a entraîné, à partir de l’arrivée des musulmans, une coexistence forcée pour les chrétiens, une certaine servitude et de façon générale, de nouvelles conditions religieuses, politiques et sociales – est seulement évoquée à travers la mise en avant, dans les discours, de la dévastation des monastères par les musulmans, alors décrits comme des étrangers ayant envahi le territoire. Aucune attention n’est en réalité accordée aux modalités historiques elles-mêmes de la situation de domination et à l’expérience chrétienne, en tant que telle, de cette situation. Aujourd’hui, les discours ne retiennent plutôt que la remise en cause conséquente de la présence des chrétiens dans le territoire syrien à cette période.

Suivant la même logique, les habitants du quartier de Bâb Tûmâ ne font absolument pas référence dans leurs discours au passé vécu de la communauté en Syrie, et en particulier aux massacres des habitants du quartier chrétien – où pourtant ils résident – ainsi que sa destruction quasi-totale par le feu en 1860. Toutefois, certaines autorités religieuses, celles des Maronites ainsi que des frères lazaristes catholiques présents dans le quartier depuis plusieurs siècles, organisent chaque année une commémoration pour les prêtres de leurs obédiences respectives torturés et assassinés lors du massacre. Les discours recueillis mentionnent rarement les détails des

affrontements entre chrétiens et musulmans et les persécutions. Si les monastères anciens ne sont pas évoqués, on parle simplement de brimades ou de vols subis par les chrétiens de la part de leurs voisins musulmans.

De la même façon, les personnes originaires du Djabal al-^cArab dans le sud de la Syrie parlent, en prenant toujours pour témoins les personnes âgées qui ont vécu les événements, de la fuite de ces derniers au début du siècle lorsque leurs voisins druzes les attaquèrent et pillèrent leurs maisons. Ce type de récit plus circonstancié actualise et conforte le schème de leurs discours sur l'histoire des chrétiens en Syrie. Il ne s'agit pas exactement ici de faire référence à l'oppression, en tant que telle, infligée par les musulmans de la conquête (ici représentés par les Druzes), mais plutôt de souligner la dualité entre ces derniers et les chrétiens par l'évocation de ces événements plus récents. La conquête est quant à elle évoquée dans des termes plus schématiques : « Les Arabes sont arrivés et ils ont tout anéanti. »⁴¹

Malgré ce que les discours sur les destructions des monastères laissent à première vue entendre, ces derniers, corrélés à l'absence de récits sur des événements dramatiques dont quelques-uns seulement gardent la mémoire, montrent à quel point les chrétiens ne se présentent pas en victimes innocentes de leurs assaillants. Ils préfèrent même ignorer les sombres épisodes historiques du quartier dans lequel vivent certains d'entre eux.

Ils ne participent pas non plus massivement aux commémorations annuelles organisées dans les églises lazariste et maronite pour les victimes des massacres de 1860⁴². En réalité, ils ne parlent pas de ceux qui sont tombés sous les coups des musulmans du temps du *jihad* ou des différents affrontements communautaires dans la région.

Ainsi la Syrie n'est jamais le théâtre de leurs assassinats par les musulmans, tout au plus de leur fuite, dans le cas de ceux du Djabal al-^cArab.

Ce genre de paroles murmurées par peur des oreilles indiscrètes et recueillies dans la plus stricte intimité de la cuisine ou du salon d'une maison donne parfois lieu à d'autres discours centrés, cette fois, sur les inquiétudes des chrétiens quant à leur

⁴¹ C'est par leur origine ethnique qu'ils sont souvent désignés par les chrétiens. Par là, ces derniers désignent les habitants originaires du Golfe. C'est également par le terme d'Arabe que sont désignés les Bédouins dans la région. Pourtant, la majeure partie des chrétiens en Syrie (hormis les Arméniens) se considèrent aussi comme des Arabes.

⁴² De fait, comme en témoigne la plupart de mes entretiens avec les habitants de Bâb Tûmâ, la plupart d'entre eux ignore même à quel épisode historique renvoie cette commémoration. D'autres encore nient purement et simplement la véracité de celui-ci.

présence future en Syrie. Selon la plupart de mes interlocuteurs, si ce n'était le régime d'Asad, les musulmans auraient pour ambition première de les faire disparaître. Pour exprimer cette idée, ils ne parlent jamais d'assassinats ou de massacres. Ils emploient une autre image : sans tarder, les musulmans – et les premiers d'entre eux seraient leurs propres voisins – « les mangeraient sans sel ». Les chrétiens considèrent donc que le régime est capable de les protéger des musulmans et qu'ils lui doivent leur actuelle position. Du point de vue de la construction interne de la communauté, l'affirmation de leur légitimité requiert la référence à un passé lointain et l'affirmation de leur antériorité sur le territoire. Cependant, dans sa dimension de minorité, la communauté chrétienne est dans l'impossibilité d'imposer ce point de vue et en est bien consciente. Selon elle, sa sauvegarde n'est ainsi garantie que par le pouvoir politique actuel, dont on verra plus loin qu'il tolère et contribue donc à asseoir cette idée d'une antériorité chrétienne sur le territoire. Cette position du pouvoir et le soutien qu'il apporte à la communauté chrétienne peuvent sembler surprenants, tant cette dernière est minoritaire. C'est pourtant cela qui la motive puisque cette petite minorité ne représente d'une part aucun danger pour le pouvoir mais est également d'autre part susceptible de lui apporter en retour une légitimité supplémentaire d'un point de vue idéologique. En effet, cette stratégie du pouvoir permet de se faire des chrétiens des alliés et s'explique par la position historique de la première Église du pays vis-à-vis du nationalisme arabe (*cf.* chap. II). D'autre part, elle renvoie à la convergence entre le discours historiographique national et les discours chrétiens, largement repris par les prélats comme nous le verrons, relatifs à l'idée d'une « Syrie intemporelle ». Par un effet de miroir, ces deux discours se légitiment alors mutuellement. En dernière instance, de forts enjeux idéologiques président donc à cette stratégie d'alliance, dont la population chrétienne ne cesse de souligner les avantages qu'elle lui procure. Grâce à Asad, ils ne peuvent pour l'instant être « avalés » par les musulmans.

Dans les différents récits des chrétiens, la population syrienne est donc envisagée, à la fois dans le passé et dans le présent, dans sa bipolarité la plus stricte, avec d'un côté les chrétiens et de l'autre les musulmans. Le rôle de ces derniers dans la disparition des monastères et des communautés monastiques est bien identifié. Les chrétiens les tiennent pour responsables de la destruction des monastères ou de leur transformation en lieux de culte islamiques et en villages musulmans. L'histoire n'est

donc pas apaisée, au contraire elle est toujours le lieu des oppositions religieuses. Les récits des chrétiens à ce sujet en témoignent.

Depuis la terrasse du monastère syriaque catholique de Saint-Moïse surplombant une partie du désert syrien situé à une dizaine de kilomètres de la ville de Nabak et une centaine de kilomètres au nord de Damas, une femme d'une soixantaine d'années, originaire de la région de Lattaquié, montre du regard le désert qui nous entoure et me dit ceci : « Avant tout le monde était chrétien. Tous les musulmans que tu rencontres étaient des chrétiens mais ça, ils ne le disent jamais, ou pire encore ils ne le savent même pas [elle rit]. C'est pas grave, c'est mieux qu'ils nous laissent vivre comme on le veut [d'un ton hésitant, elle poursuit] car on n'est pas comme eux. Je ne devrais pas dire ça, on est dans un monastère, c'est la maison de Dieu [...]. Dans toute la Syrie, il n'y avait que des chrétiens et des monastères, il y avait beaucoup de monastères. Ici et dans ma région aussi il y en avait beaucoup, mais maintenant il n'y en a plus. Avant c'était très beau, c'était le paradis. Maintenant il y en a quelques-uns seulement ».

En désignant un groupe de femmes voilées qui entreprend l'ascension au monastère et que l'on peut observer depuis la terrasse, la femme reprend : « Regarde ces femmes voilées, elles viennent ici au monastère [...] elles viennent passer le temps, regarder le paysage [...]. Tu sais, ce sont les musulmans qui ont détruit les monastères, ils en ont fait des mosquées et maintenant ils viennent. Moi, c'est la première fois que je viens dans ce monastère [...]. Des voisins qui sont venus ici m'en ont parlé, ils m'ont dit que c'était très beau et très calme [...]. Tous les mois, et parfois pendant plusieurs jours, je vais dans un monastère près de chez moi. C'est très beau [...] c'est assez différent, c'est plus confortable, ici il n'y a pas beaucoup de confort. »

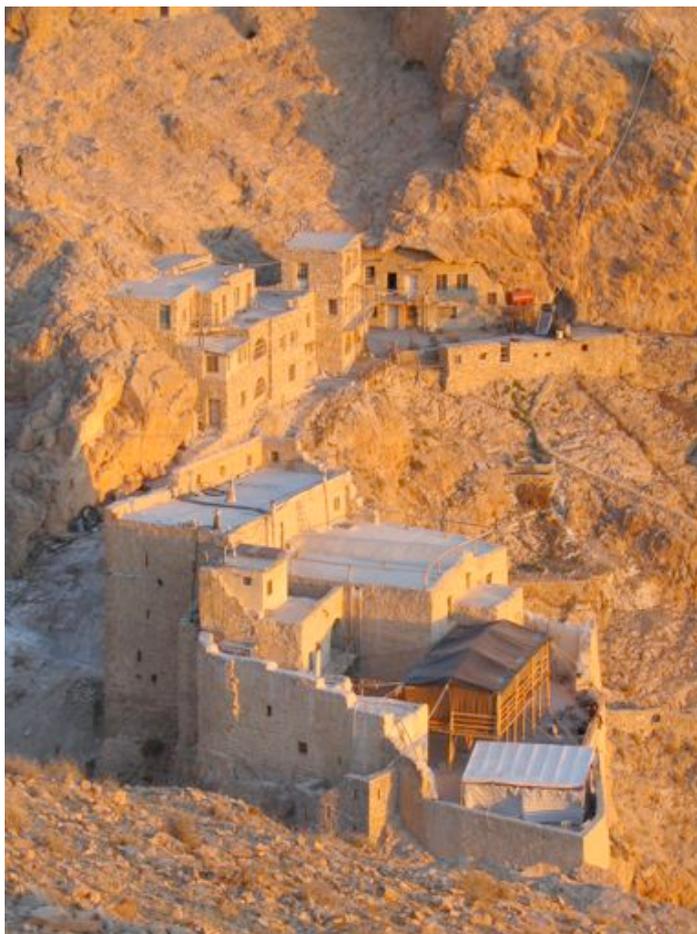


Figure 4 : Monastère de Saint-Moïse-l'Abyssin près de la ville de Nabak (A.Poujeau, août 2004).

Au travers de ces discours, il est clairement signifié que les chrétiens sont les véritables autochtones, tandis que les musulmans, bien qu'ils soient désormais en plus grand nombre et présents depuis plusieurs siècles en Syrie, continuent d'être considérés comme des étrangers. L'autochtonie n'est donc pas l'attribut de la majorité de la population. Au contraire, elle est le fait de l'une de ses minorités non musulmane, en l'occurrence chrétienne.

En réalité, dans les récits, l'autochtonie des chrétiens n'est pas seulement pensée dans le rapport de ces derniers au territoire syrien. En effet, elle est avant tout appréhendée comme une appartenance au christianisme, alors définie comme la religion des Syriens d'origine. D'où l'amalgame discursif, parfois déroutant, entre « étrangers venus envahir le territoire syrien » (et ayant détruit les monastères des chrétiens) et « chrétiens convertis à l'islam ». De cette manière, les interlocuteurs expriment l'idée que l'autochtonie procède essentiellement de l'appartenance au christianisme. La conversion à l'islam déchoit quiconque de cette autochtonie conçue de façon si particulière, que l'on peut qualifier en un certain sens de restrictive et exclusive. Aux

yeux des chrétiens, le converti à l'islam est dès lors considéré comme un étranger. Et ceci, non seulement en termes d'appartenance religieuse mais aussi de filiation à la Syrie « anhistorique », cette Syrie hors du temps dans laquelle les monastères des chrétiens recouvraient tout le territoire.

Ainsi, l'autochtonie des chrétiens est pensée dans son rapport à la chrétienté autant que dans son rapport au territoire lui-même. L'autochtonie est le reflet de la fidèle appartenance des chrétiens à l'histoire syrienne et au christianisme vu comme la première religion des Syriens. Dans le cadre des récits recueillis, elle est scellée dans ce que je choisis d'appeler une « Syrie mythique » primordialement caractérisée par ses monastères. Ces derniers sont donc d'une part une métaphore permettant d'évoquer l'histoire d'une « Syrie mythique » dans laquelle prend source la République arabe syrienne actuelle et, d'autre part, un biais permettant d'affirmer l'autochtonie des chrétiens contre l'origine exogène des musulmans. Les monastères sont donc aux yeux des chrétiens l'expression la plus forte de l'origine chrétienne du pays. Il ne s'agit pas seulement d'une question de territoire.

On a vu que la multitude des récits contant l'arrivée des musulmans en Syrie et les modalités de leur installation présentée comme « superposée » à celle des chrétiens – l'un n'absorbant pas l'autre – contrebalance le silence qui entoure les modalités des anciennes édifications de ses nombreux monastères à travers toute la Syrie. L'absence de récit, même imaginé, sur l'histoire des monastères eux-mêmes et sur leur fondation signifie que, dans le fond, ceux-ci sont conçus comme ayant donc toujours été là, presque comme n'importe quel élément naturel du paysage directement créé par Dieu. En un certain sens, les lieux de culte et, implicitement, les ascètes qui les occupaient, sont présentés comme étant aux origines du territoire. Un renversement s'opère : c'est comme si, pour ainsi dire, le territoire syrien s'était façonné par les monastères et par le monachisme. Cette représentation si particulière de l'espace territorial syrien ne renvoie pas au fait que les monastères chrétiens sont ancrés dans le sol syrien mais que, de la même manière que l'on pourrait dire que des chaînes montagneuses, le désert, les fleuves et la steppe forment la Syrie, indique métaphoriquement que les monastères formèrent, et sont donc à l'origine, le territoire syrien.

Ainsi, plus que les marques d'une appartenance religieuse particulière des occupants d'une Syrie mythique, les monastères sont ainsi envisagés comme des édifices dont la seule évocation cristallise l'autochtonie chrétienne, les origines du

territoire ou encore le territoire des origines et les preuves de l'antériorité chrétienne de celui-ci.

Envisager qu'un territoire puisse trouver ses origines ou ses fondements primordiaux dans des édifices culturels, des monastères chrétiens, peut paraître étonnant. Pourtant, c'est bien ainsi que les chrétiens en Syrie élaborent leur propre histoire et, par là, la propre représentation qu'ils ont d'eux-mêmes et de l'histoire. De cette même manière, ils donnent au paysage qui les entoure et qu'ils sillonnent au quotidien, un caractère malléable à souhait. Au fur et à mesure des parcours pèlerins des fidèles à travers le pays et des discours tenus lors de ceux-ci, des représentations collectives spécifiques sur le passé de la communauté se façonnent. Celles-ci font naître des monastères anciens dans tout l'espace syrien dont seuls les chrétiens perçoivent les traces. Les monastères et le territoire communautaire qui se dessinent à travers ces discours ne prennent formes que dans l'énonciation. Ainsi, ils n'ont de sens que pour ceux qui les évoquent, qui leur donnent corps dans les mises en récit de l'histoire mythique et pour ceux qui les écoutent et adhèrent à cette histoire, acquiesçant soit par un hochement de tête, en silence, soit par un soupir indiquant le regret de cet âge d'or du monachisme. En réalité, ce type de discours sur le passé, sans être complètement communautaire, n'a pas vocation à être diffusé à l'extérieur de la communauté, tout au moins pas sous cette forme. Il est la pierre angulaire de la reconstruction de l'histoire syrienne par les chrétiens et s'inscrit, au moins partiellement, dans l'historiographie nationale.

Une telle représentation du passé revendique l'antériorité chrétienne du territoire par rapport à l'islam et aux conquêtes musulmanes. Cette antériorité prime sur tous les événements historiques qui suivent. Une telle vision de l'histoire permet aux chrétiens d'inscrire leur existence dans le présent. En effet, revendiquer l'antériorité de la présence chrétienne sur celle de l'islam et substituer à la réalité du marquage musulman du territoire les images de monastères disparus revient à façonner une histoire dans laquelle les chrétiens sont, sinon des vainqueurs, tout au moins des résistants. Les récits relatifs à un territoire anciennement recouvert de monastères réactualisent quotidiennement cette vision : les monastères disparus sans cesse évoqués dans les récits constituent en ce sens une métaphore dynamique de la pérennité de leur présence. En effet, les chrétiens, dans leurs discours et dans leur usage du territoire, continuent de résister à l'islamisation.

Ces discours ne sont d'ailleurs pas le seul fait de la masse des chrétiens mais aussi de leurs prélats. En 1984, le patriarche grec orthodoxe *d'Antioche et de tout l'Orient* Ignace IV Hazim, toujours en fonction actuellement, affirmait ainsi au journal damascène *al-jûmhûriya* que « le monde arabe n'est pas musulman, les leaders des pays arabes sont musulmans mais parmi eux il y a des chrétiens [...]. J'ai déjà fait remarquer dans le passé que les musulmans sont des invités, pour nous les chrétiens. Dieu nous a placés dans cette partie du monde pour y rester et nous y resterons »⁴³.

De la part d'un chef religieux, une telle déclaration peut paraître violente. Plus encore, on peut s'étonner de la liberté de parole dont elle témoigne (nous sommes à l'époque de Hafez al-Asad), d'autant que cette interview est parue dans un journal officiel syrien. Cette déclaration mérite que l'on s'y arrête quelques instants.

En réalité, le patriarche grec orthodoxe converge ici d'une certaine façon avec le discours historique national élaboré par le pouvoir et fondé sur une certaine dévalorisation de l'islam. Malgré tout, à contre-courant du discours du pouvoir, il souligne les oppositions communautaires et ne va pas dans le sens de l'apaisement et du gommage des identités religieuses. L'élément qui l'autorise en fait à cette virulence assez surprenante dans le contexte syrien renvoie à l'histoire et à la position de la communauté grecque orthodoxe dans une histoire récente : celle-ci n'a en effet cessé de mettre en relief depuis le début du XXe siècle son caractère profondément arabe et, par là, son appartenance, comme les musulmans, au peuple syrien ou au peuple arabe. Comme on l'a vu avec S. Valter (2002), syrianité et arabité sont deux notions identitaires très importantes interchangeable dans le discours historique officiel.

Si la construction de la communauté chrétienne repose donc en partie sur la revendication de son antériorité et de sa légitimité sur le territoire syrien, elle ne peut s'en contenter et ne peut fonder sur cela ses rapports avec le reste de la population contemporaine. Sa construction vis-à-vis de l'extérieur implique également une certaine position politique.

Nous allons donc maintenant revenir sur l'histoire et l'implication de l'Église grecque orthodoxe, pilier de la communauté chrétienne⁴⁴, dans le Nationalisme arabe, engagement qui constitue encore aujourd'hui une sorte d'allégeance au pouvoir en

⁴³ Rapporté par Proche Orient chrétien (Jérusalem) 1985, p 381-384.

⁴⁴ Rappelons que celle-ci est en effet la plus importante et rassemble plus de deux-tiers des chrétiens syriens.

place, lui-même héritier du Nationalisme arabe (c'est tout au moins ainsi que ce dernier se définit).

Chapitre II

Pouvoir politique, Églises et construction de la communauté chrétienne

L'Église grecque orthodoxe est aujourd'hui, d'un point de vue politique, l'Église la plus importante de Syrie. Cela n'a pourtant pas toujours été le cas. Cette dernière était même au début du XXe siècle l'une des plus faibles de la région. En réalité, la renaissance de cette Église – qui connaît, depuis les années 1950 un renouveau spirituel – est le fruit d'un positionnement politique particulier par lequel, dès le début du XXe siècle et le commencement du Nationalisme arabe, elle se revendiqua comme étant, avant tout, une Église arabe. Ce positionnement politique de la première heure lui permet d'être aujourd'hui proche et en accord avec l'idée d'arabité de nation syrienne qui, comme on l'a vu dans le chapitre précédent, sous-tend, en partie, la construction particulière de l'histoire nationale voulue par le pouvoir alaouite.

1. La renaissance de l'Église grecque orthodoxe d'Antioche et de tout l'Orient

Dès le début du XXe siècle, l'Église grecque orthodoxe *d'Antioche et de tout l'Orient* fut en effet un véritable supporter du panarabisme, idéologie politique construite à la même époque en réaction aux diverses dominations étrangères sur la région, celle de l'Empire Ottoman d'abord, puis celles des mandats français et anglais. Le panarabisme se fonde sur l'idée que quiconque vivant sur un territoire culturellement arabe et parlant la langue arabe est *de facto* un membre de la Grande Nation arabe, les appartenances religieuses, régionales et tribales de cette population plurielle étant ainsi neutralisées par cette « arabité » plus englobante. Durant toute la première moitié du XXe siècle, l'idée d'une unité panarabique de la population de la région donna naissance à divers partis politiques nationalistes comme le parti ????? de Nasser en Égypte ou le parti Baas en Irak et en Syrie. Depuis 1963, ce dernier est à la tête de la Syrie. Divers présidents appartenant à ce parti se sont succédés à la suite de coups d'état. En novembre 1970, à la suite du dernier coup d'état de l'histoire syrienne, c'est Hafez al-Asad qui a dirigé sans partage le pays jusqu'à sa mort en 2000. Son fils Bashar a alors pris la tête du pays.

Malgré ses tendances autoritaires, le pouvoir baassiste a toujours établi des relations différenciées avec les différents groupes religieux qui composent la population. Ses relations avec l'Église grecque orthodoxe, du fait de son positionnement politique panarabiste depuis le début du XXe siècle, sont tout à fait spécifiques. Le pouvoir syrien a très tôt favorisé l'Église grecque orthodoxe à acquérir des terres par l'intermédiaire du ministère des *waqf(s)* lui permettant alors de renforcer son ancrage dans le territoire par le biais de la construction de monastères et contribuant par là à la renaissance de celle-ci tant sur le plan symbolique que sur le plan économique, comme nous le verrons plus tard. Le pouvoir a ainsi d'emblée accordé son soutien aux constructions et aux rénovations de ces lieux de culte particuliers en vendant à cette Église les matériaux de construction nécessaires à leurs constructions aux prix pratiqués pour les projets gouvernementaux.

Pour comprendre la spécificité de ces liens et ensuite aborder cette histoire plus récente, il est d'abord nécessaire d'évoquer à grands traits l'histoire de l'Église depuis la moitié du XVIIe siècle. Ce détour rapide par l'histoire permettra, dans un deuxième

temps, de comprendre les formes de la renaissance de l'Église grecque orthodoxe, renaissance spirituelle et monastique, ainsi que de saisir la dimension structurante du monachisme au sein de cette dernière.

Évolution de l'Église grecque orthodoxe d'Antioche au XXe siècle

En construisant des monastères et en y favorisant l'installation de communautés monastiques, l'Église grecque orthodoxe d'Antioche démontre, quant à elle, à quel point aujourd'hui, elle est bien intégrée dans l'environnement politique et social syrien. Ceci n'a pas toujours été le cas, il s'agit d'un phénomène relativement récent en rapport étroit avec son positionnement politique panarabiste initié dès le début du XXe siècle.

Si l'on revient en arrière, alors que les autorités ottomanes se sont toujours méfiés des Catholiques latins en raison de leurs liens naturels avec Rome et avec l'Occident, elles ont d'emblée entretenu des relations politiques avec l'Église grecque orthodoxe. Dès le XVe siècle, cette dernière fut considérée par la Sublime Porte comme l'un des seuls véritables interlocuteurs politiques en tant que représentante des chrétiens de la région. Cependant, dès la seconde moitié du XVIIe siècle et l'arrivée massive au Proche-Orient des missionnaires catholiques latins, l'Église grecque orthodoxe commença à perdre de son importance et de son influence dans la région. En effet, d'un côté, les ambitions dominatrices de l'Occident sur les chrétiens de la région incarnées par leur prosélytisme et, d'un autre côté, les ambitions du patriarche grec orthodoxe de Constantinople qui depuis longtemps souhaitait dominer le patriarche grec orthodoxe d'Antioche et sa communauté contribuèrent à cette affaiblissement. L'Église grecque orthodoxe d'Antioche se retrouva prise dans un étau duquel elle mit plusieurs siècles à définitivement se dégager.

Au fil du temps, le passage à l'uniatisme de nombreux religieux⁴⁵ (prêtres, évêques et même un patriarche) ainsi que l'émergence de la nouvelle Église grecque catholique – bien que celle-ci n'ait pas été légalement reconnue par l'Empire ottoman – affaiblirent plus encore l'Église grecque orthodoxe d'Antioche qui se retrouva dans une situation politique et économique difficile. Elle fut alors obligée de chercher du soutien du côté du patriarcat grec orthodoxe de Constantinople alors même que l'objectif de ce

⁴⁵ L'uniatisme renvoie au passage de dévots et religieux orthodoxes au catholicisme sous l'influence des actions des missionnaires au Proche-Orient. Les Églises uniates rejettent la théologie orthodoxe mais ont cependant conservé leur rite, par exemple byzantin pour l'Église grecque catholique.

dernier, qui était de dominer totalement l'Église d'Antioche afin d'étendre son influence au cœur du monde arabe, était bien connu de celle-ci.

Un peu plus tard, en 1771, avec le traité de Koutchouk-Kaïnardji, les Ottomans autorisèrent la Russie à exercer un droit de protection sur les sujets chrétiens orthodoxes de l'Empire. Ainsi jusqu'en 1837, Saint-Pétersbourg bénéficiait au sein même de l'Empire ottoman – grâce à l'influence et la domination qu'elle pouvait exercer sur un grand nombre de chrétiens de l'Empire (sauf les Arméniens, les Syriaques et les Maronites) – d'une meilleure position que les Occidentaux et leurs missionnaires.

Néanmoins, les ambitions dominatrices et conquérantes de l'Empire russe sur l'Empire Ottoman poussèrent la Sublime Porte à diminuer considérablement les droits et les pouvoirs des divers patriarches grecs orthodoxes de la région, celui de Constantinople, de Damas et de Jérusalem. Les oppositions entre l'Église russe orthodoxe et le patriarcat de Constantinople ne firent qu'affaiblir davantage l'Église grecque orthodoxe d'Antioche (ainsi que celle de Jérusalem). En réalité, l'Église russe orthodoxe souhaitait devenir la principale autorité orthodoxe dans cette région et éliminer pour cela le patriarcat de Constantinople. Ainsi, elle tenta d'attiser le ressentiment chez la communauté grecque orthodoxe envers leurs prélats, à l'époque, forcément hellènes (et donc étrangers parmi la communauté arabe). Finalement, en 1898, l'Église grecque orthodoxe obtint gain de cause auprès du patriarcat de Constantinople et un Syrien, Melece Doumani, fut nommé patriarche *d'Antioche et de tout l'Orient* (ce fut le premier arabe à accéder à cette position). Tout le clergé grec orthodoxe d'Antioche fut arabisé contrairement aux autres patriarchats grecs orthodoxes (de Jérusalem et d'Alexandrie) hellènes. L'Église d'Antioche se trouvait donc de plus en plus isolée, même parmi ses coreligionnaires des régions voisines.

Lorsque les Européens obtinrent enfin des Ottomans le droit de protection sur les Catholiques (y compris les Uniates) et les Protestants de l'Empire, l'Église grecque orthodoxe se trouva alors encore plus affaiblie du point de vue économique et politique. À la même époque, le passage à l'uniatisme de Grecs orthodoxes se fit encore plus massif : ce sont parfois des villages entiers qui se convertirent. En Syrie, certaines régions devinrent grecques catholiques, notamment dans la région du Djabal al-^cArab (dans le sud) et dans la région d'Alep. En effet, les missionnaires catholiques avaient

mis en place un système éducatif performant et très attractif et œuvraient également du point de vue social⁴⁶.

La solide formation du clergé catholique et protestant creusait par ailleurs un fossé encore plus grand avec le clergé grec orthodoxe qui ne bénéficiait, quant à lui, d'aucune formation dans des séminaires. L'Église grecque orthodoxe ne comptait pas un clergé réellement compétent, capable de rivaliser avec les missionnaires occidentaux.

C'est finalement grâce à Gregorious Haddad (1859-1928) que la situation de l'Église commença à changer et qu'elle put progressivement tenter de reprendre un rôle sur la scène nationale. En effet, en 1917, la révolution russe avait marqué la fin du soutien de l'Église russe orthodoxe à l'Église d'Antioche. Alors définitivement isolée, cette dernière s'engagea dans une voie originale. Gregorious Haddad, nommé patriarche de l'Église en 1907 donna effectivement une couleur politique nationaliste arabe à l'Église. Il soutint ainsi la création du Royaume arabe de Faysal⁴⁷, rejetant le Mandat français sur la région et s'opposant à lui. En 1920, après la défaite de l'émir Faysal contre les troupes françaises à H)an Maysalûn, manifestant un soutien sans faille à l'émir qui partait en exil, Gregorious Haddad se rendit ainsi sur le quai de la gare à Damas pour le saluer une dernière fois. Il s'agissait là d'un acte symbolique très fort et il fut le seul dignitaire chrétien à le faire, signifiant par là que lui-même, son Église et toute sa communauté reconnaissaient appartenir, avant tout, à une nation arabe devant être unie autour d'un État arabe et gouverné par des Arabes. Pendant ce temps, les autres Églises s'étaient au contraire rangées du côté du Général Gouraud et de la partition française de l'espace géographique libanais et syrien⁴⁸.

⁴⁶ Ainsi, une des plus grandes universités de la région fut créée à Beyrouth par les Jésuites en 1831 (université Saint-Joseph). Les Protestants non plus ne restèrent pas en marge et créèrent le Syrian Protestant College (l'actuelle université américaine de Beyrouth). En Syrie, les missionnaires catholiques et protestants fondèrent des écoles élémentaires et supérieures à Alep et à Damas où des enfants d'ailleurs issus de toutes les communautés religieuses étaient accueillis. Ils créèrent aussi des orphelinats, des hôpitaux et diverses organisations de charité.

⁴⁷ Faysal était le fils du chérif de la Mecque. En 1918, il entra à Damas avec Lawrence et le 6 janvier 1920, à la suite d'accord avec Clémenceau, il fonda le Royaume arabe de Syrie pour une très courte période. En effet, le 24 juillet 1920, les troupes chérifiennes furent défaites par les troupes françaises lors de la bataille de H)an Maysalûn. Ce fut la fin du Royaume en Syrie. L'émir Faysal fut proclamé roi à Bagdad le 23 août 1921.

⁴⁸ À cette période les premiers théoriciens des grandes formations politiques arabes étaient d'ailleurs tous grecs orthodoxes. La restauration de la Grande nation arabe une et indivisible s'inscrivit ainsi au fondement du Parti Populaire syrien (PPS), du Baas, du parti communiste libanais, du mouvement des nationalistes arabes dont sont issus les deux fronts les plus durs de la résistance palestinienne (FPLP et FDPLP). Certaines sources historiques datent la naissance de l'idéologie politique du Baas en 1933 à

Par cette position, le patriarche, à l'inverse, affirmait le profond enracinement de son Église dans le monde arabe, justifiant ainsi sa défense et son soutien au Panarabisme. À l'époque, il fut le seul représentant d'une Église à s'opposer de cette façon aux autorités mandataires françaises. Les autres Églises avaient, quant à elles, choisi de tenter de tirer profit de la présence occidentale chrétienne dans cette région jusqu'alors dominée par des musulmans et en dernier, pendant plus de quatre siècles, par les Ottomans.

Tout comme son engagement dans le Nationalisme arabe, l'intérêt que portait le patriarche de l'Église grecque orthodoxe à la culture islamique était bien connu de tous et fit rapidement de lui une figure très populaire dans la communauté musulmane. Après sa mort il fut même surnommé le « patriarche des musulmans ».

Le système des *millet*⁴⁹, qui empêchait les communautés chrétiennes de jouer un véritable rôle politique fut aboli dès la chute de l'Empire. Profitant de ce changement, le clergé grec orthodoxe, par le biais de son patriarche, commença à prendre part à la lutte politique.

En ce début de XXe siècle, tout en soutenant la lutte pour l'émergence dans la région de la Grande Nation arabe et en se posant du côté des Arabistes contre les Occidentaux, l'Église était pourtant trop faible pour s'ériger en véritable leader du Nationalisme arabe.

Une cinquantaine d'années plus tard, son positionnement arabiste de la première heure a en revanche avantagé l'Église grecque orthodoxe dans ses relations avec le pouvoir syrien au regard de toutes les autres Églises présentes en Syrie. Le paysage ecclésiastique est en effet complexe. Toutes les Églises ne forment pas un bloc monolithique et les relations de chacune d'entre elles avec le pouvoir varient considérablement.

Antioche et l'attribuent alors à Zaki Arsouz (professeur de philosophie). D'autres la datent en 1940-44 à Damas et l'attribuent à Michel Aflak (professeur d'histoire) et Salah Bitar (professeur de sciences).

⁴⁹ Les non-musulmans avaient le statut de « *dhimmis* » (c'est-à-dire qu'ils étaient considérés comme des « protégés » des musulmans). Ce système social soumettait tous les membres des différentes communautés religieuses à l'autorité de leur propre chef religieux qui lui seul établissait des liens avec le pouvoir (Braude et Lewis, 1982).

Églises et pouvoir politique

Comme on l'a vu plus haut, depuis novembre 1970 le pouvoir en place est détenu et exercé par un groupe restreint de dirigeants appartenant tous au même parti politique (le Baas). Dans ce cadre, il est indubitable que le rôle politique exercé par les évêques et les patriarches ne s'exerce pas au même niveau que les plus proches membres de l'appareil d'État, ni même à partir d'un point de vue politique général en opposition radicale au pouvoir en place. Sans conteste, la marge de manœuvre politique laissée par le pouvoir officiel est étroite. Toutefois, certaines Églises exercent avec plus ou moins de force, de finesse, de visibilité et d'efficacité un rôle sur l'échiquier politique national.

Toutes ces Églises comptent sous leur juridiction spirituelle des fidèles répartis entre la Syrie et le Liban. Cependant, elles paraissent bien plus profondément ancrées dans l'histoire et la contemporanéité syrienne que libanaise. En effet, au Liban, l'Église maronite occupe une place hégémonique telle qu'il ne reste que peu de place aux autres Églises pour que celles-ci se positionnent d'un point de vue historique, sociologique et politique respectif au sein de ce pays⁵⁰. En revanche, le territoire syrien est moins marqué par une Église en particulier. Cela permet à certaines d'entre elles – les plus importantes – de se désengager de l'échiquier politique purement libanais (même si la Syrie n'en est jamais très loin) afin de se forger une position politique particulière en Syrie. Celle-ci se construit cette fois entre des acteurs bien précis : les évêques, les patriarches et les hauts militaires et dignitaires du régime.

Comme on l'a vu plus haut, c'est dans le quartier damascène de Bâb Tûmâ que sont présentes les différentes autorités ecclésiastiques. Ce quartier est un haut lieu du pouvoir religieux chrétien en Syrie. Rappelons qu'on y trouve trois sièges patriarcaux⁵¹,

⁵⁰ En effet, la présence des Maronites dans les montagnes libanaises qui remonte au VII^e siècle. De plus, l'Église maronite est intimement liée à la création du Liban moderne depuis la *mutasarrifiyah* (district ottoman sous l'autorité d'un émir). Enfin, le nombre écrasant de ses fidèles par rapport aux autres Églises est tel qu'il lui assigne une plus grande légitimité de fait au sein du jeu politique libanais.

⁵¹ Les patriarcats sont des autorités extra territoriales et supra nationales qui jouissent d'un droit administratif général sur tout ce qui existe dans les zones du Siège en matière de couvents, d'églises, de *waqf(s)* (biens inaliénables), d'institutions de bienfaisance et de comité communaux. Pour marquer leur droit de contrôle effectif sur les ordres religieux, les divers établissements et leurs caisses, les patriarches doivent en principe visiter tous les cinq ans au moins chacun des diocèses de leur juridiction, s'y enquérir de la situation de leurs communautés respectives, y donner toutes directives et faire toutes observations nécessaires à la bonne marche des affaires.

un vicariat patriarcal ainsi qu'un exarchat patriarcal, tous divisés par leurs appartenances à telle ou telle confession, par leurs fonctions et par leurs divers rapports avec le pouvoir politique de Damas.

L'Église maronite qui possède un vicariat à Bâb Tûmâ et qui rassemble quelque 33 000 fidèles à travers toute la Syrie dépend du siège patriarcal installé au Liban où est établie la plus grande communauté de maronites. Depuis le Liban, le patriarche ne cesse de diffuser des messages hostiles au pouvoir de Damas. Pendant longtemps, il dénonça régulièrement la présence militaire syrienne au Liban depuis 1976, maintenue après la fin de la guerre pendant 15 ans. Ainsi, l'Église maronite occupe une délicate position en Syrie même si les prêtres ne se risquent pas à relayer le message du patriarche lors de leurs prêches et misent sur la prudence. Pendant la guerre du Liban (1975-1990), les prêtres maronites se gardaient ainsi de manifester le moindre soutien à leurs coreligionnaires, opposés dans certains événements à l'armée syrienne.

D'autres Églises, moins prises dans les conflits politiques, affichent des positions plus confortables et d'autres intérêts. C'est le cas de l'Église syriaque orthodoxe qui installa son Patriarcat à Bâb Tûmâ en 1958. L'Église tente, depuis quelques années, de reconquérir les richesses foncières. Ainsi, elle a fait relativement récemment l'acquisition de terres à trente kilomètres au nord de Damas, dans le village de S)aydnâyâ, où elle a ainsi fait construire une seconde résidence patriarcale, une cathédrale, un couvent de religieuses, divers équipements sociaux et un séminaire pour les Syriaques orthodoxes (le second de la région). Le patriarche est réputé pour son « verbe haut » et bénéficie apparemment d'un appui politique – incomparable toutefois avec celui de l'Église grecque orthodoxe – qui lui permet, non seulement, d'asseoir son prestige par l'acquisition de nouvelles terres, mais aussi, de le développer en créant un séminaire au rayonnement régional. L'Église comprend douze diocèses dont quatre en Syrie, trois en Irak, un au Liban, à Jérusalem, en Égypte, en Turquie et aux États-Unis.

L'Église grecque catholique, dont le Patriarche réside six mois de l'année à Bâb Tûmâ et passe le reste de l'année au Liban où est aussi établie une importante communauté, occupe une position particulière. Ainsi, elle est d'emblée moins sous l'emprise, nous allons le voir, du pouvoir syrien que l'Église grecque orthodoxe.

Par opposition, l'Église arménienne catholique a fait énormément de concessions au pouvoir syrien. Ainsi, lorsqu'en 1975 toutes les écoles chrétiennes fermaient leurs portes plutôt que d'accepter la nationalisation de leurs écoles, l'imposition d'un programme religieux élaboré par le gouvernement et surtout d'un directeur laïque, elle préféra se soumettre à ces conditions et a ainsi continué à améliorer son programme d'enseignement. L'Église arménienne catholique forte de 25 000 fidèles est donc aujourd'hui à la tête d'un réseau d'enseignement prestigieux qui accueille des élèves issus de toutes les religions. Le patriarcat est installé à Beyrouth mais un nouvel exarchat patriarcal a été construit à Bâb Tûmâ au début des années 1980. Les Arméniens catholiques montrent ainsi une richesse plus grande qu'auparavant.

Bien que n'ayant pas à Damas des institutions avec un pouvoir fort, toutes les autres Églises uniates bénéficient de l'appui non négligeable du Vatican. L'Église assyrienne et l'Église arménienne apostolique sont, quant à elles, les moins bien loties, avec pour la première, un patriarcat beyrouthin très faible, quasi-symbolique et pour la seconde un patriarcat divisé en deux branches : les uns disent relever de celui d'Etchmiadzine et les autres de celui de Sis à Antélias au Liban. Cependant, plus que toutes les autres Églises divisées par l'uniatisme, les Églises arméniennes catholique et apostolique entretiennent un dialogue étroit entre elles bénéfique à la partie apostolique qui, malgré sa plus grande communauté, demeure la plus faible en Syrie.

Restent les catholiques romains et les Protestants qui dépendent directement des autorités ecclésiastiques occidentales. Proportionnellement à leur nombre, les Protestants sont très riches. Ils bénéficient de l'aide financière de leurs homologues religieux américains et britanniques. Cependant, l'Église protestante n'existe pas en tant que telle, car elle se divise en douze branches qui n'entretiennent que de faibles relations entre elles⁵². Les Protestants mènent une action de type missionnaire avec conversion à la clé qui les différencie radicalement de toutes les autres Églises et plus précisément de l'autre Église occidentale, l'Église catholique romaine.

⁵² Il s'agit du Synode évangélique national du Liban et de Syrie, de l'union des Églises évangéliques arméniennes du Proche-Orient, de l'Église évangélique nationale de Beyrouth, de la Convention libanaise évangélique baptiste, de l'Église épiscopale arabe de Jordanie, de l'Église adventiste du Septième Jour, de l'Église de Dieu, de l'Église du Nazaréen, de la Société des Amis, de la Convention des Assemblées des Frères, de l'Église de l'Alliance chrétienne et de l'Église de Damas.

Cette dernière se refuse à convertir des chrétiens d'autres confessions depuis maintenant de nombreuses années. Ces paroisses catholiques latines qui relèvent toutes de l'autorité de Rome ont un statut très particulier : elles se différencient non seulement des autres paroisses par leurs richesses, mais elles présentent aussi des intérêts pour la population qu'aucune autre Église uniate ou orthodoxe ne peut fournir. En fréquentant des institutions ecclésiastiques étrangères catholiques latines, la population peut bénéficier des liens presque naturels qu'ont ces religieux occidentaux et syriens, avec, d'une part, l'Occident et, d'autre part, les occidentaux qui vivent à Damas. En effet, ceux-ci se tournent spontanément vers les institutions occidentales susceptibles de leur rendre toutes sortes de services grâce à leurs liens avec les Damascènes.

Par sa position arabiste fortement revendiquée, depuis le début du XXe siècle, c'est l'Église grecque orthodoxe, « la plus arabe des Églises », qui entretient les meilleures relations avec le pouvoir. Par ses nombreuses déclarations arabistes, l'Église grecque orthodoxe se veut être un vecteur important de la diffusion du message nationaliste arabe et, de ce fait, manifeste un franc soutien au régime de Damas. De plus, la présence du patriarche, chef suprême de toutes les communautés grecques orthodoxes des pays *d'Antioche et de tout l'Orient*, depuis 1342 à Bâb Tûmâ offre au pouvoir un interlocuteur de taille. Cependant, l'actuel patriarche n'était pas très apprécié d'Hafez al-Asad au moment de son élection à la tête du patriarcat au début des années 1980. Ce dernier a même tenté de s'opposer à la nomination du patriarche puis, autorisa vraisemblablement les prélats grecs orthodoxes à choisir librement leur patriarche. Comme le précédent, le patriarche est obligé de jouer le jeu politique syrien. Cette situation de forte dépendance avec le gouvernement l'amène cependant à embrasser les choix politiques, parfois délicats, de l'État. Ainsi, afin de soutenir le pouvoir syrien et de conforter les bonnes relations de son Église avec ce dernier, l'évêque grec orthodoxe de Beyrouth a ainsi dû se tenir aux côtés des représentants du parti chiïte libanais *Hezbollah*, et de s'opposer au retrait de troupes syriennes du Liban en 2005. Seule cette Église a soutenu la position de régime syrien à ce moment-là. Nombre de membres de la communauté grecque orthodoxe du Liban qui ne soutenaient pas une telle position parlèrent de trahison.

Quand plus tard, un éminent membre de la communauté grecque orthodoxe du Liban, Gebrane Tueni – directeur du quotidien libanais al-Nahar et alors député de la coalition anti-syrienne – issu d'une famille de notables grecs orthodoxes de Beyrouth,

fut assassiné en raison de son engagement politique contre la présence de l'armée syrienne dans son pays, le patriarche grec orthodoxe n'assista pas à ses funérailles. Alors même que ce dernier est un ami d'enfance du propre père de Gebarane Tueni, il n'alla présenter ses condoléances à la famille que le lendemain des funérailles. Cet acte provoqua, une fois de plus, l'indignation d'une bonne partie de la communauté grecque orthodoxe libanaise.

L'Église grecque orthodoxe soutient donc ouvertement le pouvoir syrien risquant par là même de s'attirer l'inimitié d'une partie de sa propre communauté. Du côté de la communauté syrienne, tout est plus simple puisque personne ne se risque à affronter si ouvertement le pouvoir syrien. Le patriarche de l'Église représente donc en Syrie le meilleur défenseur des intérêts de sa communauté.

Les relations entretenues par les différentes Églises avec le pouvoir et entre elles sont visibles au quotidien dans les discours que tiennent les prêtres lors des célébrations. Les prêches sont tous imprégnés de la position précise tenue par l'Église et déterminent, en partie, le choix des fidèles de fréquenter ou non telle ou telle église. Les Églises ne construisent cependant pas leurs communautés respectives seulement avec l'extérieur, dans leurs rapports avec le pouvoir politique. Les communautés confessionnelles ont aussi besoin d'éléments structurants à l'intérieur d'elles-mêmes. C'est le monachisme qui joue essentiellement ce rôle et particulièrement dans l'Église grecque orthodoxe. Après avoir commencé à manifester dès le début du XXe siècle, son soutien au Nationalisme arabe, elle entreprit en effet de renaître par différentes initiatives d'un point de vue spirituel.

2. Renaissance du monachisme grec orthodoxe

On a vu que la position de faiblesse économique, sociale et politique dans laquelle l'Église s'était retrouvée depuis le milieu du XVIIIe siècle, malgré le soutien symbolique qu'elle apporta au Nationalisme arabe, empêcha cette dernière de s'ériger à l'époque en leader. Cependant, l'Église, par le biais de ses patriarches, démontra sa ferme volonté de redevenir une Église importante de la région à la hauteur de la nombreuse communauté qu'elle continuait malgré tout de représenter (et ce malgré le passage à l'uniatisme d'un nombre important de ses membres). Pour de nouveau

s'ériger en une Église puissante et influente, certains clercs décidèrent d'entreprendre une action religieuse de fond et de créer d'abord le 16 mars 1942 le mouvement des Jeunesses orthodoxes.

La création des Jeunesses orthodoxes

Ainsi, moins d'un an avant l'indépendance de la Syrie et du Liban et le retrait des troupes mandataires, à un moment où on aurait pu penser que l'Église – alors soutenue dans son positionnement politique contre ces dernières – choisissait de créer un parti politique, celle-ci préféra s'investir dans la fondation d'une organisation religieuse singulière : les Jeunesses orthodoxes. Elle fut créée par quinze jeunes étudiants en médecine et en droit de l'université Saint-Joseph de Beyrouth. L'une des figures majeures de ce mouvement est l'actuel Métropolitain Georges Khodr. Né à Tripoli (nord Liban) en 1923, il est aujourd'hui le Métropolitain de tout le nord du Liban et une figure importante de l'Église.

En 1942, alors que ce dernier était élu secrétaire général des Jeunesses orthodoxes, il déclara aux autres membres fondateurs : « Nous avons rallumé la flamme de l'Église antiochienne, un jour viendra où nous ne pourrons plus remplir notre mission et alors une nouvelle génération émergera et prendra le relais. De cette façon la flamme continuera de vivre, d'une génération à une autre. »⁵³ Plus de cinquante ans plus tard, en 2004, s'exprimant au sujet de cette époque de la fondation des Jeunesses Orthodoxes, il se souvient : « Pleins de l'esprit du Christ [...] Nous inventâmes un nouveau langage [...]. Oui, dans notre Église, l'ancien a été ressuscité par ses enfants. »⁵⁴

Ce mouvement religieux a été conçu dès son commencement comme un système complexe mais efficace. Pour une plus grande propagation de ce mouvement parmi les membres de la communauté, ce réseau se calqua sur celui des paroisses et des diocèses déjà existants. Ainsi très vite le mouvement pris de l'ampleur parmi la communauté et ses membres se firent plus nombreux. L'actuel patriarche Ignace IV Hazim et la majeure partie des religieux de l'Église étaient ou sont encore membres des Jeunesses Orthodoxes.

⁵³ Voir le site web du Mouvement des Jeunesses Orthodoxes, www.mjoa.org.

⁵⁴ Voir le site web de l'Église grecque orthodoxe d'Antioche www.ortmtlb.org.

Ils développèrent des activités sociales au Liban et en Syrie et organisèrent une véritable vie paroissiale. Des groupes de pensée sur les textes bibliques, etc., se formèrent. Depuis 1994, les Jeunesses orthodoxes publient même un magazine mensuel intitulé *La Lumière (Al-Nour)*.

En 1945, seulement trois ans après la création des Jeunesses orthodoxes, ce mouvement religieux fut reconnu par le saint-synode de l'Église comme « un mouvement spirituel majeur ». En 1954, le mouvement créa une maison d'édition (*Al-nour publishing house*) qui depuis cette date publia plus de deux cents livres en arabe. Ces livres et ces magazines sont largement diffusés parmi la communauté.

Néanmoins, dans leurs déclarations officielles les religieux responsables des Jeunesses orthodoxes précisent « qu'elles représentent un pouvoir dans l'Église et non un pouvoir sur cette dernière »⁵⁵.

Par ailleurs, toujours sous l'influence des Jeunesses orthodoxes, l'Église entreprit de donner une meilleure formation et éducation aux membres de son clergé qui jusqu'alors ne pouvaient suivre le séminaire qu'à New York ou en Europe⁵⁶. L'institut de théologie de Saint-Jean-de-Damas fut ainsi créé dans l'ancien monastère de Balamand (nord Liban).

Ainsi durant toute la seconde moitié du XXe siècle, par ses différentes activités et sa progressive expansion, l'Église devint de plus en plus puissante et bien intégrée dans son contexte. En 1988 – deux ans avant la fin de la guerre civile libanaise – l'Église créa l'université de Balamand avec trois facultés. De nos jours, l'université en compte neuf auxquelles s'ajoutent douze centres de recherche.

Depuis sa fondation, les Jeunesses orthodoxes encouragèrent leurs jeunes membres à considérer sérieusement l'engagement dans la vie monastique. Dans les années 1940-50, les monastères étaient encore rares dans le pays. En Syrie, l'Église ne comptait que trois monastères abritants une communauté monastique. Quelques livres publiés par les Jeunesses orthodoxes concernaient, cependant, déjà, la vie monastique. Bien plus tard, en 1999, la Mère supérieure du couvent de Bloumana publia même un livre au sujet de la vocation monastique dont le but était d'aider les jeunes femmes à

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Par exemple, le Métropolitain Georges Khodr a lui-même étudié à Paris à l'Institut Saint-Serge de théologie.

découvrir si elles étaient destinées à la vie monastique, si elles étaient appelées par Dieu à ce genre de vie.

À présent, les Jeunesses orthodoxes organisent pour leurs membres – enfants, adolescents et jeunes adultes – des séjours de quelques jours ou plusieurs semaines dans les monastères de la région. Ces derniers mettent à disposition des Jeunesses orthodoxes des locaux qui leur sont spécialement destinés. Ce type d'action peut réellement faire naître des vocations. Un grand nombre de moines et de nonnes grecs orthodoxes que j'ai pu interroger dans divers monastères syriens avaient ainsi fait parti des Jeunesses orthodoxes et pris part à ce genre de séjours même si c'est « l'appel divin » plutôt que ces séjours qui est évoqués comme étant à la base de leur vocation.

Les organisateurs des Jeunesses orthodoxes souhaitent impliquer ses membres non seulement dans la vie religieuse quotidienne des paroisses mais aussi dans celle plus « exceptionnelle » des monastères. Cette vie monastique est vue comme représentative de la « tradition » de l'Église.

En 1977, le patriarche Elias IV Moawad déclara à ce sujet : « La création de communautés monastiques est un indice de la maturité spirituelle de la foi [...]. L'Église a besoin à la fois du clergé dans les paroisses et des religieux dans les monastères. Une Église qui n'a pas ces deux aspects complémentaires n'est pas complète [...]. Sans les monastères nous sommes guidés uniquement par les évêques et un mauvais évêque peut conduire sa communauté vers le mal. Voici en quoi réside toute l'importance des monastères. Les monastères ont été toujours été l'histoire et la protection de l'Orthodoxie. »⁵⁷ Sept ans plus tard, en août 1984, l'actuel patriarche, Ignace IV Hazim, réaffirmait la même idée dans un de ses discours : « Les communautés monastiques sont un des éléments les plus importants pour poursuivre notre objectif de renouveau. Le monachisme est le plus pur élément de l'Église. »⁵⁸

Les communautés monastiques et les monastères occupent donc une position bien particulière au sein de l'Église et de la communauté tout entière. Les extraits des discours des deux derniers patriarches de l'Église montrent qu'ils poursuivent le même objectif. Tous deux veulent inscrire le monachisme comme une des dimensions

⁵⁷ Discours rapporté dans SOP Bulletin mensuel du service orthodoxe de presse du comité inter-épiscopal orthodoxe en France Courbevoie (1977, n°22).

⁵⁸ Extrait d'une interview donné au quotidien libanais Al-Nahar cité dans SOP (1984) n°90.

essentielles de leur Église. Le monachisme n'est pas seulement considéré comme « le plus pur élément » de l'Église, il représente aussi, avec les vocations qu'il peut créer, le renouvellement de la communauté. Selon ces deux patriarches, le monachisme a donc deux fonctions importantes : la protection de l'Église et de toute la communauté – laïcs et religieux – et la perpétuation de la tradition. Il est conçu comme une dimension structurante de l'Église et de la communauté.

Monachisme et pouvoir ecclésiastique

On se souvient que pour les chrétiens syriens, les monastères et les ascètes qui les occupent constituent aussi une dimension importante et structurante dans leurs discours de reconstruction de l'histoire syrienne. C'est au travers du monachisme et des monastères qui selon eux, occupaient « dans le temps » (*men zaman*), une partie importante du territoire national et dont aujourd'hui rien ne subsiste qu'ils se représentent leur propre présence dans le pays. Dans cette pensée, les traces de ces monastères disparus témoignent de l'antériorité de leur présence en Syrie par rapport à celle des musulmans et sont considérées comme des preuves de l'origine chrétienne du territoire syrien. La représentation du passé de la région passe donc par les édifices monastiques. Ces derniers, et les ascètes qui les ont occupés, sont considérés à la fois comme étant aux origines du territoire et antérieurs à l'histoire musulmane du pays. Les événements de l'histoire ultérieure n'ont pas effacé cette histoire des chrétiens de Syrie. Dans leurs récits, ces derniers continuent de se poser en résistants face aux musulmans, jamais comme de simples victimes. Les monastères qui ont réellement traversé les siècles témoignent de cette résistance chrétienne. Ces lieux où se perpétue la vie des premières communautés de chrétiens sont, pour les chrétiens de Syrie, la garantie de leur avenir dans le pays. Tant qu'il y aura des monastères et des communautés monastiques, les chrétiens pourront continuer d'exister en Syrie.

Selon les discours des prélats, les moines sont même capables de protéger l'Église et sa communauté contre de « mauvais évêques » qui en vertu de l'autorité qu'il représente et qu'il possède sur le reste de la communauté, sont pourtant censés guider toute la communauté, ses religieux et ses laïcs. Selon le patriarche, les liens entre l'Église et les moines doivent être étroits.

En réalité, ils ne le sont que dans une certaine mesure et le pouvoir que peut avoir le patriarcat sur les monastères fausse fatalement la donne. En effet, les

monastères appartiennent tous au patriarcat. En Syrie, seul un monastère, celui de Bloumana appartient à l'évêché grec orthodoxe de Lattaquié. Mais dans les faits, l'évêché est subordonné au patriarcat et l'évêque doit s'en référer au patriarche avant de mener une action importante en rapport avec le monastère. S'il veut par exemple vendre une partie des terres appartenant au monastère, l'évêque est obligé de demander l'autorisation au patriarche. En théorie, la communauté monastique, quant à elle, n'a pas son mot à dire. Il est donc important pour tous les Abbés et Abbesses supérieur(e)s des monastères d'entretenir de bons rapports avec l'évêque de leur région et le patriarche s'ils désirent pouvoir discuter les décisions des prélats. Les prélats possèdent donc l'autorité et peuvent en user aux dépens des monastères et de leurs communautés monastiques. Les monastères quant à eux possèdent, en revanche, un pouvoir économique fort par rapport au patriarcat.

En effet, les monastères sont totalement indépendants financièrement. Ils possèdent des terres et reçoivent presque quotidiennement des dons de la part des visiteurs syriens et étrangers. Les dons les plus importants proviennent des Syriens exilés dans les Emirats, au Canada, aux États-Unis et en Australie. Les supérieur(e)s des monastères entretiennent des rapports étroits avec ceux qui, alors qu'ils sont en vacances l'été en Syrie pour rendre visite à leurs familles, viennent dans les monastères et font des dons souvent très importants. On verra dans la seconde partie que le monastère grec orthodoxe de Sainte-Thècle est entièrement financé par les dons des visiteurs, depuis les plus menus détails (comme la vaisselle et des couvertures) jusqu'aux bâtisses des monastères.

Toutes les constructions récentes des monastères et les rénovations sont d'ailleurs financées par les dons des laïcs. Les patriarcats n'investissent donc pas financièrement dans les monastères. En revanche, ils encouragent les visiteurs à donner aux monastères. Ainsi, quand le patriarche grec orthodoxe se déplace à l'étranger pour rendre visite à la communauté exilée, il ne manque pas d'insister dans ses discours sur les monastères et leurs communautés monastiques qui ont besoin des dons des laïcs pour continuer d'exister et de perpétuer la « tradition » orientale. Les dons des laïcs affluent vers les monastères car les communautés monastiques sont non seulement respectées et admirées en raison de l'existence difficile qu'elles perpétuent et qui selon eux, sont la sauvegarde du christianisme en Syrie, mais aussi, car ces monastères dédiés à des saints sont des lieux de miracle. On verra dans les deux parties suivantes que les saints auxquels sont dédiés les monastères, par l'intermédiaire des ascètes qui les

« servent » accordent leurs grâces aux visiteurs qui viennent les prier dans leurs sanctuaires.

Ainsi, le supérieur du monastère de Saint-Georges situé dans le village de S)aydnâyâ me raconta que lorsqu'il décida de refonder ce monastère réduit en ruines depuis plusieurs siècles, il alla simplement voir le patriarche pour lui demander son autorisation. Pour le reste, le moine était totalement indépendant. Il pouvait reconstruire le monastère comme il le désirait et y instaurer la communauté de son choix. Selon le moine, dès que la population sut que ce dernier souhaitait rénover le monastère et y refonder une communauté, les dons affluèrent y compris de l'étranger. Pour preuve, il me montra avec fierté les plans de nouvelles bâtisses monastiques : des cellules plus isolées pour chacun des moines de la communauté. Il me raconta qu'un riche grec orthodoxe d'origine palestinienne vivant dans le village tout proche, vint un jour au monastère afin de proposer au moine supérieur de financer un projet que ce dernier souhaitait mettre en œuvre. Il fut alors décidé que le riche grec orthodoxe paierait la construction de ces nouvelles cellules pour les moines.

Les monastères sont totalement indépendants financièrement et reçoivent beaucoup de dons aussi bien en nature qu'en monnaie. Cependant, ce pouvoir économique est relatif face au pouvoir de l'Église et de ses prélats. En effet, le patriarche est en droit de réclamer de l'argent aux monastères puisque ces derniers, en dépit de leur autonomie financière et spirituelle, restent des propriétés patriarcales. Ainsi, le patriarche peut envoyer un de ses émissaires collecter l'argent des monastères. Cela est arrivé plusieurs fois et les différentes communautés monastiques s'en souviennent avec effroi. Il y a quelques années, le patriarche grec orthodoxe a ainsi réclamé l'argent du monastère de la Vierge de S)aydnâyâ et aujourd'hui encore les membres des différentes communautés monastiques grecs orthodoxes évoquent cet épisode avec indignation. Selon eux, cette fois-là, le patriarche avait totalement vidé les caisses du monastère si bien qu'il ne restait plus rien aux nonnes.

De la même façon, le patriarche peut dissoudre des communautés monastiques. Cela arriva une fois chez les Grecs orthodoxes. Le patriarche a ainsi dispersé une communauté de moines créée par l'actuel moine supérieur du monastère de Saint-Georges à S)aydnâyâ⁵⁹. Il peut aussi recomposer les communautés monastiques en

⁵⁹ Sur le terrain, je n'ai, hélas, jamais pu obtenir plus d'informations sur les raisons de cette décision. On peut cependant facilement en déduire qu'il s'agit là d'une manière pour le patriarche et les prélats

ordonnant le transfert de certains moines et de certaines nonnes de monastères à d'autres⁶⁰. Les Églises et les monastères sont donc intimement liés. Les Églises dépendent des monastères et les monastères dépendent des Églises. Les Églises et les monastères ne peuvent exister seuls et il se développe autour de cette interdépendance un jeu d'autonomie et de dépendance. Églises et monastères ont donc des rapports ambigus et jouent des rôles différenciés. Ainsi, les monastères ont une relation à l'histoire ancienne des chrétiens en Syrie – ils marquent le lien entre le passé et le présent par l'intermédiaire des saints auxquels ces derniers sont dédiés – tandis que les Églises maintiennent un lien entre les chrétiens et l'identité nationale.

Ainsi, même si les patriarches ont un certain pouvoir sur les monastères et que ce dernier est d'ailleurs redouté, la majeure partie du temps les moines et les nonnes interrogés insistent sur le fait que leurs communautés sont autonomes et qu'elles s'inscrivent dans un mouvement plus ou moins indépendant de l'autorité ecclésiastique. Ils aiment rappeler l'histoire du mouvement monastique en général : selon eux, les monastères sont en dehors de la structure du pouvoir ecclésiastique depuis les premiers siècles du christianisme. Ils se plaisent aussi à rappeler que les premiers moines étaient des ermites et qu'aucun prélat n'avait d'emprise sur ces ascètes qui évoluaient complètement seuls et avaient entièrement tourné leur vie vers Dieu. Selon eux, cet « aspect révolutionnaire » de la vie monastique a une fonction symbolique pour les chrétiens. Elle s'organise de manière bien différente de la vie religieuse en ville qui, elle, se fait autour et par le pouvoir de l'Église. La vie monastique, tout au contraire, est un mouvement dans lequel les gens sortent de la ville pour sortir ainsi de la logique du pouvoir, du besoin, pour s'organiser dans des communautés libres.

Les moines et les nonnes qui tiennent de tels discours se réfèrent à l'histoire du monachisme oriental telle qu'elle a été analysée et reconstruite par plusieurs historiens de renom. En effet, c'est en opposition au pouvoir des prélats que se sont organisées, dès leurs origines, les communautés monastiques, inscrivant ainsi le monachisme dans une dimension contestataire.

Historiquement la Syrie Mésopotamie est avec l'Égypte l'un des berceaux du monachisme chrétien. Au IV^e siècle, en Haute et Basse Égypte, les deux ermites saint

d'exercer leur autorité sur les communautés monastiques qui se développent dans les monastères de façon trop indépendante des Églises.

⁶⁰ Plusieurs cas seront évoqués dans la partie II.

Antoine et saint Pachôme se retirèrent dans le désert. Le premier pour y pratiquer la prière et la méditation et le second pour y fonder une communauté monastique. Après eux, en moins d'un siècle, des centaines puis des milliers de moines choisirent de vivre dans ce désert hostile à l'homme, dans le dénuement le plus total (Laccarière, 1975).

Ce mouvement s'étendit ensuite en Syrie avec quelques particularités. Quelques études menées sur les conditions d'émergence et les particularités du monachisme en Syrie par rapport au monachisme égyptien nous apprennent en effet, que jusqu'au VIIe siècle, un nombre considérable de moines se livrèrent en Syrie à des pratiques ascétiques extrêmes comme la réclusion caractérisée et le stylitisme, saint Syméon le Stylite en étant sûrement l'un des plus célèbres représentants (ce dernier est d'ailleurs souvent évoqué dans les discours des chrétiens et des moines et nonnes de Syrie). Cependant, comme le note P. Escolan (1999), il existe alors d'autres pratiques ascétiques plus extrêmes encore, quant à elles, désormais totalement tombées dans l'oubli. Les moines de l'époque exercent ainsi une certaine violence dans leur ascèse, celle-ci étant d'ailleurs tournée tant envers eux-mêmes qu'envers les autres (*op. cit.*).

Pour P. Brown, si l'Égypte est bien le berceau du monachisme, à l'époque de l'Empire romain d'Orient : « La Syrie était la grande province pour les stars de l'ascétisme [...] les saints hommes qui donnèrent leurs traits à l'idéal du saint dans la société vinrent de Syrie, plus tard d'Asie mineure et de Palestine – non d'Égypte[...] l'idéal flottant de la 'vie angélique' ; tel qu'il résumait le style de l'ascétisme syrien, n'était pas viable dans le désert total [...] de l'Égypte. » (1985 [1982], *op. cit.* : 65-66)

En Syrie, à l'époque du christianisme primitif, il n'existe pas encore de réelle rupture entre clergé séculier et clergé régulier. Cependant, il en existe une autre, fondamentale, entre les hommes de religion en général qui étaient alors tous des ascètes, depuis le simple clerc jusqu'à l'évêque, et le reste de la population des chrétiens laïcs. Ainsi jusqu'au IVe siècle, selon P. Escolan, on ne peut pas encore réellement parler de monachisme en Syrie-Mésopotamie araméophone. Il est plus juste de parler de « proto monachisme » ou de « premier ascétisme ».

Par la suite, les structures ecclésiastiques adoptèrent le modèle plus classique de la chrétienté de l'Empire romain tardif dans lequel, cette fois, les membres du clergé séculier et les ascètes se différenciaient radicalement par leurs pratiques religieuses et leurs modes de vie respectifs. Cette rupture donna d'ailleurs naissance à de nombreuses hérésies dont la plus répandue en Syrie fut le Méssalianisme qui associait intimement salut et pratique ascétique. « Pour [les Messaliens], le salut vient de l'expérience

mystique immédiate qui s'obtient par la pratique de l'ascèse monastique » (Escolan, *op. cit.* : 5). Ses adeptes furent de fervents combattants des membres du clergé séculier, ils accusaient ces derniers d'avoir abandonné l'ascétisme qu'il considérait alors comme la base du christianisme. De plus, la société monastique de cette époque, non unifiée, s'élevait en une espèce de contre-société par rapport aux institutions ecclésiastiques qui, en revanche, étaient, elles, extrêmement hiérarchisées et structurées autour des figures de l'évêque et du collège épiscopal. Mais, l'effondrement rapide de l'Église officielle en Syrie au Ve siècle et les grands conciles d'Ephèse et de Chalcédoine, redonnèrent aux moines une grande liberté (Escolan, *op. cit.* : 2-3).

La pensée religieuse telle qu'elle est élaborée à l'époque des premiers moines est héritière du premier christianisme. Dans ce dernier, seuls les moines pouvaient espérer obtenir le salut alors même que l'Église épiscopale assurait pourtant pouvoir obtenir le salut des fidèles grâce au baptême ou encore à l'eucharistie. Mais, à l'époque, « pour une large frange de la population syrienne, ou du moins pour les populations qui apparaissent dans les textes hagiographiques, les fidèles des saints, cela n'enlève rien à cette distinction fondamentale entre les chrétiens parfaits que sont les ascètes, assurés du salut et détenteurs des charismes, et les simples fidèles au salut plus qu'hasardeux. Seul le mérite des saints moines peut assurer la bénédiction, terrestre et dans l'au-delà, des simples chrétiens » (Escolan, *op. cit.* : 6). En effet, les moines syriens sont alors réputés pour leur capacité à produire des miracles. Ils sont ainsi très entourés et sollicités par nombre de fidèles désireux d'obtenir des grâces, « cela n'existe bien entendu, nullement dans les rapports qu'entretiennent les laïcs avec le clergé séculier » (Escolan, *op. cit.* : 7). Le grand nombre de moines à disposition des fidèles instaura aussi une certaine concurrence entre les ascètes. En effet, un fidèle non satisfait pouvait se tourner vers un autre homme de Dieu (Escolan, *op. cit.* : 3).

Malgré le changement fondamental de la structure de l'Église à partir de cette époque-ci, les rapports entre les moines et les fidèles demeurèrent donc très étroits. Les moines choisissaient leurs disciples parmi ceux-ci et formaient des communautés monastiques plus ou moins stables. Dans ce monde monastique particulièrement concurrentiel, nombreux étaient également les moines qui souhaitaient exercer un certain magistère dans la société et qui n'hésitaient pas pour cela à se faire les

instigateurs d'importants conflits ecclésiastiques⁶¹. De plus, comme le fait remarquer P. Escolan, le monachisme ne se développe pas dans un environnement véritablement hostile. En effet, les premiers moines apparaissent en Syrie alors que le christianisme est quasiment devenu la religion officielle de l'Empire romain. Et à l'inverse des martyrs des premiers siècles qui n'avaient d'autre choix que celui de se retirer dans le désert ou en montagne afin de fuir les persécutions religieuses, les moines ont eux, en revanche, une réelle visibilité sociale.

L'intégration des moines dans la société qui, selon l'expression de P. Brown, sont des « saint(s) homme(s) » en font de véritables « homme(s) charnière(s) » (*op. cit.* : 72). « Nous pouvons, en somme, expliquer l'essor du saint homme par les exigences mesquines des communautés villageoises de la Méditerranée orientale, sans toutefois jamais réduire son rôle à celui d'un *obudsman* charismatique dans une campagne parcourue de tension [...]. Sa personne résumait des idéaux très répandus, partagés par l'ensemble de la civilisation byzantine, à la ville comme à la campagne ; on pouvait s'adresser à lui, par conséquent, pour servir des besoins plus intimes ou plus universels que l'arbitrage sur des prêts et des bornes entre fermiers » (*op. cit.* : 79). Mais « par-dessus tout, le saint homme est un homme de pouvoir [...] la campagne syrienne est comme ponctuée de personnages au pouvoir surnaturel, aussi palpables, aussi bien localisés et authentifiés par l'acclamation populaire que l'étaient les postes de garnison et les grandes fermes. Rendre visite à un saint homme, c'était se rendre sur le lieu du pouvoir. [P. Brown fait une précision en note sur ce dernier terme :] C'était un pouvoir qui se trouvait au ciel et qui atteignait son zénith après la mort » (Brown, *op. cit.* : 73). Par ailleurs, « le pouvoir du saint dans la société se fondait ostensiblement sur une situation acquise par lui. Il était impossible de le caser de façon satisfaisante dans aucune niche reconnue de la hiérarchie de l'Église ou de l'État » (Brown, *op. cit.* : 86). Les miracles que ces hommes prodiguaient alors signifiaient implicitement que « le saint homme est là pour jouer dans la société un rôle fondé sur son pouvoir » (Brown, *op. cit.* : 73). En analysant le contexte d'émergence du « saint homme » ainsi que son rôle dans son époque, P. Brown montre bien que ce dernier ne se vouait certainement pas entièrement à une vie contemplative. Au contraire, il avait un rôle important dans la société et il était même considéré, à l'époque, comme un individu capable de gérer les

⁶¹ Pour plus de détails à ce sujet, voir P. Escolan (*op.cit*) qui met en lumière la place que tenaient les moines dans la communauté chrétienne syrienne du IVE au VIIe siècle, en particulier face à l'Église syrienne institutionnelle.

problèmes internes d'un village ou d'une région et de défendre les intérêts des paysans face aux propriétaires terriens. La catégorie du sacré à laquelle était attachée le « saint homme » avait alors une véritable fonction, selon les termes de P. Brown, elle lui permettait d'exercer un rôle véritable dans la société.

Ces premiers moines auxquels font référence les chrétiens syriens et les autorités ecclésiastiques de l'Église grecque orthodoxe, comme on peut le voir, n'étaient donc pas des figures de stabilité. Au contraire, ils ont toujours évolué en marge de l'Église et étaient de véritables agitateurs. Loin de l'ignorer, les prélats et les moines en parlent cependant comme les éminentes figures du christianisme depuis des siècles, celles qui ont toujours été capables de défendre leur société contre le pouvoir des uns et des autres et qui, en quelque sorte, continuent de le faire aujourd'hui. D'une certaine manière, la fonction qu'ont de nos jours les moines et les nonnes en Syrie est héritière de celle des moines des premiers siècles. Certes, il est difficile aujourd'hui de parler de « saint homme » à leurs sujets mais les saints « véritables » auxquels sont dédiés les monastères et auxquels, on le verra en détail dans la deuxième partie, les communautés monastiques se vouent totalement et font ainsi exister, leur permettent toutefois de continuer à exercer cette fonction. C'est pour cette raison que les rapports instaurés par les communautés monastiques avec les saints auxquels sont dédiés les monastères dans lesquels ils vivent sont si importants (ceux-ci seront examinés en détail dans les chapitres suivants).

De nos jours, selon les moines et les nonnes interrogés, les gens visitent les monastères et y amènent enfants et argent car ils restent des points symboliques d'identification forts pour la population. Toujours selon ces derniers, les monastères de Syrie sont certainement devenus plus importants encore pour la population depuis 1967, date de la fermeture des frontières entre la Syrie et Israël et de l'interdiction faite aux Syriens par le pouvoir de se rendre en Israël et par conséquent d'effectuer le grand pèlerinage à Jérusalem. Selon les moines et les nonnes, les saints auxquels sont dédiés les différents monastères ont alors regagné de l'importance pour redevenir le « ressourcement symbolique d'une communauté et attirer la communauté chrétienne vers une expérience religieuses et spirituelle plus profonde »⁶².

⁶² Cette situation est extraite d'un entretien réalisé avec un moine grec orthodoxe en juillet 2003.

Les moines et les nonnes reçoivent donc beaucoup de visiteurs. Il est beaucoup plus fréquent pour un chrétien d'aller rendre visite aux communautés monastiques qu'aux prélats de l'Église. Les rapports instaurés avec les premiers sont beaucoup plus étroits qu'avec les seconds. L'étroitesse des liens qu'ils entretiennent avec la population pourvoit les communautés monastiques d'un certain pouvoir sur cette dernière, qui est, à bien des égards, plus important que celui des prélats. On verra même dans la troisième partie de ce travail que finalement, pour rencontrer en masse leur communauté, les prélats ont intérêt à se déplacer dans les monastères lors des fêtes des saints auxquels ces derniers sont dédiés.

Néanmoins, cette séparation et parfois cette opposition entre les monastères et leurs communautés d'un côté et les Églises et leurs prélats de l'autre, sur lesquelles les moines et les nonnes ont tendance à insister, doivent être nuancées. D'abord, comme on le verra dans la deuxième partie dans l'étude détaillée de la communauté monastique féminine de Sainte-Thècle, les supérieur(e)s des monastères sont des figures ambivalentes, ils font le lien avec les prélats et représentent, en quelque sorte, l'autorité de ces derniers dans le monastère, ce qui crée par ailleurs de fortes tensions dans la communauté. Du côté des hommes, il faut également garder à l'esprit que les évêques sont souvent d'anciens moines et que les patriarches sont choisis parmi les évêques, et donc potentiellement parmi les moines.

On comprend donc mieux à présent ce qui dans le monachisme permet, selon les représentations que s'en font les uns et les autres, de constituer un rempart contre d'une part la disparition des chrétiens du territoire et d'autre part contre un mauvais usage de l'autorité ecclésiastique ainsi qu'une garantie de la présence chrétienne dans le territoire.

Nous allons à présent dresser une carte détaillée des différents monastères que l'on trouve aujourd'hui en Syrie et dont certains ont déjà été mentionnés en introduction. Les pages à venir ne prétendent cependant pas à l'exhaustivité en la matière. Le propos est plutôt d'identifier et de présenter les trois processus à l'œuvre dans les constructions et reconstructions, rénovation de ces monastères. Cela permettra ainsi de mieux caractériser le renouveau monastique en Syrie au moyen de données plus factuelles. On verra aussi dans quelle mesure les Églises se réapproprient et utilisent dans leur rhétorique certaines idées à l'œuvre dans la construction nationale de

l'histoire syrienne telle qu'elle est conçue par le pouvoir en place. En effet, le territoire syrien et l'inscription des chrétiens dans celui-ci et l'idée de « vestiges archéologiques » tiennent ici une place importante. La mise en valeur des « vestiges archéologiques » chrétiens que sont, du point de vue des Églises, les monastères, répond à des processus précis de fondation et de refondation de ces derniers. Situés dans des endroits reculés, en campagne, en montagne ou dans le désert, ces monastères récemment érigés permettent aux Églises concernées de s'enraciner symboliquement dans le territoire national et d'édifier leurs lieux historiques.

3. Construction d'une histoire passée au présent

Parmi les quatre Églises « bâtisseuses », l'Église grecque orthodoxe est la plus importante du pays. Alors que jusque dans les années 1980, elle possédait seulement trois monastères, chacun abritant une communauté monastique, au fil du temps, elle a favorisé la construction de monastères supplémentaires.

Le premier des trois monastères les plus anciens est dédié à saint Georges de Homeyra dans la région du Wadi al-nassara (à l'ouest de la ville de Homs). Il est situé entre les villes d'Homs et de Tripoli (Liban), où une source d'eau miraculeuse située dans le parc du monastère est le lieu de nombreuses visites. Les archives conservées dans ce lieu de culte indiquent qu'il aurait été fondé au VI^e siècle par l'empereur Justinien.

C'est aussi à ce dernier personnage que l'on devrait la fondation du deuxième monastère de l'Église grecque orthodoxe, celui de Notre-Dame dans le village de S)aydnâyâ, dont certains documents historiques datent le début de la construction à l'année 547 après J.C. L'empereur byzantin Justinien y aurait exaucé un vœu de la Vierge lui étant apparue sous la forme d'une gazelle lors d'une partie de chasse. Plus tard, un moine rentrant de pèlerinage à Jérusalem y aurait ramené une icône de la Vierge miraculeuse. Elle serait la réplique d'une première icône peinte par saint Luc. Elle est réputée pour exaucer les vœux d'enfants des femmes stériles. Aujourd'hui, ce monastère abrite une communauté féminine très importante par rapport aux autres communautés monastiques du pays (environ trente neuf moniales).



Figure 5 : Le monastère grec orthodoxe de la Vierge à S)aydnâyâ (photo extraite d'un guide touristique sur le village préparé par Basel Allam).



Figure 6 : La petite pièce (*shaghûla*) qui renferme l'icône miraculeuse et où les dévots viennent prier (photo extraite d'un guide touristique sur le village préparé par Basel Allam).

Enfin le troisième monastère de cette confession aurait été construit autour du tombeau de sainte Thècle dans le village de Ma'îlûlâ. Il en sera question de façon détaillé dans la deuxième partie de ce travail.

La deuxième Église du pays, l'Église grecque catholique, qui, elle aussi, tente de favoriser parmi sa communauté en Syrie et en exil un investissement financier dans la fondation ou dans la reconstruction de nouveaux monastères, en possédait avant les années 1980, seulement un : le monastère des Saints-Serge-et-Bacchus également situé à Ma^olûlâ. C'est un moine issu de l'Ordre Basilien Salvatorien qui l'occupe⁶³. Ce lieu de culte date des premiers siècles du christianisme. Il a été préservé, dit-on, suite aux ruses d'un moine qui y avait accueilli, en tant qu'aubergiste, des soldats ottomans pour une nuit. Abritant un des plus vieux autels de la région et quelques icônes anciennes d'une grande valeur artistique, il est un élément important du patrimoine chrétien en Syrie et est visité tout le long de l'année par des foules de fidèles.

L'organisation du monachisme grec catholique est différente de celle du monachisme grec orthodoxe. Dans le cas grec orthodoxe, il n'y a pas d'ordre monastique à proprement parler et les seules règles auxquelles les ascètes doivent se soumettre sont dictées par les supérieurs des monastères. Comme nous le verrons, celles-ci, disent-ils, leur sont souvent « inspirées » par les saints auxquels sont dédiés les lieux de culte. Ainsi, les monastères grecs orthodoxes sont des entités indépendantes les unes des autres qui ne suivent pas la même règle. En revanche, ils sont tous des propriétés du patriarcat de Damas.

Au contraire, dans l'Église grecque catholique, il existe trois ordres monastiques masculins, qui rassemblent plus de cent moines dont la plupart vivent au Liban, et six congrégations religieuses féminines. Les religieuses y appartenant vivent, pour la majorité d'entre elles, dans des institutions situées dans les grandes villes d'Alep, de Damas ou d'Homs. Le plus souvent, elles se dévouent à des causes sociales comme, par exemple, la prise en charge des filles-mères. Seul le monastère antiochien récemment restauré de Saint-Jacques-le-Mutilé à Qâra, au nord de Damas, accueille un groupe de moniales recluses qui se livrent à une vie contemplative.

Avant les années 1980, les Églises grecques catholique et orthodoxe comptaient donc très peu de monastères. Les Églises syriaque orthodoxe et syriaque catholique, quant à elles, n'en possédaient aucun sinon, pour cette dernière, quelques ruines de

⁶³ Il est aussi chargé de la vie paroissiale grecque catholique de ce village sur lequel nous reviendrons par la suite.

monastères à l'abandon depuis plusieurs siècles dans la région désertique environnante de la petite ville de Nabak.

À présent, outre trois monastères anciens mentionnés, l'Église grecque orthodoxe possède une dizaine d'autres monastères reconstruits et rénovés au cours de trente dernières années. La majeure partie de ces monastères se trouve dans la région du Qalamûn autour du village de S)aydnâyâ. On y trouve notamment le monastère de Saint-Georges qui abrite une communauté monastique masculine et dont le supérieur est un personnage important pour toute la communauté (on le verra plus en détail dans la seconde partie). Dans les environs, on trouve également le monastère de Saint-Élie, le monastère de Chérobine et le monastère de Saint-Christophe et plus au sud de Damas, celui de Saint-Paul.

Même si elle en possède moins, l'Église grecque catholique, elle aussi, rénove, agrandit et construit des monastères, en particulier dans la région du Qalamûn (au nord de Damas) et du Wadi al-nassara (à l'ouest de Homs). On trouve un monastère dédié à Saint-Thomas dans le village de S)aydnâyâ ainsi qu'un autre dédié à Sainte-Catherine. À Ma°lûlâ, l'Église possède un de ses monastères les plus célèbres, celui des Saints-Serge-et-Bacchus. Près de Homs, elle possède un monastère lui aussi très visité, il s'agit de celui de Saint-Élie. Plus loin dans le Wadi al-nassara, on trouve quelques autres monastères quant à eux moins régulièrement visités par la population.

L'Église syriaque orthodoxe, quant à elle, a fait construire deux immenses monastères capables d'accueillir des communautés monastiques importantes et des foules de dévots. Le premier se situe à une trentaine de kilomètres de Damas. Achevé en 1996, il est dédié à Saint-Ephrem. Le second, dédié à la Vierge, fut achevé en 2000. Ce dernier est situé dans le nord-est du pays, dans la région de la Jesireh non loin des frontières turque et irakienne.

Enfin, l'Église syriaque catholique quant à elle a fait rénover, sous l'impulsion d'un Jésuite italien, deux monastères anciens. Le premier est situé dans le désert, à proximité de la ville de Nabak et à une centaine de kilomètres de Damas, il s'agit du monastère de Saint-Moïse-l'Abyssin qui abrite une communauté mixte de moines et de nonnes. Ce monastère a été refondé au début des années 1980 par un jeune Jésuite

italien parti en ermitage dans cette partie du désert syrien. Lors de l'une de nos conversations, il me raconta comment l'idée de refonder le monastère lui était venue. En pleine nuit, il entra par une porte très basse dans l'église du monastère dont il ne restait plus que quelques murs d'enceinte. Là en guise de toit, il vit un ciel plein de milliers d'étoiles. À la lumière d'une chandelle, il découvrit ensuite quelques traces d'anciennes fresques de l'église représentant le Jugement Dernier. Le Père Jésuite, parfait arabisant et titulaire d'un doctorat sur l'islam et le dialogue religieux intitulé *L'espérance en islam* et qui examine l'herméneutique de l'eschatologie coranique, avait déjà passé plusieurs années au Liban, alors en pleine guerre civile. Il pensa alors que ce monastère abandonné devait revivre et qu'il devrait y initier un dialogue entre chrétiens et musulmans. Selon lui, l'ancienne vie monastique orientale a toujours constitué un élément essentiel de l'âme chrétienne locale, ainsi que du monde culturel, symbolique et mystique de l'islam. Lors de l'une de nos conversations au monastère, le Père jésuite alla même jusqu'à dire que le monastère était un petit bout de paradis sur terre pour les musulmans. Du moins, c'est de cette façon qu'il interprète les beuveries auxquelles s'adonnent certains musulmans de la ville voisine au pied de la falaise de 1400 mètres que surplombe le monastère. Ils viennent ici au pied du monastère s'enivrer comme « un avant goût » du paradis auquel ils auront droit à leur mort⁶⁴.

⁶⁴ Le dialogue islamo-chrétien que tente d'instaurer depuis plus de vingt ans la communauté monastique de Saint-Moïse sous l'égide du Père jésuite se réclame de la pensée de Louis Massignon, grand islamologue chrétien ordonné prêtre dans le rite melkite bien qu'ayant femme et enfants. Ce dernier est l'auteur d'une thèse monumentale sur la vie du soufi Mansur al-Hallaj, crucifié à Bagdad en 922. Il occupa de 1926 à 1954 la Chaire de sociologie musulmane au Collège de France. Pour réaliser ce dialogue islamo-chrétien au monastère, chacun des moines doit se plonger dans l'étude du Coran et de toute la tradition islamique afin d'en avoir une parfaite connaissance. De cette manière, ils peuvent faire vivre ensemble, au monastère, christianisme et islam tout en restant bien sûr des moines et des nonnes chrétiens. En réalité, selon son fondateur, cette grande érudition sur l'islam doit caractériser les moines de cette communauté. Ce qui peut paraître relativement abstrait et difficilement concevable dans l'absolu, j'ai pu l'observer une fois au monastère. Des soufis d'Alep dont le maître est un grand ami du Père jésuite ont organisé une séance mystique (*zikr*) où tous ensemble – moines chrétiens et soufis – assis et se tenant la main clamaient le nom de Dieu, Allah, de plus en plus rapidement au rythme du tambour en se penchant d'avant en arrière dans le but d'atteindre une extase mystique commune.



Figure 7 : Une famille venue au monastère syriaque catholique de Saint-Moïse-l’Abyssin se fait prendre en photo par un autre membre de leur famille avec le Jésuite italien, moine supérieur de la communauté, dans l’église du monastère. Ensuite, ce sera au tour des autres membres de la famille de prendre la même photo (A. Poujeau, août 2004).

Le second monastère syriaque catholique se trouve dans le village de Qaryatayn près de la ville de Palmyre dans le désert aussi. Il n’abrite pas encore de communauté monastique. Il est occupé par un prêtre qui est très lié avec la communauté monastique du monastère de Saint-Moïse. Ce dernier monastère n’est pas encore très connu en Syrie et n’est que très peu visité.

En considérant le renouveau monastique dans lequel se sont engagées les quatre Églises mentionnées, on peut identifier trois processus de fondation et de refondation de tous ces monastères : la redécouverte et la rénovation de ruines, la mise en valeur d’un lieu de manifestation d’un saint par la construction d’un monastère ou enfin la construction d’un nouveau monastère spécialement destiné à une communauté de moines ou de moniales.

Ces trois processus ont tous pour objectif principal de mettre en valeur les « vestiges archéologiques » chrétiens. Même si parfois, notamment dans le dernier cas, cela paraît d’autant plus difficile qu’il n’y a aucun vestige à la base de la construction. Néanmoins, la vision très large construite par l’historiographie nationale des vestiges

archéologiques en Syrie permet de les faire émerger d'un espace où il n'y en avait pas. Par là, il s'agit de créer des traces chrétiennes dans le territoire national.

Redécouvrir et rénover les ruines

Certains nouveaux lieux de culte sont érigés à proximité de ruines d'églises byzantines et d'anciens monastères pluri-centenaires. C'est notamment le cas du monastère de Saint-Moïse-l'Abyssin, de celui de Saint-Thomas et de celui de Cherobin. L'espace monastique ainsi constitué comprend donc d'une part, des bâtiments modernes et, d'autre part, les vestiges de bâtiments anciens soigneusement conservés en l'état ou bien restaurés si les fonds financiers sont suffisants. Par exemple, dans le monastère syriaque catholique de Saint-Moïse, l'église ancienne a été entièrement rénovée et ses fresques (datant pour les plus anciennes des IV^e-V^e siècles) ont été restaurées par une équipe italienne et syrienne, notamment grâce à des fonds européens sollicités par le moine supérieur. L'Église syriaque catholique, même si elle ne possède, jusqu'à présent, que deux monastères dans le pays, est elle aussi une actrice importante du renouveau monastique syrien. En effet, le monastère de Saint-Moïse-l'Abyssin compte parmi les monastères les plus célèbres et les plus visités du pays. Depuis le début des années 1980, sous l'impulsion du Père jésuite italien, il fait l'objet d'importants travaux de rénovation. Relativement isolé au sommet d'une falaise, sa rénovation s'est prolongée pendant plus d'une vingtaine d'années. Les murs de l'église sont tous recouverts de trois couches de fresques, parmi les plus anciennes de la région. Elles sont en partie à l'origine de la notoriété du monastère. Les moines et les moniales qui y cohabitent, organisent des visites commentées de l'église pour les pèlerins qui s'y rendent en masse, malgré l'ascension éprouvante de la falaise dans la neige en hiver ou sous la chaleur écrasante de l'été syrien. Le projet du Jésuite italien devenu le supérieur du monastère avait été accueilli avec enthousiasme par le patriarcat syriaque catholique qui à l'époque, selon les dires du Jésuite, on l'a vu, « souhaitait renouer avec la tradition orientale du monachisme ».

Certains monastères renferment aussi un petit site archéologique. Cette configuration particulière de l'espace monastique s'observe notamment au monastère grec catholique de Saint-Thomas rénové au début des années 2000 dans le village de S)aydnâyâ. Ce lieu de culte dédié à Saint Thomas est construit aux côtés de ruines

byzantines d'une église et d'un modeste monastère. La partie récente du monastère bénéficie des infrastructures les plus modernes et accueille chaque année d'importantes manifestations religieuses comme les regroupements de divers clubs paroissiaux grecs catholiques de toute la région (Syrie et Liban).



Figure 8 : Vue de la partie récente du monastère grec catholique de Saint-Thomas dans le village de S)aydnâya (A. Poujeau juillet 2003).

Près de ces imposantes bâtisses récentes, les ruines d'une église byzantine ont été conservées en l'état. Au milieu de celles-ci, les responsables du monastère ont aménagé un petit lieu de culte où se rendent les visiteurs. Ces derniers viennent y allumer des cierges, y déposer des offrandes et y prier devant quelques icônes. Cet espace fait l'objet d'un traitement particulier à la visite. Un gardien (un moine ou un laïc) surveille les visiteurs et leur fait de nombreuses recommandations, la principale étant de ne pas déplacer les pierres.

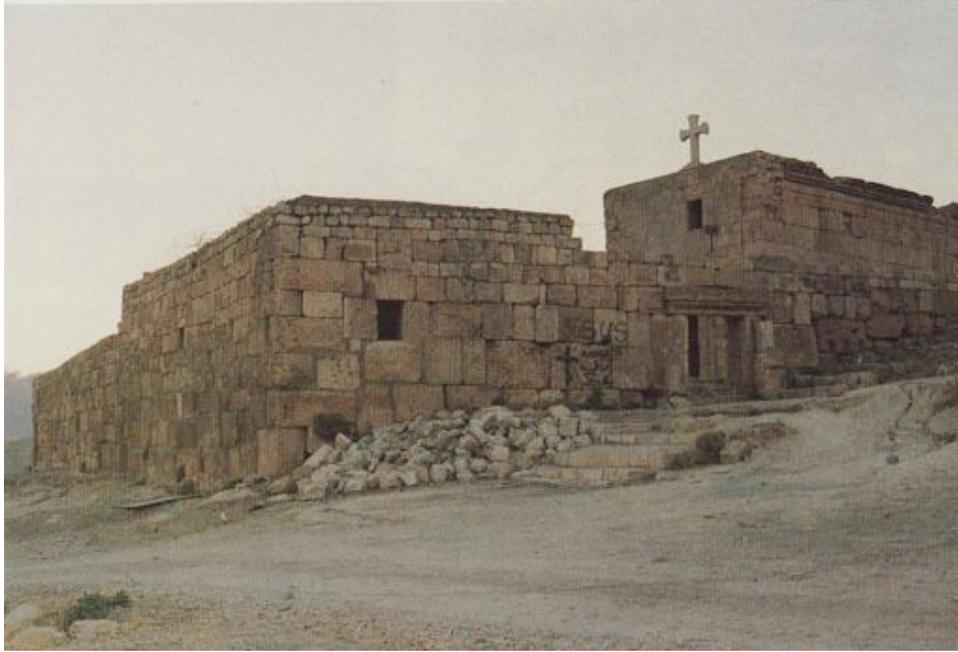


Figure 9 : La partie ancienne du monastère grec catholique de Saint-Thomas dans le village de S)aydnâyâ (photo extraite d'un guide touristique sur le village préparé par Basel Allam).

La partie ancienne du monastère a, comme on peut s'en douter, un statut particulier. Éléments d'un passé très lointain, les ruines conservées telles quelles sont mobilisées dans les discours des autorités ecclésiastiques et dans ceux des visiteurs comme des preuves de l'ancienneté et de l'antériorité de l'histoire chrétienne en Syrie. Les fidèles se rendent dans ces lieux du passé en quête de bénédiction (*baraka*). En effet, aux yeux de tous, le lieu est béni (*mûbaraka*). Ce n'est alors pas de la *baraka* d'un saint en particulier – comme c'est généralement le cas dans les autres monastères – mais le lieu en lui-même qui évoque toute l'ancienneté du christianisme de la région.

Quoique construites récemment, les autres parties de ces monastères – en pierre de taille et épousant un modèle architectural classique – peuvent aussi, vues de l'extérieur, faire penser à des bâtisses anciennes. Ainsi, pour les visiteurs, ces lieux sont perçus comme des bâtisses multi-séculaires au même titre que d'autres monastères de la région, quant à eux, réellement anciens. En cela, on peut dire qu'ils sont considérés, de la même façon que le barrage de l'Euphrate évoqué par S. Valter (2002), c'est-à-dire comme les « dernières réalisations archéologiques syriennes ».

C'est en suivant ce processus : « redécouverte et rénovation des ruines d'un monastère » que le monastère grec orthodoxe de Cherobin a été remis en état. Construit au IIIe siècle sur les hauteurs des montagnes bordant au nord le village de S)aydnâyâ, il

fut réduit à l'état de ruine au XVI^e siècle et abandonné, bien que certaines archives conservées au monastère de la Vierge du même village témoignent de la présence de quelques ermites à différentes époques. En 1982, le Patriarcat grec orthodoxe fit rénover l'église du monastère et construire de nouveaux bâtiments pour accueillir quelques moniales du proche monastère de Notre-Dame de S)aydnâyâ ainsi qu'un orphelinat pour filles. À présent, le monastère est dirigé par le moine supérieur d'un autre monastère grec orthodoxe situé non loin de là et les moines de ce dernier se relaient à Cherobin.

Presque à la même époque, des rénovations furent entreprises dans le monastère de La-vision-apostolique-de-Saint-Paul dans le village de Tal Kawkab situé à une vingtaine de kilomètres de Damas. Le récit de fondation de ce monastère érigé au sommet d'une colline raconte que c'est sur celle-ci que saint Paul, en route pour Damas afin de pourchasser des chrétiens, aurait été ébloui par une forte lumière et aurait entendu la voix de Dieu. Un monastère aurait ensuite été construit sur ce mont, mais il n'en restait presque rien au XX^e siècle. Les habitants des villages alentour avaient cependant gardé pour habitude de faire des vœux et de baptiser leurs enfants sur ce lieu appelé colline de Saint-Paul. En 1965, le patriarche de *Moscou et de toute l'Église Russe Orthodoxe*, Alexis I^{er}, finança la construction d'une église sur le sommet de cette colline. Dans les années 1980, l'actuel patriarche grec orthodoxe *d'Antioche et de tout l'Orient* ordonna la reconstruction du monastère, ainsi que l'implantation d'une communauté monastique masculine. Enfin, l'une des dernières constructions ou rénovations importantes faites par l'Église grecque orthodoxe concerne le monastère de Saint-Christophe dans la région du village de S)aydnâyâ. À proximité de ce monastère à l'abandon depuis plusieurs siècles, s'achevaient, fin 2004, les travaux de construction d'un immense lieu de culte capable d'accueillir une très importante communauté monastique et des foules de visiteurs.

Construire des monastères pour les saints

On trouve aussi quelques monastères construits autour d'une source d'eau célèbre dans la région pour ses vertus curatives ou encore d'une grotte localement connue pour renfermer le tombeau d'un saint ou pour avoir été le lieu d'une apparition. Lors des pèlerinages, le tombeau, la grotte ou encore la source d'eau miraculeuse

constituent cette fois le point central de la visite. Là, les gestes et les prières destinés à recueillir la *baraka* du saint sont accomplis et formulés. La bâtisse monastique en elle-même compte alors peu. L'histoire du saint sacralisant une partie du territoire syrien par une apparition, un miracle ou encore bénissant une source d'eau, est l'élément mis en avant par les autorités du monastère.

Dans ce cas, ce sont les saints qui, par les grâces qu'ils accordent depuis deux millénaires aux hommes vivant sur ce territoire, légitiment véritablement la présence des chrétiens sur l'espace national syrien. En effet, selon les fidèles, par un effet de miroir, l'occupation miraculeuse du territoire syrien par les saints légitime leur propre occupation du territoire. La construction de monastères dans de tels lieux a alors pour but de rendre ostensible l'héritage sacré laissé par ces envoyés de Dieu. Chaque monastère construit pour un saint a sa propre histoire : celle de la manifestation de ce dernier dans ces lieux.

Ainsi le tombeau de sainte Thècle, plus généralement connu dans le monde chrétien comme étant en Turquie, est célèbre en Syrie puisqu'il est pour les Syriens censé se trouver au fond d'une grotte située dans les hauteurs de la chaîne montagneuse du Qalamûn (*cf* partie II), au cœur du monastère dont elle est la sainte patronne et qui se situe dans le village de Ma^clûlâ.

De la même façon, pour les Syriens, l'épisode biblique où 900 ans av J.C., le prophète Élie (saint Élias chez les chrétiens) marqué par la puissance de Dieu pour avoir vaincu les prophètes adorateurs du dieu Baal, ne se serait pas déroulé sur le Mont Carmel en Israël (Livre des Rois, 1R 17-19.21-2R2) mais près de la ville de Homs, à la frontière syro-libanaise. Ce lieu, autour duquel l'Église grecque catholique a fait construire un monastère ces dernières années, est visité tous les étés par des foules de dévots (en particulier au moment de la fête du saint le 20 juillet). Le lieu spécifique (*mazar*) dédié à la visite renferme des pierres que les fidèles se passent sur leur corps en vue de guérison. C'est aussi là que de nombreux enfants sont baptisés et tous les étés, certains visiteurs disent avoir, dans le lieu même, des apparitions de saint Élie.



Figure 10 : Le monastère grec catholique de Saint-Élie près de la frontière libanaise. Vue de l'entrée du monastère. (A. Poujeau, juillet 2006).



Figure 11 : L'intérieur du monastère grec catholique de Saint-Élie avec au milieu le lieu sacré (le *mazar*). C'est là que se trouvent les icônes de saint Élie et que les visiteurs viennent prier et allumer des cierges (A. Poujeau, juillet 2006).

Un autre monastère grec orthodoxe dédié à saint Georges, situé dans le village de S)aydnâyâ, fut construit à partir de 1995. Celui-ci se situe autour d'une grotte dans laquelle, quelques siècles plus tôt, le saint serait apparu à des villageois. À proximité du site, se trouve aussi une église datant de l'époque byzantine. L'ensemble formait jusqu'en 1995 un modeste lieu de culte entretenu par les habitants des alentours. L'endroit avait même, quelques siècles auparavant, abrité quelques ermites, puis, été abandonné. En 1995, de vastes bâtiments monastiques ont été rénovés, annonçant ainsi le renouveau du monastère qui désormais abrite une communauté monastique masculine.

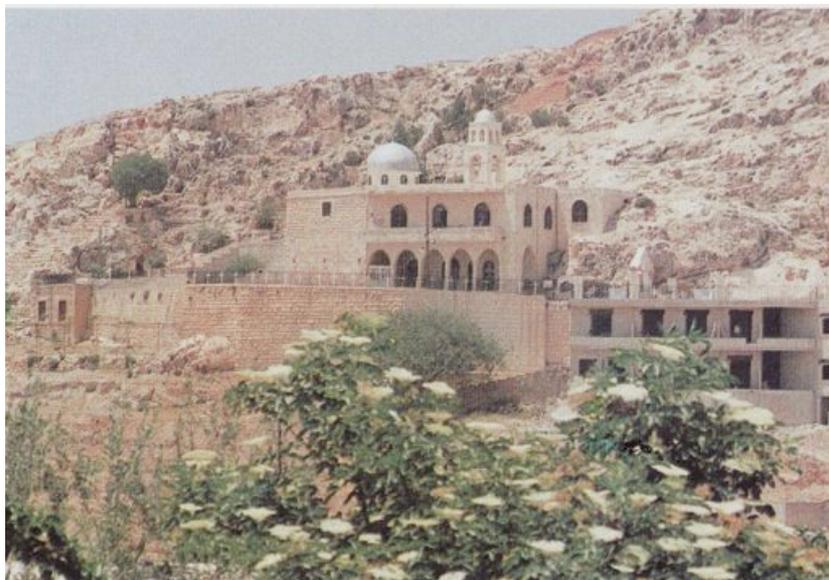


Figure 12 : Le monastère grec orthodoxe de Saint-Georges dans le village de S)aydnâyâ (Photo extraite d'un guide touristique sur le village préparé par Basel Allam).

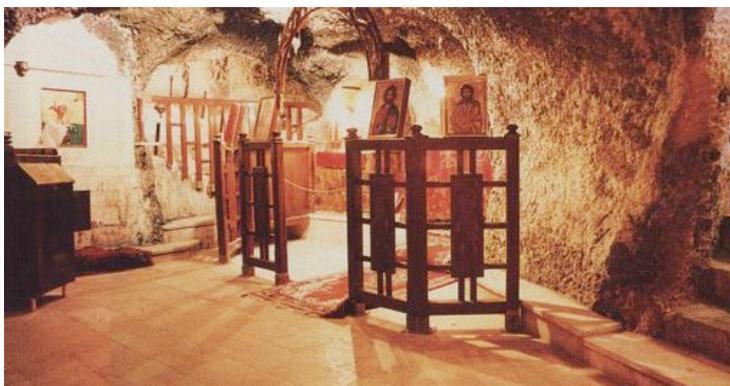


Figure 13 : La petite grotte du monastère de Saint-Georges où les dévots viennent prier et demander des grâces (Photo extraite d'un guide touristique sur le village préparé par Basel Allam).

Construire des vestiges

Quelques monastères sont également érigés sur des terrains totalement vierges de vestiges. C'est par exemple le cas du monastère féminin grec orthodoxe de Blûmana situé sur la côte méditerranéenne près de la ville de Lattaquié. Dans les années 1980, une nonne syrienne ayant vécu plusieurs années dans un monastère en Grèce souhaita faire construire un monastère féminin dans la région. Elle voulait se consacrer à la vie religieuse selon les règles qu'elle avait pu observer en Grèce. Avec l'aide et grâce à l'influence de l'évêque de la région qui fit acheter des terrains à son Église, un autre grand monastère dédié à la Vierge y fut édifié.

Les différents patriarches de l'Église syriaque orthodoxe résidèrent de 518 à 1996 dans divers monastères : Qartmin, Qenneshrin (près de la ville d'Alep) puis dans les monastères de Malayta et Amid (Diyabakir), puis à partir de 1293, dans le monastère de Zafaran à Mardin en Turquie. En 1933, les conditions politiques régionales obligèrent alors le patriarche à s'exiler dans la ville de Homs en Syrie. Finalement, en 1959, il s'installa à Damas dans le quartier chrétien de Bâb Tûmâ. En 1986, grâce aux dons de la communauté syriaque orthodoxe, l'Église pu acheter 16 000 ares de terres à une trentaine kilomètre de Damas, afin d'y ériger le monastère de Saint-Ephrem. Les travaux durèrent dix ans et depuis 1996, le patriarche ne réside plus au patriarcat à Damas, mais dans le monastère construit à cet effet. L'Église syriaque orthodoxe renoue ainsi avec son histoire. L'immense complexe monastique réunit un séminaire, une bibliothèque, des cellules pour les moines, des chambres pour les visiteurs, des salles de restauration et une église au-dessous de laquelle se trouve la salle des tombeaux pour les patriarches (encore vide de sépulture). Des nonnes syriaques orthodoxes résident aussi sur le même espace quoique dans un bâtiment à part. Des terres cultivées entourent l'ensemble du monastère.



Figure 14 : Vue d'une partie du monastère syriaque orthodoxe de Saint-Ephrem près du village de S)aydnâya (A. Poujeau, juillet 2003).

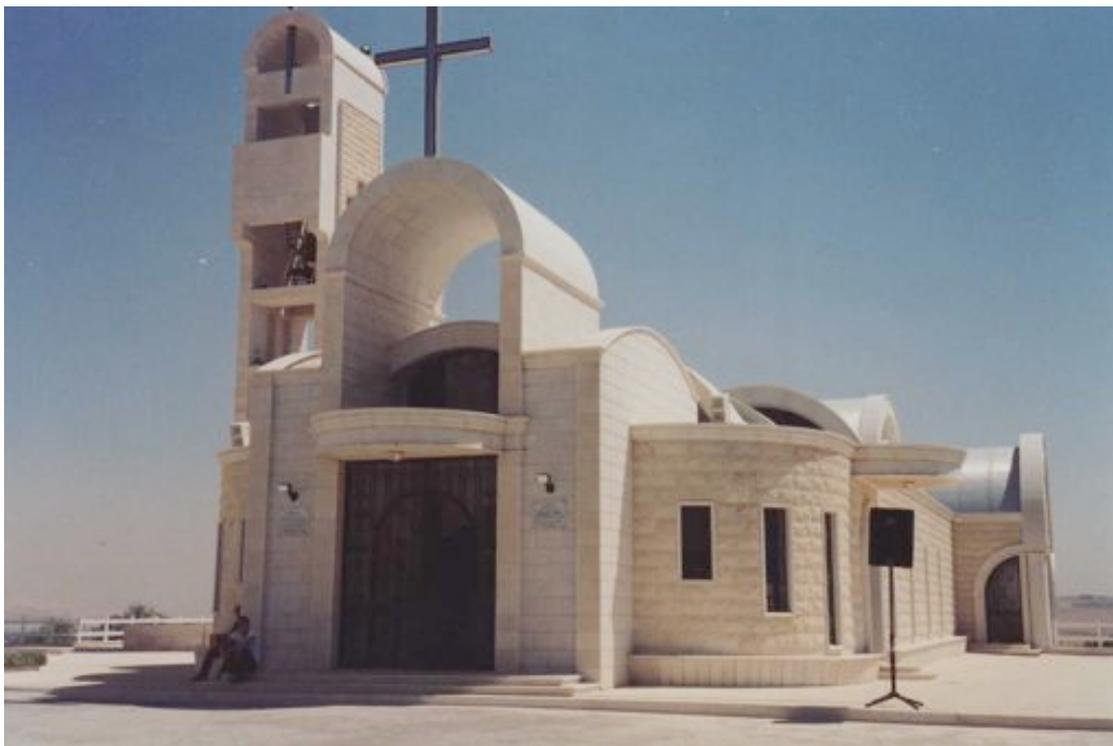


Figure 15 : Vue de l'église du monastère syriaque orthodoxe de Saint-Ephrem, au sous-sol de l'église a été aménagé la salle des tombeaux pour les patriarches (A. Poujeau, juillet 2003).

On a vu plus haut que, en 2000, l'Église fit par ailleurs ériger un autre monastère d'une taille imposante, dédié à la Vierge, qui abrite une communauté masculine.

Contrairement aux autres monastères qui n'abritent pas systématiquement une communauté monastique, ceux qui viennent d'être énoncés sont tous habités par des moines et des nonnes. Ils ne sont pas construits dans le but de mettre uniquement en valeur un site ancien ou un lieu de manifestation d'un saint mais avant tout pour accueillir une communauté monastique.

Les dévots rencontrés dans ces lieux ne viennent ainsi pas « visiter » les saints auxquels ces derniers sont dédiés mais disent plutôt venir y partager le quotidien de la communauté des moines et des nonnes. En principe, ils y passent quelques jours pour s'isoler et prier en compagnie des religieux⁶⁵. L'analyse des discours de ces visiteurs révèle qu'ils considèrent les moines et les moniales comme des personnages véritablement emblématiques du christianisme dans la région. Selon eux, ces religieux qui adoptent un mode de vie tellement particulier et si différent de celui des membres du clergé séculier reproduisent et perpétuent un modèle religieux bimillénaire. En vivant ce dernier « dans leur chair », les ascètes incarnent véritablement, aux yeux des fidèles, la « meilleure vie chrétienne », « ils vivent comme les premières communautés chrétiennes ». Les visiteurs se rendent donc dans ces monastères pour observer chez les moines et les moniales une certaine image de leur passé – comme si ces derniers cristallisaient en eux des siècles d'histoire chrétienne – et pour, en leur compagnie, prier, faire des vœux et parfois passer quelques jours en retraite spirituelle.

En quelque sorte, en vivant hors du monde, dans une sphère où seuls la prière, le renoncement et la dévotion totale à Dieu peuvent tenir une place, les ascètes portent en eux tout le passé d'une communauté. Ce mode de vie religieuse extrême sacralise en retour ces monastères qui ne sont pourtant pas construits sur des « lieux saints ». L'espace monastique devient donc béni.

⁶⁵ Parmi ces derniers, certains fidèles trouvent parfois un confident privilégié et un guide spirituel. Dans son travail sur les monastères grecs orthodoxes du Liban A. Abdelmalak Morcos (2005) insiste sur ce dernier point. En Syrie, il est cependant plus rare que fidèles et religieux établissent des liens si intimes dans les monastères. Cette grande différence dans les rapports instaurés entre religieux et fidèles vient peut-être du niveau d'éducation des religieux dans l'un et l'autre pays. A. Adelmalak Morcos insiste sur le fait que les moines et les nonnes grecs orthodoxes libanais ont très souvent fait des études universitaires et sont ainsi plus à même de diriger spirituellement les fidèles. En Syrie, les moines et les nonnes grecs orthodoxes ainsi que la majeure partie de ceux qui sont issus d'autres confessions ont rarement fait des études supérieures. Comme on le verra dans la deuxième partie, les nonnes ne « reçoivent » aucune éducation religieuse particulière. Leur apprentissage est bien plus pensé dans les rapports que ces dernières établissent avec la sainte à laquelle est dédié le lieu de culte dans lequel elles sont cloîtrées.

Dans cette présentation, nous avons donc tenté de dresser une carte des sites monastiques de Syrie permettant de caractériser l'importance du renouveau monastique dans le pays. Celui-ci consiste, on l'a vu, à rénover, construire des monastères, favoriser le développement de la vie monastique, inciter les fidèles à venir s'y recueillir pour quelques heures ou quelques jours pour une retraite spirituelle et, par conséquent, peut-être susciter des vocations ainsi qu'à un autre niveau, marquer le territoire national par des lieux chrétiens symboliques et, par là, pourvoir d'assises territoriales les quatre Églises du renouveau.

Ces monastères nouvellement érigés façonnent certes un nouveau paysage mais surtout un territoire. Quels qu'ils soient, anciens ou modernes, ils se dessinent à la fois comme espaces témoins de l'histoire chrétienne du pays et comme des lieux reflétant l'histoire du christianisme. Ces derniers « emplissent » de *baraka* chrétienne des points précis du territoire syrien dès lors en partie sacralisé. Celle-ci se déploie au sein d'un sanctuaire ancien, dans une bâtisse nouvellement édifiée, dans un lieu marqué par un saint ou encore par la présence d'ascètes. Objets de revendication politique plus forte encore, les ruines de divers lieux de culte sont érigées au rang de preuves de l'antériorité chrétienne du territoire.

Ces monastères à l'architecture imposante sont par ailleurs des lieux clairement repérables dans le paysage, même la nuit. Ils sont tous ornés de multiples croix bleues lumineuses et font quotidiennement résonner dans la vallée leur carillon ainsi que les prières et les chants quotidiens des religieux diffusés par haut-parleurs.

Les monastères inscrivent donc les Églises dans le territoire de multiples façons. Dans un pays où, comme on l'a vu avec S. Valter, l'exaltation de la nation est utilisée comme un rempart aux revendications politiques de certaines communautés religieuses et ethniques (en particulier le groupe majoritaire des sunnites arabophones), seule une construction communautaire se traduisant d'abord en des termes d'unification nationale et non de différenciation peut être perçue comme légitime. Si elle suit jusqu'à un certain point les modalités de construction de l'historiographie nationale, la reconstruction de l'histoire syrienne par les chrétiens s'en détache toutefois. En effet, dans la première, les vestiges archéologiques antéislamiques sont valorisés dans le but de gommer les traces religieuses du territoire national tandis que dans la seconde, les « vestiges » chrétiens sont redécouverts pour fabriquer volontairement des traces religieuses chrétiennes dans le pays.

Pour les quatre Églises du renouveau monastique, l'ancrage dans le territoire passe par la valorisation de traces laissées dans celui-ci par les monastères qui sont, dans ce cadre, vus comme des « vestiges archéologiques ». Pour cela, ces quatre Églises détournent à leurs fins la valorisation des vestiges archéologiques antéislamiques orchestrée par le pouvoir politique dans le cadre de la construction de l'histoire nationale.

Ici, cela est bien entendu rendu possible par le fait que dans l'historiographie syrienne, l'usage des termes « vestiges archéologiques » est soumis à une grande liberté d'interprétation de la part des acteurs locaux, historiens ou non. Même s'ils ne sont pas toujours très anciens – comme pour l'exemple de l'utilisation par le régime des victoires des Royaumes araméens sur les Hébreux en ce qui concerne l'opposition de la Syrie à Israël – leur mobilisation doit mettre en lumière une certaine continuité, même si celle-ci est totalement artificielle, entre le passé et le présent. Le but est de donner une profondeur historique, et par conséquent, une certaine légitimité, à l'idéologie politique syrienne contemporaine. S. Valter (*op. cit.* : 186) mentionne à ce propos un opuscule édité en arabe et en anglais *al-Raqqa : târîh wa âtâr/Raqqa History and Archeology* publié à l'occasion d'un colloque tenu à Raqqa en 1981 dont une des allocutions était intitulée « les dernières réalisations archéologiques à Raqqa ». Lors de cette manifestation officielle, une visite fut organisée au barrage de l'Euphrate construit dans les années 1970 et présenté comme l'une des plus grandes réalisations du régime directement héritière des vestiges archéologiques de la région. Les constructions récentes à usage public doivent ainsi contenir en elles les traces du passé. Comme le dit S. Valter à propos de la notion de vestige, « trace du passé et témoin de la mémoire », « cette qualité peut se voir projetée dans le futur, un monument récent devenant en mesure de rappeler le passé [un monument récent incarnant les traces du passé] » (*op. cit.* : 186). On s'aperçoit qu'il importe donc, dans cette construction, que le passé émerge de chacune des pierres d'un édifice récemment construit.

Ainsi, le renouveau monastique, présenté par les visiteurs et les religieux comme un retour à la longue tradition de la chrétienté orientale, apparaît finalement comme le résultat de volontés et d'ambitions politiques bien contemporaines.

Ériger ces lieux de culte est un moyen consensuel – au regard des moyens utilisés par le pouvoir syrien dans son projet de construction nationale – pour les quatre Églises bâtisseuses de se doter d'une visibilité réelle et symbolique capable de servir

des desseins plus profanes. Les rénovations et les constructions de ces lieux de culte, envisagés symboliquement comme des vestiges archéologiques, chrétiens certes, mais aussi nationaux, permettent aux « Églises bâtisseuses », de s'inscrire non seulement dans le territoire et l'historiographie nationale mais aussi dans la contemporanéité politique et sociologique syrienne. Les monastères se profileraient alors comme des symboles à la fois religieux et politiques tout à fait modernes, leur rapport au territoire syrien permettant bel et bien de penser que ces Églises manifestent la volonté d'exercer un rôle politique au sein de la société syrienne contemporaine.

Passée la première étape d'apaisement des tensions confessionnelles par leur participation à l'historiographie nationale, il leur est alors possible de prétendre à une résonance politique de leurs voix particulières.

*
* *

Les monastères sont donc, on vient de le voir, des lieux témoins de la longue histoire des chrétiens en Syrie, histoire qui est même présentée comme étant à l'origine de la formation du territoire national. Les pages à venir vont dorénavant se concentrer sur une communauté monastique particulière, celle du couvent grec orthodoxe de Sainte-Thècle. En entrant ainsi dans la vie d'un monastère, en mettant en lumière les principes organisationnels de sa communauté et en s'intéressant aux modalités d'entrée en relation avec les saints auxquels ils sont dédiés, on comprendra mieux pourquoi les monastères et leurs communautés sont l'objet d'un tel investissement symbolique à la fois de la part des chrétiens laïcs que de la part des prélats des Églises. Monachisme et sainteté jouent en effet, de pair, un rôle fondamental dans la constitution interne de la communauté chrétienne en générale.

Deuxième partie

Les femmes de Dieu

Chapitre III

Le monastère grec orthodoxe de Sainte-Thècle

Le sanctuaire de Sainte-Thècle, accroché à la montagne, bâti, agrandi et embelli au fil des siècles, vers lequel se tournent depuis bientôt deux millénaires les regards fervents et implorants d'innombrables dévots laïcs et religieux, est un lieu de la plus haute importance pour les chrétiens de Syrie.

Le monastère, qui renferme en son sein le tombeau de la sainte, existe à travers chacune des quinze ascètes, virtuoses de la vie religieuse, qui l'habitent ainsi que des visiteurs, chrétiens et musulmans, venus implorer la sainte ou simplement admirer le magnifique paysage de la montagne syrienne qui s'étend à perte de vue depuis l'une des nombreuses terrasses du lieu de culte construit à flanc de falaise. C'est le sens dont est investi le monastère par la communauté chrétienne de Syrie que nous nous efforcerons de mettre en lumière dans les chapitres qui suivent.

1. Le monastère dans l'histoire : fondation et exégèses

Ma^clûlâ : un village araméen

À une soixantaine de kilomètres au nord-est de la capitale syrienne, au cœur de la région montagneuse du Haut Qalamûn, l'imposant monastère grec orthodoxe de Sainte-Thècle s'élève sur une montagne dominant à l'ouest le petit village chrétien de Ma^clûlâ⁶⁶, très célèbre dans toute la Syrie.

En araméen « ma^clûlâ » signifie « l'entrée » (Nassrallah : 2003) et, en effet, le site sur lequel se trouve le village donne tout son sens à une telle appellation. Enclavé dans une faille rocheuse de la chaîne montagneuse orientale de l'Anti-Liban, le village forme en quelque sorte une brèche dans la falaise.

Les nombreuses cavernes présentes dans cette partie de la montagne offrant aux hommes des abris naturels témoignent du peuplement ancien du site. Mais la renommée du village de Ma^clûlâ tient surtout à son originalité linguistique. En effet, entre eux les habitants y parlent l'araméen⁶⁷ – localement désigné par le terme de syriaque (*suryâni*) – et soulignent qu'il s'agit là de la « langue du Christ »⁶⁸.

⁶⁶ Le village abrite environ 5000 habitants permanents (chiffres officiels). Un tiers de la population est de rite grec orthodoxe, le reste est grec catholique. Seules quelques familles sont musulmanes sunnites.

⁶⁷ Ils ne l'écrivent pas et ne le lisent pas.

⁶⁸ L'araméen est une langue sémitique, parente de l'hébreu et du phénicien ayant également quelques traits communs avec la langue arabe. S.S Reich (1936) fait le point sur les différentes études linguistiques menées par des chercheurs occidentaux et arabes au sujet de la langue parlée à Ma^clûlâ. Elle a été clairement identifiée comme de l'araméen occidental. Il y a de cela plusieurs milliers d'années, elle fut aussi la langue des Palmyréniens, des Nabatéens, des juifs de Palestine et des chrétiens de Palestine et de Syrie araméennes. On trouve trace des Araméens dans l'Ancien Testament (Genèse, XI, 28 et suivants). Et selon le conte de Jaban et Laban (Genèse, XXXI, 17 et suivants), ils sont les membres d'un peuple apparenté aux Hébreux, issu d'Aram, fils de Sem et petit-fils de Noé. Entre le XIe et le VIIIe siècle avant J.C, les Araméens peuplaient le pays d'Aram, une région étendue du nord de la Syrie. Ils formaient de grandes tribus nomades et ils parlaient un langage nord-sémitique. Ces tribus occupaient également des territoires de Mésopotamie vers l'est et le sud-est. Les Araméens sont connus dans l'histoire de l'Orient antique pour avoir fondé de grands royaumes indépendants dont celui de Damas. Ils ont tous disparu en 734 avant J.C. après la chute de Damas sous la domination des Assyriens venus du nord. Cependant, les Araméens développèrent une culture si importante à l'époque de l'Orient antique qu'elle persista quelques centaines d'années encore après la chute de leur Royaume. En témoigne la langue araméenne qui se diffusa jusqu'en Perse où elle fut, à l'époque de Darius le Grand, la langue officielle de l'Empire perse ainsi que celle du commerce et de l'administration. Ainsi de 539 à 323 avant J.C, l'araméen était encore la langue officielle parlée depuis l'Égypte jusqu'en Inde. En Palestine, l'araméen était la langue

L'araméen, sous la forme de ses divers dialectes, n'est plus parlé aujourd'hui que par les chrétiens syriaques orthodoxes des montagnes du Tur Abdin (Turquie du sud-est, Kurdistan), sur la rive orientale du lac Urmia (Iran, province d'Azerbaïdjan) et enfin par des groupes habitants trois villages au nord-est de Damas dans la région du Haut-Qalamûn dont Ma^clûlâ⁶⁹.

Plusieurs dizaines de siècles après la disparition totale de cette langue dans tout le reste de la région, la persistance de son usage au village est présentée par les villageois comme une preuve tangible qu'ils sont les descendants des Araméens. Selon eux, ce peuple n'aurait été hellénisé qu'à l'époque de l'Empire byzantin. Cette particularité linguistique constitue la pierre angulaire d'un discours local sur les origines. Ces dernières, présentées comme étant anciennes de plusieurs millénaires, alimentent en réalité une revendication d'autochtonie. Il s'agit là d'un fait relativement atypique dans le contexte culturel arabe où c'est d'ordinaire, conformément au modèle prophétique musulman, la migration (*hijra*) avant l'installation dans un lieu qui est mise en valeur dans ce type de discours (Dakhliia : 1990). Cette revendication explicite permet, en l'occurrence, aux villageois de souligner leur préexistence dans la région par rapport aux autres populations exclusivement arabophones.

Outre deux mosquées – la mosquée de Ma^clûla et la mosquée Aljmad – il y a dans le village de nombreuses églises, certaines anciennes et d'autres plus récentes. Elias Antoun Nassrallah – professeur conférencier à la faculté de pédagogie de l'Université de Damas – et originaire de Ma^clûlâ a répertorié dans un livre consacré à l'histoire du village les différents lieux d'intérêt « touristique ». Il les classe selon six catégories (Nasrallah : 2003).

- Les cavernes et les sites naturels : le fortin oriental, le grand fortin occidental, le petit fortin occidental, le quatrième fortin, le fortin de l'évêque, la faille orientale de Sainte-Thècle, la faille occidentale de Saint Serge.

parlée par le peuple tandis que seuls les membres du clergé et des classes sociales supérieures connaissaient l'hébreu. Certaines parties de l'Ancien Testament ainsi que des Talmuds de Babylone et de Jérusalem ont été rédigées en araméen. Jésus-Christ et les apôtres parlaient l'araméen et des traductions en araméen de la Bible ont également circulé. Bien qu'après les importantes conquêtes d'Alexandre le Grand, le grec eut remplacé peu à peu la langue araméenne, certains dialectes araméens (le palmyrén, le nabatéen, le samaritain et le syriaque) survécurent jusqu'à l'époque de l'Empire romain.

⁶⁹ Les deux autres villages sont ceux de Jaba'dîn et Bakhra, tous deux peuplés de façon homogène par des musulmans sunnites.

- Les monuments antiques construits : les domiciles, le temple du dieu du soleil, la salle de bain impérial, le temple de Jupiter, la roche des dieux, la roche des esprits, des stèles, les pressoirs à raisin.
- Les églises et les grottes : la grotte du père Youssef, la grotte du roi Milos, la grotte situé à l'ouest du couvent des Saints Serge et Bacchus.
- Les lieux de culte et les églises édifiées : le couvent et l'église de Sainte-Thècle, le couvent des Saints-Serge-et-Bacchus, l'église Saint-Élie prophète, le sanctuaire de Sainte-Barbe, le sanctuaire de Saint-Thomas, l'église ou le sanctuaire de Saint-Georges, le sanctuaire de Saint-Saba, le sanctuaire de Saint-Charbel, l'église des deux médecins Saints-Cosme-et-Damien, l'église Saint-Léon-de-Patares.
- Les monuments antiques et les églises ensevelies : l'église de Pénitence, le couvent de Saint-Georges, le sanctuaire de Saint-Siméon, le couvent et l'église de la Vierge Marie, le sanctuaire de Saint-Qozhayyz, le sanctuaire de Saint-Antoine-le-Grand, le couvent de Saint-Michael-l'Archange, le sanctuaire de Saint-Nicolas.
- Les maisons modernes de Dieu : les deux mosquées et l'église Saint-Georges.

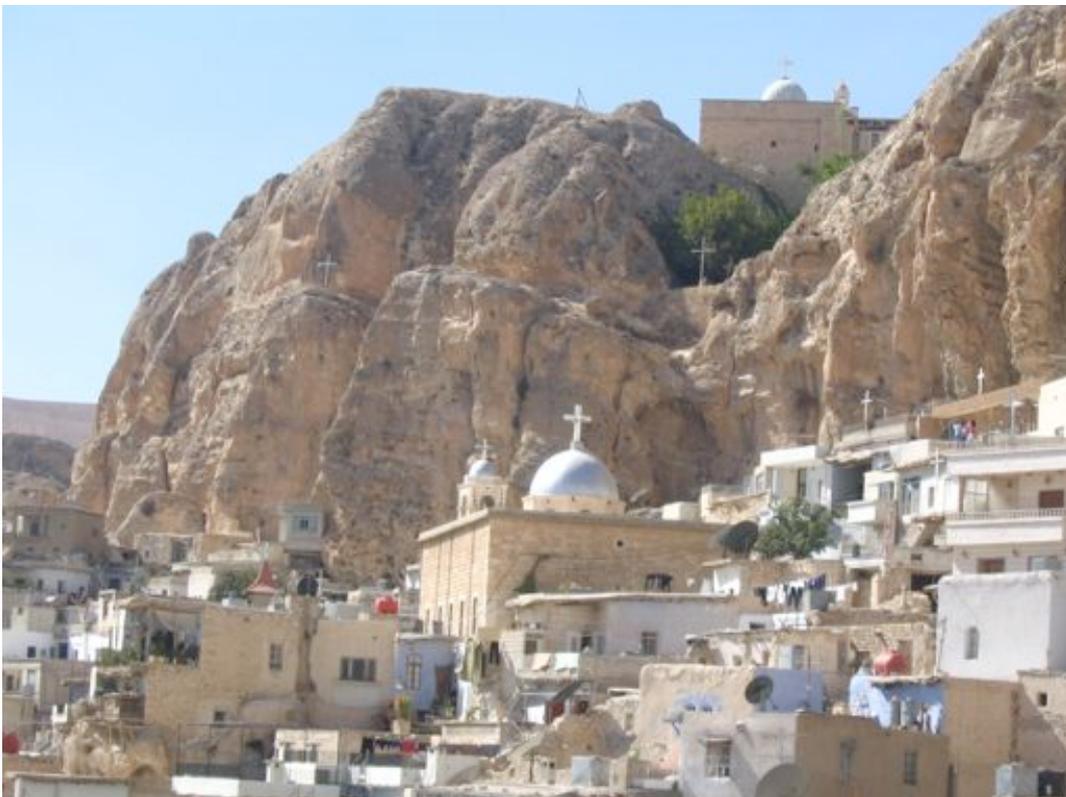


Figure 16 : Vue de Ma'lûlâ avec le monastère des Saints-Serge-et-Bacchus en haut et dans le fond (A.Poujeau, 2004).



Figure 17 : Vue du monastère de Sainte-Thècle depuis le haut de la falaise (A. Poujeau, 2004)



Figure 18 : Vue du monastère depuis la falaise opposée, au fond à droite on peut voir la grotte de la sainte (A. Poujeau, octobre 2002).

Cette profusion de lieux mentionnés par Nasrallah a pour but de démontrer le génie « de cet homme syrien et ma^clûlîte qui habita ces vallées il y a des dizaines de milliers d'années, creusa son logement dans les rochers, édifia des temples et des ermitages et offrit des sacrifices à ses dieux, creusa ses tombeaux, parla et écrivit sa langue araméenne qui fut plus tard la langue du Christ que le ma^clûlîte maintient fièrement. Ainsi, il fut l'exemple de l'homme syrien patient, audacieux, courageux, aventurier, donnant et extraordinaire » (*op.cit.* : 9).

Nous avons affaire ici à une apologie complaisante du village et de l'homme Ma^clûlîte présenté comme « le modèle de l'homme syrien ». Dès les premières lignes de l'introduction, l'auteur prétend aussi que le petit village de Ma^clûlâ est mondialement connu depuis toujours. Cette dernière assertion est de toute évidence exagérée. Cependant, le village est effectivement très célèbre en Syrie.

Terre d'accueil d'une sainte

Le récit de fondation du monastère grec orthodoxe de Sainte-Thècle fait remonter ses origines à celles de la religion chrétienne. En effet, le monastère construit à partir du XVII^e siècle par l'Église grecque orthodoxe d'Antioche est édifié autour de la grotte où en l'an 45 après J.C, sainte Thècle – l'une des premières saintes du christianisme – trouva refuge.

La société méditerranéenne des premiers siècles de notre ère était, comme nous le rappelle P. Brown (1988 : 25), « plus désespérément exposée à la mort que le plus démuné des pays sous-développés aujourd'hui [...] et la mort s'abattait sauvagement sur les jeunes ». Alors que le mariage des très jeunes filles et que la question de la reproduction étaient donc une question de survie pour la population⁷⁰, sainte Thècle, sous l'influence des prêches de saint Paul, refusa le mariage et la procréation. La vierge « renonça à la chair » pour la résurrection des morts et pour se préparer à la fin des temps annoncée par la doctrine chrétienne alors enseignée par saint Paul (*op.cit.*).

La sainte – l'une des plus célèbres du christianisme primitif – repose en son tombeau, à Ma^clûlâ. Son hagiographie locale décrit avec précision les événements qui, au début

⁷⁰ P.Brown signale que « le seul maintien d'une population stationnaire dans l'Empire romain aurait obligé chaque femme à avoir cinq enfants en moyenne » (1988 : 26).

du Ier siècle après J.C, la conduisirent de Konya en Turquie jusque dans le village syrien de Ma^clûlâ alors encore païen.

La légende raconte comment la sainte, fille du gouverneur de Konya, fut convertie au christianisme par saint Paul de passage dans la ville et s'opposa ainsi à son père et à sa mère païens qui, en vain, tentèrent de la faire renoncer à sa nouvelle foi. Suivant également les recommandations de saint Paul en matière de célibat, sainte Thècle renonça à son mariage avec Thamyris, un jeune homme auquel ses parents l'avaient promise de longue date. Ce double affront fait à l'autorité paternelle qui, en vertu de ses fonctions gouvernementales à Konya, représentait également l'autorité politique valut à sainte Thècle une condamnation à mort sans appel. Elle fuit alors sa ville et son pays pour se réfugier à Ma^clûlâ dans la lointaine Syrie.

Durant tout son voyage d'exil, elle ne cessa de prêcher et de convertir au christianisme un grand nombre d'habitants des régions qu'elle traversa. Cependant, elle fut toujours forcée de fuir les lieux où elle trouvait refuge car son père, bien résolu à la tuer, avait lancé des soldats à sa poursuite. L'arrivée de la sainte dans la région du Qalamûn et deux miracles importants mirent enfin un terme à cette fuite.

Le premier de ces miracles se déroula non loin du village de Ma^clûlâ et met en scène la sainte avec des paysans occupés aux semailles des blés. Regardant le ciel et prononçant les paroles suivantes : « Que votre blé soit des épis, tout de suite », la sainte rendit le blé immédiatement prêt pour la moisson. Ce faisant, elle se sauva de la persécution de son père car lorsque les hommes de ce dernier arrivèrent dans ce lieu et demandèrent à ces mêmes paysans s'ils l'avaient vue, ceux-ci leur apprirent qu'ils l'avaient rencontrée au moment des semailles. Constatant la hauteur des épis de blé, les soldats découragés décidèrent alors de rebrousser chemin.

Le second miracle eut lieu alors même que les soldats interrogeaient les paysans. Il met en scène sainte Thècle dépourvue de toute force face à l'un des sommets les plus élevés de la chaîne montagneuse du Qalamûn. Elle invoqua alors l'aide de Dieu pour la traverser et, dans un grand fracas, la montagne se divisa en deux, ouvrant ainsi une faille qui permit à la sainte de la traverser sans effort.

La persécution et la fuite de sainte Thècle s'achevèrent enfin dans une grotte des hauteurs du versant opposé de la montagne où elle élit domicile jusqu'à la fin de ses jours. L'histoire raconte qu'elle se nourrissait simplement d'herbes et qu'elle épanchait sa soif aux gouttes d'eau ruisselant le long des parois de son lieu de réclusion. Pour autant, elle ne cessa de prêcher pour les habitants du village de Ma^clûlâ alors païens qui

venaient lui rendre visite. Le récit rapporte qu'elle les baptisa et qu'elle accomplit pour eux des guérisons miraculeuses. À sa mort, vers la fin du premier siècle, son corps fut enseveli dans la grotte : *al shaghûla*⁷¹.



Figure 19 : Vue de la faille de Sainte-Thècle (A. Poujeau 2004).

De nos jours, cette version de l'hagiographie de la sainte est diffusée au monastère. En réalité, seuls quelques faits rapportés par cette histoire concordent avec la légende plus largement répandue dans le monde chrétien. Dans cette dernière (Dagron : 1978), la sainte n'est jamais parvenue jusqu'en Syrie. Elle n'a même jamais quitté sa terre natale. Son ultime demeure est localisée à Séleucie en Turquie où son tombeau est d'ailleurs un lieu de pèlerinage très fréquenté. Cependant, cette dernière hagiographie est totalement ignorée par les religieuses du monastère et les dévots⁷². L'Abesse supérieure du lieu de culte interdit par ailleurs à quiconque de la propager ou

⁷¹ Le terme vient de l'araméen et signifie littéralement « l'icône célèbre et très réputée ». Ici le mot *shaghûla* est employé pour désigner la grotte qui renferme le tombeau de la sainte devant lequel les visiteurs viennent s'agenouiller et lui rendre un culte.

⁷² J'emploie le terme de religieuse, de même que celui de nonne par la suite, pour désigner indistinctement postulante, novice, moniale et supérieure.

d'émettre le moindre doute quant à la réelle présence des restes de la sainte au monastère.

De fait, l'hagiographie locale de sainte Thècle, qui abonde en détails sur les circonstances de sa fuite depuis la Turquie jusqu'en Syrie et sur son installation dans une grotte de la montagne de Ma^llûlâ, superpose à la revendication locale de l'autochtonie la dimension plus classique de la migration (*hijra*), celle de cette sainte venue d'ailleurs. Tout en étant résolument de cette terre, les villageois sont en effet disciples et en quelque sorte descendants en religion de sainte Thècle qui - la légende insiste sur ces éléments - a converti et baptisé au premier siècle de notre ère leurs lointains aïeux.

Des monastères en compétition

Les récits hagiographiques et leurs différentes versions sont susceptibles d'usage politique entre monastères concurrents dans le village. Le moine supérieur du monastère grec catholique des Saints-Serge-et-Bacchus évoque ainsi parfois avec des visiteurs l'autre légende de sainte Thècle qui situe son tombeau à Séleucie en Turquie. Cette attitude apparemment insignifiante n'en constitue pas moins un réel acte de défiance du moine envers la supérieure du couvent grec orthodoxe de Sainte-Thècle. En effet, il s'agit là d'une véritable remise en cause de la présence des restes de la sainte dans la grotte du lieu de culte et par conséquent de la légitimité de ce dernier. Ces révélations mettent par là en doute la véracité des miracles qui s'y déroulent, le bien-fondé des nombreux dons faits par les dévots et plus encore l'authenticité de la vocation des religieuses. Ces dernières disent en effet embrasser la vie monastique pour servir la sainte en son lieu de réclusion *ante* et *post mortem* en réponse à son appel.

Ce type de mise en concurrence des monastères par leurs supérieurs respectifs se fait au sein du même village mais aussi à l'échelle de toute la région. L'enjeu est en l'occurrence d'attirer toujours davantage de fidèles dans leurs propres sanctuaires.

Dans cette perspective, dès qu'elle en a l'occasion, la Mère supérieure de Sainte-Thècle profite de la présence de journalistes syriens et d'étrangers pour promouvoir auprès d'un public plus large - à la fois chrétien et musulman - la réputation du monastère. Un épisode survenu durant la Semaine Sainte en 2004 est tout à fait

significatif en la matière. La supérieure avait alors raconté à des journalistes de la télévision nationale venus filmer le village, ses monastères et ses églises, qu'un passage de textes apocryphes évoque la venue de Jésus à Ma^clûlâ⁷³. La supérieure faisait ainsi du village un lieu d'autant plus marqué par la grâce divine. Si elle tentait par là d'attirer de nouveaux pèlerins, c'est aussi plus particulièrement la population musulmane qui était visée⁷⁴. Évoquer cet élément, le passage de Jésus à Ma^clûlâ, lui permettait en effet de rattacher le monastère de Sainte-Thècle à l'islam, Jésus y étant reconnu sous le nom du prophète Issa. De façon plus générale, la supérieure profite de ce réseau de diffusion national pour présenter le monastère comme un lieu particulièrement efficace pour l'obtention de guérisons et de miracles accordés par la sainte aux dévots venus l'implorer sur son tombeau.

Un sanctuaire féminin

Sainte Thècle est nommée en arabe *mâr Tâq)^clâ*. Le terme *mâr* est d'origine araméenne. Il traduit précisément les termes de « seigneur », « maître » ou encore « propriétaire » mais dans le langage courant, il signifie « saint ». Ce vocable est plus généralement réservé aux personnages masculins, mais sainte Thècle – de façon singulière au Proche-Orient – est désignée ainsi. Son action évangélisatrice aux débuts du christianisme constitue une raison majeure de l'emploi de ce qualificatif. Le terme arabe « saint », *qidiss(a)* est quant à lui réservé à tous les autres saints féminins et masculins qui n'ont pas forcément évangélisé et baptisé des foules. Afin de témoigner de la grande puissance de sainte Thècle, dans un petit livret distribué aux visiteurs, la communauté monastique féminine qui occupe actuellement le couvent décrit la sainte comme « la première des martyres équivalente aux apôtres ». Cette surenchère dans la qualification de la sainte s'explique par le fait qu'elle-même fut convertie au christianisme par l'un des apôtres.

En réalité, la sainte n'est pas une martyre au sens classique du terme puisqu'elle n'est pas morte sous la torture mais seule dans sa grotte. Cette acception du terme n'est

⁷³ Contrairement à l'Église catholique romaine, ces textes apocryphes ne sont pas condamnés par l'Église grecque orthodoxe. On retrouve mention du passage de la sainte famille en Syrie dans les Évangiles apocryphes aux chapitres XVII,1 ; XVIII,1 ; XIX,1 : « Et cette nuit-là, Joseph, s'étant levé, prit l'enfant et sa mère, et s'en alla au pays de Syrie. » (cité par Valensi, 2002 : 40, note 24) En revanche, aucune mention n'est faite de Ma^clûlâ.

⁷⁴ Nous verrons effectivement dans les pages suivantes que de nombreux musulmans viennent au monastère sur le tombeau de la sainte.

pourtant pas unique en Syrie. Tous les hommes et les femmes qui choisissent de se retirer du monde dans les monastères ou dans des lieux d'ermitage afin de dédier leur existence à Dieu sont considérés comme des martyrs⁷⁵.

Le tombeau de la sainte, reconnue pour être une grande performatrice de miracles, est visité depuis des siècles (Maraval : 1985). Les pèlerins n'ont jamais cessé de venir s'agenouiller au pied du tombeau de sainte Thècle dans le but d'obtenir ses grâces. Au début du IV^e siècle, une chapelle avait déjà été creusée dans la roche à côté du tombeau formant ainsi, avec la source d'eau dite miraculeuse qui s'écoule à proximité, un véritable lieu de culte.

Ce n'est que vers la fin du XVII^e siècle, que l'Église grecque orthodoxe entreprit d'y faire édifier un monastère. Il s'agissait alors simplement de quelques cellules formant un petit ensemble entouré de murs hauts et épais. Les cellules étaient occupées par des moines et non pas des nonnes – il s'agit là d'un élément important – qui se rencontraient uniquement pour les liturgies dans la chapelle. À partir de 1724, suite au passage à l'uniatisme des deux tiers de la population de Ma^clûlâ jusqu'alors entièrement grecque orthodoxe, les lieux de culte du village furent partagés entre catholiques et orthodoxes. Les Grecs catholiques s'approprièrent le monastère des Saints-Serge-et-Bacchus ainsi que certaines églises du village. Quant à eux, les Grecs orthodoxes s'approprièrent l'église Saint-Élie située en plein cœur du village et le sanctuaire de Sainte-Thècle.

Selon les villageois, le 16 octobre 1850 un événement important marqua l'histoire du monastère⁷⁶. Il est directement lié à la bataille menée par l'émir Mohamed al-Harfouche, son frère ^cAssaf de Baalbek et leurs troupes rebelles contre le général ottoman Mustapha Pacha et ses troupes fidèles à la Sublime Porte. Les rebelles vinrent à Ma^clûlâ chercher des hommes à enrôler. Mais les Ma^clûlî ne s'avèrent pas disposés à fournir une contribution aux insurgés qui se retournèrent alors contre eux. Lorsque les troupes ottomanes arrivèrent, les Ma^clûlî leur apportèrent une aide précieuse pour défaire les rebelles mais selon eux, après avoir vaincu les chefs de l'insurrection, les soldats ottomans se livrèrent à de violentes exactions contre la population du village qui

⁷⁵ Nous reviendrons sur ce point plus tard au sujet des nonnes.

⁷⁶ Selon certaines sources historiques, il s'agirait plutôt du 16 novembre 1850. Cf. R.P.A Rabbath, *Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient II*, Paris, 1910, p. 173, cité par Reich (1937 :9).

leur avait pourtant prêté main-forte durant le combat⁷⁷. Certains s'attaquèrent même au monastère de Sainte-Thècle où se trouvaient quelques moines et une partie de la population du village réfugiée. Comme le racontent aujourd'hui les villageois avec emphase, ils furent tous massacrés à la suite d'une fourberie des Ottomans qui auraient frappé à la porte du monastère en demandant l'hospitalité et en affirmant ne vouloir faire aucun tort à ses occupants. Un moine ouvrit alors la porte du monastère aux soldats qui le tuèrent et pillèrent le lieu de culte.

Cette dernière partie de l'histoire, le retournement des soldats de la Porte contre les villageois, est, selon les historiens, totalement erronée. Au contraire ces derniers auraient même distribué des récompenses aux chrétiens de Ma^olûlâ. Ce n'est probablement qu'après d'autres exactions faites par les Ottomans contre les chrétiens de la région dont les Ma^olûlî entendirent parler et furent parfois victimes qu'ils transformèrent l'épisode de leur allégeance aux Ottomans et leur rôle d'allié en celui de victime. Cet événement revisité n'en renvoie pas moins à un épisode douloureux de l'histoire du monastère et du village dont la « mémoire » est restée vive pour les Ma^olûlî et la communauté monastique de Sainte-Thècle.

Si les récits des villageois sont très précis dans la description de la ruse employée par les soldats ottomans afin que la porte du monastère leur soit ouverte, ils sont assez flous quant à l'identité du moine ayant ouvert la porte à l'ennemi. Il est présenté comme un simple moine alors que dans leurs récits du massacre, les autorités de l'Église grecque orthodoxe en font un évêque⁷⁸.

La supérieure du monastère me confia avoir elle-même ordonné des fouilles aux monastères afin de rechercher la dépouille du moine martyr qui fut découverte non putréfiée. Il fut enterré dans le cimetière du monastère. D'autres religieuses me contèrent cette même histoire sur le corps intact du martyr des Ottomans qui ne fut pourtant jamais l'objet d'un culte. On remarque qu'il n'y a donc pas de place pour le culte de deux martyrs au monastère. De plus, l'un et l'autre présentent deux histoires différentes sur bien des points. L'un est une femme tandis que l'autre est un homme, la première a réussi à fuir ses persécuteurs et est devenue sainte de son vivant en

⁷⁷ Cf. Rabbath cité par Reich (1937 : 8-9).

⁷⁸ Ce qui d'ailleurs est fort probable puisque Ma^olûlâ fut jusqu'au XVIIIe siècle un siège épiscopal indépendant. Il s'agit très certainement de l'évêque Zacharie.

accomplissant des miracles alors que le second s'est laissé prendre par la ruse de ses agresseurs et n'a fait aucun miracle ni de son vivant, ni dans la mort.

Pour les religieuses, évoquer la présence du corps non corrompu de ce moine dans le cimetière équivaut à parler d'elles-mêmes. Cela leur permet d'énoncer l'exceptionnalité de leur existence et de leur vocation. L'existence monastique les différencie des autres chrétiens non seulement dans la vie mais aussi dans la mort, le corps non corrompu de ce moine en témoigne. Les dépouilles du commun des mortels pourrissent inéluctablement dans la terre tandis que celles des moines et des moniales peuvent, intactes, traverser les siècles, les inscrivant ainsi dans une vie extranaturelle⁷⁹.

Suite à sa mise à sac par les Ottomans au milieu du XIXe siècle, le monastère est resté inoccupé quelques dizaines d'années avant d'abriter, à partir du début du XXe siècle, une nouvelle communauté monastique désormais composée de femmes. Celles-ci furent d'abord placées sous l'autorité d'évêques ou de prêtres puis, en 1958, suite à un scandale interne au monastère – le prêtre alors responsable ayant violé et engrossé l'une des religieuses – le patriarche de l'Église grecque orthodoxe plaça la communauté sous l'autorité d'une moniale, l'Abesse supérieure Mariam. Décédée en 1990, elle fut remplacée par la sœur Bélagia, elle aussi nommée par le patriarche.

Le monastère n'est donc occupé par des femmes que depuis le début du XXe siècle. Bien que certains habitants du village et quelques moniales aient tous rapidement évoqué cet aspect de l'histoire du monastère dans le déroulement de nos entretiens, la supérieure, quant à elle, persista à le nier, revendiquant une présence exclusivement féminine au monastère depuis plus de deux mille ans. Par la suite, les moniales qui me contèrent le passé du couvent furent sévèrement réprimandées par la supérieure. Plus tard, cette dernière me confia penser que si cela était rendu public par le biais de mes écrits, des moines voudraient certainement occuper de nouveau le sanctuaire au détriment des moniales. En effet, le monastère de Sainte-Thècle comme tous les autres de cette région est une propriété du Patriarcat et selon elle, le patriarche de l'Église grecque orthodoxe, pourrait voir là l'occasion de le leur reprendre afin, au nom de l'histoire du lieu de culte, de le donner à une communauté monastique masculine⁸⁰.

Les différents événements de l'histoire réelle et inventée de ce couvent, sa construction autour du tombeau de sainte Thècle fuyant les soldats de son père et son

⁷⁹ Ce dernier point sera l'objet de plus amples développements dans le chapitre V.

⁸⁰ En réalité, il paraît évident que le patriarche et les évêques de l'Église connaissent l'histoire du monastère.

fiancé, le massacre de tous les moines au XVIIe siècle, le viol d'une nonne par un supérieur expriment tous sous différentes formes l'exclusion progressive des hommes du lieu de culte. L'histoire du monastère raconte comment au fil des siècles les hommes furent évincés du lieu pour que celui-ci devienne exclusivement féminin. Tout se passe comme si le monastère n'était pas fait pour les hommes. On comprend ainsi mieux pourquoi il n'est pas question de rendre un culte au moine assassiné dont le corps a été retrouvé non putréfié. Comme les nonnes le disent elles-mêmes « sainte Thècle préfère les filles, elle ne veut que des filles ici ».

En 1906, le supérieur de l'époque fait construire l'église principale du monastère ainsi que les escaliers en pierre qui permettent aux visiteurs de rejoindre plus facilement la grotte de la sainte située en hauteur. Jusqu'alors, les visiteurs y accédaient au moyen d'une simple échelle en bois. À la suite de ces premiers aménagements, plusieurs bâtiments ont été érigés tout au long du XXe siècle de façon à former l'imposant lieu de culte que l'on connaît aujourd'hui. Le but est de pouvoir accueillir et héberger un grand nombre de visiteurs ainsi qu'une plus importante communauté monastique.

La majorité des contributions financières au monastère provient des pèlerins et de quelques riches grecs orthodoxes du village ou de la région. Grâce aux dons des laïcs, le couvent a pu être considérablement agrandi, modernisé et embelli. Un pavillon d'été exclusivement réservé aux visiteurs a même été construit au début des années 1980. Les nombreux pèlerins peuvent ainsi loger au monastère sans troubler la vie de réclusion des religieuses.

En plus d'être un lieu consacré à la vie monastique, le lieu de culte est aussi conçu comme un lieu d'accueil des visiteurs. L'entrée ne peut être refusée à personne. Les dons des visiteurs sont visibles partout dans le sanctuaire. Des plaques indiquent la date et le nom du donateur sur les murs des bâtiments financés mais aussi sur les lustres, les meubles les plus divers, les portails, les fresques dans l'église ainsi que sur les icônes – des plus simples aux plus riches – disposées partout sur les murs de la salle de réception, des divers couloirs et paliers, de la cuisine, du réfectoire, de l'église, et de la grotte de la sainte.

Par le biais de ces nombreuses donations, le monastère se présente symboliquement comme un lieu ouvert à tous. En effet, il appartient en quelque sorte à tous ces visiteurs venus parfois de très loin, qui l'investissent de leurs prières et de leurs

dons et qui ainsi le font vivre. Leur pouvoir financier collectif dépasse largement celui du Patriarcat grec orthodoxe d'Antioche. Il s'opère ainsi au monastère un renversement radical des rapports de clientélisme usuels entre laïcs, patriarche et évêques qui ont cours en ville, tels que nous les avons décrits dans le chapitre I.

Le monastère est, nous le verrons, le lieu de l'inversion des rapports de pouvoir entre Patriarcat et laïcs ; constitutif du monachisme chrétien actuel en Syrie.

2. Espaces partagés, espaces réservés : investissement contemporain du lieu de culte

Le monastère de Sainte-Thècle tel qu'il se présente aujourd'hui est une structure à plusieurs niveaux. Telle une véritable forteresse, il domine par le flanc nord tout Ma^clûlâ. À l'instar de la majeure partie des habitations du village, le lieu de culte est construit en étage, le long de la paroi montagneuse. L'ensemble paraît ainsi être accroché à la falaise. L'unique entrée du monastère donne sur la place de la partie haute du village.

Ici, la route carrossable s'achève et les chauffeurs des minibus en partance pour Damas font demi-tour tout en klaxonnant pour signaler leur départ. Quelques mètres plus loin, la route se transforme en un petit chemin qui serpente à travers la falaise. C'est « la faille de Sainte-Thècle » (*al faj mâr Tâqlâ*) dont la largeur n'autorise par endroits que le passage d'un seul homme. Il s'agit du chemin miraculeusement ouvert à travers la montagne et emprunté par la sainte pour rejoindre son lieu de réclusion.

Sur la façade du monastère, des enseignes lumineuses indiquent le nom du monastère (« Le monastère de la sainte Sainte-Thècle » *al dayr al qadissa mâr Tâqlâ*) ainsi que le nom du village Ma^clûlâ en arabe et en caractère latin. Plus bas, on peut lire en anglais « Couvent of Saint-Takla ». En effet, le lieu de culte est indiqué dans tous les guides touristiques occidentaux comme un lieu fameux de dévotion des chrétiens de la région. Pendant la nuit, ces inscriptions sont illuminées en bleu.

Dans la partie la plus élevée du sanctuaire se trouve la grotte de Sainte-Thècle avec son tombeau, la source d'eau miraculeuse et la petite chapelle creusée dans la falaise. De là, un long escalier descend le long de la paroi montagneuse jusqu'à la place

de la partie haute du village. Cet escalier, étroit près de la grotte de Sainte-Thècle puis de plus en plus large au fur et à mesure qu'il descend vers la grille d'entrée du monastère, traverse et dessert plusieurs terrasses, trois ensembles de bâtiments et la cour centrale du monastère avec sa fontaine vide de marbre blanc et noir. Elle ne sert qu'une seule fois par an, lors de la fête de la saint Jean au mois de juin. Elle est remplie d'eau et le soir tard, lorsque le dernier visiteur a quitté le monastère, chaque religieuse va seule se baigner habillée dans l'eau glacée de la fontaine avant de rejoindre sa cellule. Elles commémorent ainsi le baptême du Christ dans les eaux du Jourdain par Saint Jean Le Baptiste.

Dans l'espace de cette cour centrale se croisent les visiteurs qui se rendent au tombeau de la sainte et les nonnes. Et, seules les religieuses et de rares visiteurs qui en ont l'autorisation peuvent rejoindre les cellules monastiques, le réfectoire, la cuisine et le bâtiment des appartements de la supérieure, des évêques de passage et du patriarche situés de l'autre côté de la cour, en face de l'église.



Figure 20 : Vue sur la cour principale du monastère depuis une terrasse plus élevée : à gauche l'église et en face les appartements de la supérieure (A. Poujeau, février 2004).

Les pèlerins

Une haute grille en fer forgé noir marque l'entrée du monastère. Elle est entourée de deux piliers en pierre jaune sur l'un desquels est taillée une discrète représentation de la sainte tenant dans sa main gauche une croix⁸¹.

Une dizaine de marches permettant l'accès à un premier palier s'étage après la grille. La partie gauche de la dalle est équipée de plusieurs jeux pour enfants, et d'un banc, très utilisés par les visiteurs pendant la période estivale. Les nonnes descendent rarement ici. La proximité de cet espace avec le village en fait déjà un espace du « monde du dehors » (*bara*). Il s'agit du premier seuil du lieu de culte. Cette partie-là du monastère est surtout fréquentée pendant l'été (la haute saison pour les visites) par les pèlerins et leurs enfants. En effet, les chrétiens de Damas aiment venir estiver au couvent pour quelques jours ou quelques semaines. Ils échappent ainsi à la chaleur étouffante de la capitale syrienne et profitent du climat particulièrement doux de Ma^clûlâ. Moyennant un loyer mensuel d'environ 80 euros pour une chambre, ils peuvent loger dans le vaste pavillon d'été dont l'entrée se trouve à droite de ce palier⁸².

À l'intérieur de celui-ci, on retrouve partout des plaques signalant les donations grâce auxquelles le bâtiment a pu être construit. À chaque étage, un grand couloir dessert de part et d'autre des chambres individuelles ou collectives, des cuisines et des salles d'eau. Les pèlerins ont aussi à leur disposition un grand nombre de tapis de sol ainsi que des matelas, des draps et des couvertures. Chaque famille peut s'installer à la manière paysanne (c'est-à-dire à même le sol) dans la pièce où elle désire rester. Le matin, les matelas et les draps sont soigneusement entassés dans un coin de la chambre et recouverts d'un tissu afin de dégager l'espace pour les visites et les discussions entre femmes. Les hommes sortent tôt le matin et ne reviennent que pour prendre leurs repas et dormir reproduisant ainsi leur mode de vie quotidien.

Souvent, les visiteurs apportent avec eux leur propre réchaud à gaz afin de pouvoir s'installer n'importe où, sur la terrasse ou dans les chambres selon le moment de la journée, et s'adonner ainsi à leur activité favorite : boire le café. Une femme pose le réchaud devant elle afin de préparer et de servir ce breuvage brûlant à ses convives. Certains, en fonction de leurs régions d'origine, préfèrent boire le maté. Dans ce cas-là,

⁸¹ Nous reviendrons sur les différentes représentations de la sainte dans le chapitre V.

⁸² Le montant de l'hébergement, pour les visiteurs qui ne passent que quelques nuits au monastère, est laissé à leur libre appréciation.

chacun des membres du petit groupe ainsi formé se fait passer un verre de cette amère infusion d'herbe originaire d'Argentine avec une petite bouilloire remplie d'eau chaude ainsi qu'un pot de sucre en poudre. Une ou deux assiettes remplies de *bezer*⁸³ dans laquelle chacun pioche sont également dressées au centre du petit groupe.

Le matin très tôt après la première messe, le café est remplacé par le thé et les assiettes de *bezer* par des petites coupelles remplies de tomates crues découpées en tranches, des olives, des concombres, du thym baigné dans l'huile d'olive et du fromage blanc. Chacun se sert directement avec des morceaux de galettes de pain chaud ramenées du four situé à deux pas du monastère. Ensuite, on peut passer au café.

Le petit-déjeuner avalé, le reste de la matinée est consacré au nettoyage à grande eau des chambres, des cuisines et des salles d'eau. Une religieuse chargée de l'entretien du pavillon des visiteurs – la seule à venir dans cette partie-là du monastère – organise les tâches de chacun. Les plus jeunes filles et garçons sont parfois priés de nettoyer, balayer, ramasser les papiers gras qui traînent dans le couvent. Ensuite vers 10 heures, les klaxons et les hauts parleurs des petites camionnettes de quelques primeurs se font entendre. Les marchands de fruits et légumes venus vendre leurs produits sur la place, devant le couvent, attirent ainsi les clients. Les femmes descendent alors pour procéder à leurs achats. Après avoir discuté longuement et souvent âprement les prix, elles remontent dans les cuisines pour faire mijoter dans de grandes bassines en métal céréales et légumes tandis que d'autres préparent les *fattouches* ou les *taboulés*⁸⁴.

Les semaines d'été (de juin à septembre), il n'y a quasiment que des femmes et des enfants au couvent de Sainte-Thècle. À partir du jeudi soir, les hommes en congé pour le vendredi et le samedi viennent rejoindre leurs familles. Les plus fortunés ramènent un mouton qu'ils égorgent sur place⁸⁵. Préparé en sauce ou cuit sur le grill au feu de bois, il constitue le repas pour plusieurs jours de toute la famille et de ses invités. Ils n'oublient jamais d'offrir de bons morceaux aux religieuses⁸⁶. D'autres se contentent de brochettes de viande achetées au restaurant tout proche. Le repas terminé, les femmes se remettent à tout nettoyer tout en tentant d'empêcher leurs enfants de jouer au soleil, souvent sans succès. Les jeunes gens vont s'installer en groupe dans la montagne. Là ils jouent du *darabukka*⁸⁷ et ils fument le narguilé. Pendant ce temps, les mères de famille et les

⁸³ Il s'agit de graines de tournesol, de courgette ou de melon séchées au soleil et grillées.

⁸⁴ Différentes recettes de salades composées.

⁸⁵ Un espace dédié à l'abattage des moutons a été aménagé dans le monastère.

⁸⁶ Cela constitue une rare occasion pour elles de consommer de la viande.

⁸⁷ Petite percussion.

femmes plus âgés font la sieste à même le sol avant de se remettre, quelques heures plus tard, à boire ensemble café ou maté.

Ces moments-là sont souvent l'occasion de discussion au sujet des miracles réalisés par tel ou tel saint de la région, ou encore de la capacité d'accueil des différents monastères, leur propreté, l'hospitalité des moines et des nonnes. D'autres en profitent pour se rendre sur le tombeau de la sainte dans les hauteurs du lieu de culte, pour se promener dans le village et parfois pour rendre visite aux habitants de leur connaissance.

Le mode de vie à la paysanne du monastère, sans grand confort, est totalement inenvisageable pour les chrétiens d'origine citadine. Ils n'ont pas pour habitude de dormir, ni même de s'asseoir à même le sol. Ainsi la population des visiteurs du monastère de Sainte-Thècle qui estive plusieurs jours dans le lieu est, dans sa grande majorité, d'origine rurale. Bien que la plupart d'entre eux vivent à Damas depuis fort longtemps, ils entretiennent des liens étroits avec leur région et leur village d'origine, perpétuant le mode de vie à la paysanne et parlant dans leur dialecte spécifique (du sud de la Syrie, de la région de Homs, de Hama, du Wadi al Nassara, de Hassaka ou de la région d'Alep).

À 18 heures, les cloches du monastère retentissent et les voix des religieuses qui chantent la messe résonnent dans toute la vallée grâce aux puissants hauts parleurs installés sur le toit de l'église. La majorité des femmes se rendent à la célébration qui dure environ deux heures. Lorsqu'elles sortent, la nuit est déjà tombée sur la vallée. Les jeunes gens rassemblés sur la première terrasse se préparent à jouer de la musique et à danser la *dabka*⁸⁸ jusqu'à tard dans la nuit. Leurs activités pourtant bruyantes ne semblent jamais gêner personne. Au contraire, danser et s'amuser fait partie de l'hommage qui doit être rendu à la sainte patronne du monastère. Les femmes plus âgées dansent en agitant des mouchoirs blancs dans leurs mains. Certaines clament des louanges à la sainte que toutes encouragent par de stridents youyous. Vers 20h30 le monastère ferme ses portes.

⁸⁸ Il s'agit d'une danse exécutée en farandole, chacun des danseurs doit taper des pieds le rythme de la musique du *darabukka* (tambourin) et du *nyé* (flûte à bec en roseau) tout en sautillant. Le premier danseur accomplit des figures acrobatiques pour entraîner le reste des danseurs.

Une entrée située au deuxième étage du pavillon d'été qui permet un accès direct à la cour centrale du lieu de culte, là où se trouvent les cellules des nonnes, reste, elle aussi, fermée pour la nuit. Ainsi, le cœur du couvent et le pavillon des visiteurs sont séparés et vivent chacun au rythme de leurs propres occupants. Tandis que les religieuses mènent leur vie recluse et strictement réglée, les autres peuvent rentrer plus tard dans la nuit au monastère grâce à la petite porte blanche qui donne sur la grille extérieure.

D'octobre à juin, peu de visiteurs restent plus de quelques heures au monastère. En effet, le climat en altitude est rigoureux et l'immense bâtisse ouverte à tout vent n'est quasiment pas chauffée. Les rares hôtes du monastère restent pour une nuit ou deux, guère plus. Ils sont alors logés dans le bâtiment principal du couvent, là où se trouve l'appartement de la Mère supérieure, et les chambres réservées aux membres du clergé grec orthodoxe et aux postulantes. Une porte gardée close la nuit, située au troisième étage, sépare les laïcs de la communauté monastique.

Les raisons de leurs visites sont bien différentes de celles des estivants. Ces derniers viennent profiter du climat plus frais de la montagne tout en prenant du bon temps en famille et entre amis et voisins « autour de la sainte ». Les pèlerins de l'hiver, quant à eux, viennent avec des intentions plus spirituelles, pour des retraites, pour prier longuement et partager pour quelques jours la vie d'ascèse de la communauté monastique.

Parfois, un moine d'un autre monastère s'arrête pour une nuit dans le lieu de culte, ou encore, plus rarement, des moniales grecques orthodoxes chypriotes ou grecques restent pour quelques jours lors d'un voyage exceptionnel organisé par leur communauté monastique durant lequel elles visitent leurs coreligionnaires arabes et leurs sœurs en religion.

Pour les visiteurs laïcs réguliers du monastère, des femmes uniquement, qui viennent pour partager quelques jours de la vie quotidienne des religieuses, ces dernières ont fait construire de petites cellules semblables aux leurs⁸⁹. Elles sont situées près de celles des religieuses, et leurs occupantes partagent ainsi totalement le rythme de vie des

⁸⁹ Seules des femmes peuvent s'agréger à la communauté monastique de cette façon.

moniales. C'est là que j'ai moi-même été logée. Ces chambres donnent sur deux vastes terrasses depuis lesquelles on peut observer sans être vu, exactement comme le font les religieuses toute la journée durant.

Sous le regard des nonnes

La grotte du tombeau de sainte Thècle est située dans la partie la plus élevée du lieu de culte. Là, se découvre un beau panorama sur le monastère, le village et, à perte de vue, le reste de la vallée. Lorsque aucun visiteur n'est présent dans la grotte, la moniale chargée de la surveiller jouit de cette vue dégagée. Elle peut observer les allées et venues des autres religieuses, des visiteurs qui se trouvent plus bas dans le monastère, des villageois sur les terrasses de leurs maisons ou déambulant dans les rues du village ainsi que les minibus déversant et embarquant leurs passagers sur la place centrale du village.

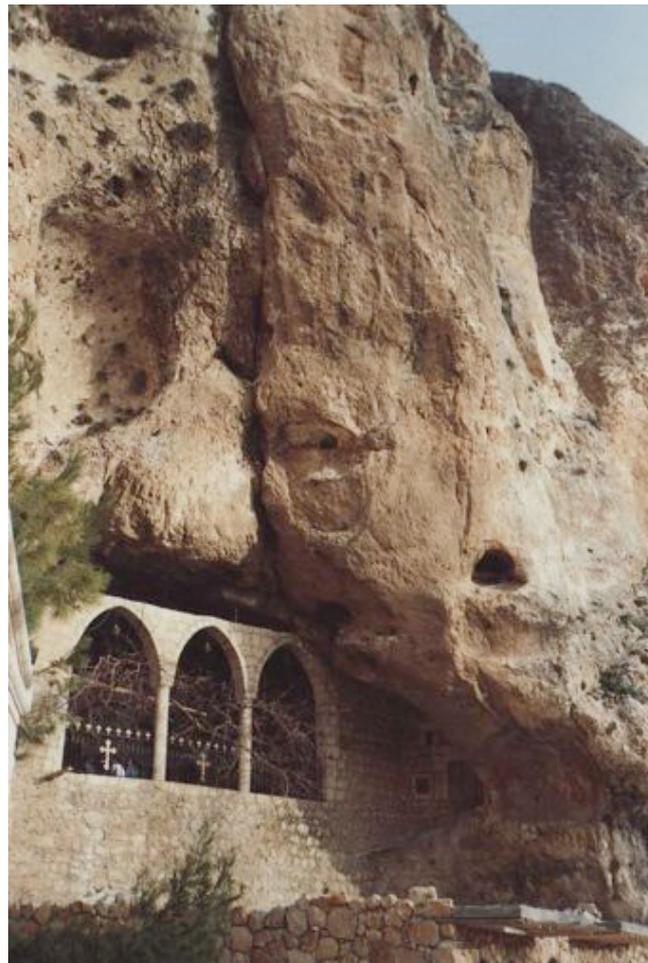


Figure 21 : Vue sur la grotte de Sainte-Thècle depuis l'une des terrasses du monastère (A. Poujeau, février 2004).

Sous l'œil de la moniale chargée de la surveillance de la grotte, installées sur les autres terrasses du monastère ou sur le large balcon qui dessert d'un seul tenant toutes les cellules monastiques, les religieuses surveillent à leur tour les visiteurs qui entrent dans le couvent et qui, quelques minutes plus tard, pénètrent dans la cour centrale – le deuxième seuil du couvent – où ils marquent une pause avant d'entrer dans l'église. Lorsqu'ils ressortent, elles les regardent monter la dernière série de marches qui mène au tombeau. Si jamais ils lèvent les yeux dans la direction des religieuses, elles se dérobent rapidement à leurs regards en se cachant discrètement derrière un pilier de ce balcon où elles entretiennent des plantes et installent en été des sofas et des fauteuils. Entre elles, elles commentent les tenues vestimentaires des jeunes femmes, qu'elles jugent souvent trop près du corps, la façon qu'ont les visiteurs de se tenir et de saluer les nonnes qu'ils croisent⁹⁰.

Les portes alignées sur le balcon ouvrent sur les cellules chacune meublée à la guise de celle qui l'occupe et à hauteur de ses moyens financiers personnels. Toutes possèdent néanmoins au minimum deux ou trois services à café indispensables pour se recevoir entre elles ou pour accueillir leurs visiteurs. Les murs de toutes les cellules sont aussi couverts du sol au plafond de riches icônes peintes ou bon marché « papiers collés ». Plusieurs d'entre elles au moins représentent sainte Thècle. Elles possèdent également des icônes de leur sainte patronne : celle dont elles portent le prénom ainsi que plusieurs, voire toutes les icônes des saintes patronnes de chacune des religieuses. Elles ont aussi un grand nombre d'objets religieux comme des crucifix, des chapelets, des encensoirs et elles laissent brûler des cierges jour et nuit devant les icônes.

La supérieure, quant à elle, possède une cellule bien plus grande et plus luxueuse. Elle est composée d'une cuisine équipée de façon moderne, d'un salon pour recevoir des visiteurs, notamment les évêques, et également de deux chambres à coucher, l'une pour la supérieure et l'autre éventuellement pour une postulante⁹¹.

En face de sa cellule, sur le même étage, un long couloir dessert d'autres chambres strictement réservées aux prêtres et aux moines de l'Église grecque orthodoxe

⁹⁰ Les religieuses font remarquer leurs erreurs aux visiteurs qui ne les appellent pas *hagga* (nous verrons plus tard ce que cela signifie) mais « ma sœur » en français. Les plus virulentes peuvent même parfois leur dire que « l'on ne se trouve pas au Liban ici mais chez les Grecs orthodoxes en Syrie au couvent de Sainte-Thècle ». En effet au Liban, les chrétiens appellent couramment les religieuses « ma sœur » en français.

⁹¹ Nous reviendrons plus tard sur les liens particuliers instaurés par la supérieure avec les postulantes à la vie monastique.

d'Antioche de passage à Ma^olûlâ. Ceux qui appartiennent à d'autres Églises confessionnelles sont logés dans les chambres réservées aux visiteurs de l'hiver. Les chambres des membres religieux de l'Église grecque orthodoxe d'Antioche sont aménagées de façon beaucoup plus confortable que celles des visiteurs laïcs. Les murs y sont régulièrement repeints et toutes les chambres disposent de larges fenêtres qui ouvrent sur de petits balcons donnant sur l'extérieur du monastère, vers la vallée. Dans cette partie-ci du monastère, le Patriarche de l'Église grecque orthodoxe d'Antioche ainsi que l'évêque de la région ont chacun une chambre particulière avec une salle de bain attenante. Bien qu'en réalité, ils ne dorment au monastère que de façon très exceptionnelle, ces chambres sont réservées à leur usage personnel.

À l'étage supérieur, un petit couloir dessert de minuscules chambres meublées chacune uniquement d'un lit. C'est là que les postulantes à la vie religieuse sont hébergées. Elles sont logées du côté de l'appartement de la supérieure et non pas au cœur du monastère avec les autres religieuses⁹². Les murs de leurs cellules sont tapissés d'images religieuses devant lesquelles elles récitent des prières matin et soir. Dans le couloir qui longe leurs petites cellules, elles ont installé quelques fauteuils ainsi qu'un réchaud à gaz afin de se préparer des boissons chaudes qui les réchauffent en hiver tant la température est fraîche dans cette partie-là du monastère.

Depuis son appartement, la supérieure bénéficie d'une bien meilleure vue que les religieuses depuis le balcon de leurs cellules. En effet, elle jouit de plusieurs points de vue sur le village, la vallée et sur le monastère. Un balcon de ses appartements donne sur Ma^olûlâ. De là, elle guette l'arrivée de ses hôtes de marque. Dès qu'elle les aperçoit, elle envoie une religieuse faire sonner les cloches tandis qu'elle-même se dirige rapidement vers l'entrée du monastère afin de les accueillir. Un autre balcon lui permet d'avoir une vue sur la faille de Sainte-Thècle et sur les allées et venues des jeunes gens qui se rendent dans ce lieu plus isolé pour discuter, fumer le narguilé et se séduire.

Enfin, un autre balcon donne directement sur la cour centrale et sur les cellules des autres religieuses. Ici elle peut surveiller à la fois les visiteurs et les occupantes du monastère.

⁹² Il s'agit là, on le verra plus loin, d'un élément important dans l'organisation interne de la communauté et dans l'organisation du pouvoir de la supérieure du couvent.

Des visites pluri-confessionnelles

Sur un côté de la cour centrale, en face des cellules des religieuses s'élève l'église Saint-Jean construite en 1909 sur le modèle architectural byzantin. Un fond baptismal taillé dans le marbre est posé sur le sol contre le mur. Au dessus, une plaque indique qu'il a été offert au monastère par un visiteur dont les vœux ont été exaucés par sainte Thècle. Le mur de l'église est percé de trois grandes fenêtres protégées par des grilles blanches. En son centre, une large porte en cuivre travaillé représente des scènes religieuses. Sur le fronton, une plaque de marbre blanc gravée indique la date de construction de l'église ainsi que le nom du supérieur par qui elle fut édifiée. Au-dessus, sont également accrochées trois icônes représentant la Vierge, sainte Thècle et saint Jean à qui est dédiée l'église. Cette porte n'est ouverte qu'à l'occasion des grandes fêtes religieuses ainsi que pour les processions. Un peu plus à droite, une autre plaque indique au visiteur l'accès à « l'église sacrée », en arabe *al knissa al qadissa* et en anglais *The holy church*. Cette porte est, elle aussi, recouverte d'une plaque en cuivre martelé. À droite, quatre barres de fer noir de largeur et de longueur différentes sont accrochées au mur les unes en dessous des autres. Lors des fêtes, une moniale est chargée de les faire tinter à l'aide d'un marteau en métal.



Figure 22 : Une moniale faisant tinter les barres de fer près de l'église (A. Poujeau mars 2004).

Tous les visiteurs ne sont pas autorisés à entrer dans l'église. Le contrôle s'effectue discrètement par les religieuses depuis les balcons qui longent leurs cellules. Ainsi, de temps en temps, elles voient apparaître des groupes de plusieurs dizaines de femmes voilées de noir de la tête au pied. Ce sont des chiites (d'Iran, d'Irak ou du Liban) en pèlerinage à Damas⁹³, qui profitent de l'occasion pour faire une *ziyara* (visite) au tombeau de sainte Thècle et au monastère qui figurent dans tous les guides touristiques. Les religieuses préviennent rapidement celle qui est chargée de surveiller l'église. Celle-ci s'empresse alors de la fermer à clé et de se poster devant la porte afin d'empêcher à ces femmes – qu'elle dit clairement ne pas aimer – de la toucher. D'un air peu accueillant, elle montre du doigt aux Iraniennes voilées de noir les escaliers qui

⁹³ En effet, Damas est une ville de pèlerinage pour les Chiites duodécimains. Ils viennent visiter principalement le tombeau de Sayyida Zaynab (petite fille du prophète et fille de l'imam ° Ali) dans la banlieue sud de Damas, le tombeau de Sayyida Ruqqaya (sœur de l'imam ° Ali) dans le quartier al-°Amâra dans la vieille ville et la tête de Husayn *Mashad al Husayn* (petit fils du prophète) qui se trouve dans la mosquée des Omeyyades dans la vieille ville. Pour plus de détail au sujet de ces pèlerinages, voir Mervin (2005).

mènent à la *shaghûla* et au tombeau de la sainte situé bien plus haut dans le sanctuaire. Ainsi, dans l'église, il y a une coupure nette entre chrétiens et musulmans alors que dans la *shaghûla*, la différence entre chrétiens et musulmans s'efface. La grotte de la sainte est, on le verra en détail plus loin, uniquement veillée par les moniales les plus anciennes au monastère et les plus détachées de la Mère supérieure et de l'autorité ecclésiastique. Dans la *shaghûlâ*, les nonnes distribuent indistinctement aux chrétiens et aux musulmans la *baraka* de la sainte : les fils de coton blanc qu'elles tissent, les cotons imbibés d'huile, etc. Leur rôle d'intermédiaire dans la distribution de la *baraka* de la sainte leur permet donc également d'être, sur un plan symbolique, un intermédiaire dans les relations entre chrétiens et musulmans. En dernière instance, c'est donc la sainte qui, dans son sanctuaire, autorise la distinction entre chrétiens et musulmans de se faire plus floue.

En effet, le monastère de Sainte-Thècle, comme tous les monastères du pays, est visité par des chrétiens de toutes confessions mais aussi par des Druzes, des Alaouites, des Sunnites du pays ou de la région et enfin par d'importants groupes de pèlerins chiites venant souvent d'Irak ou d'Iran. Néanmoins, contrairement aux chrétiens, les musulmans qui viennent dans les monastères n'y passent jamais la nuit. Ils se rendent sur un tombeau, le lieu d'apparition d'un saint ou encore le monastère fondé par un saint afin, de façon très pragmatique, de formuler un vœu et de bénéficier de sa *baraka* (bénédiction)⁹⁴. Ainsi, les monastères sont des espaces où tous peuvent venir accomplir certains rituels afin d'obtenir des grâces : la guérison d'un malade, la naissance d'un enfant, la réussite d'un mariage, etc. Ces rituels ont précisément lieu devant le tombeau du saint comme dans le monastère de Sainte-Thècle ou encore devant une icône réputée miraculeuse dans la *shaghûra* (la grotte ou la petite pièce) des monastères, tels que ceux de Saint-Georges ou de la Vierge dans le village de S)aydnâyâ. Dans ces lieux au cœur desquels les visiteurs viennent se prosterner, le culte se fait selon certaines modalités clairement établies et dans une certaine mesure, l'appartenance confessionnelle des dévots est gommée. Pour les chrétiens et les musulmans de toutes confessions, les monastères sont alors des lieux de pratiques communes.

⁹⁴ C'est par exemple le cas dans le monastère dédié à saint Élie ou à la Vierge dans le village de S)aydnâyâ et au monastère de Saint-Moïse-l'Abyssin près de la ville de Nabak.

Loin d'être des lieux communautaires exclusifs, les monastères chrétiens en Syrie sont plutôt des espaces où les dévots de toute origine peuvent venir exprimer leur foi et formuler leurs attentes. Ces différents niveaux constitutifs des sanctuaires révèlent des lieux symboliquement complexes. Ce sont des espaces confessionnels et communautaires non rigides au cœur desquels les frontières entre confessions et communautés religieuses peuvent être traversées. C'est dans de tels lieux, symboliquement construits – on le verra – en marge de la société, que des individus de différentes appartenances religieuses peuvent se rendre afin, ensemble, de prêter un culte au saint, alors même que ces pratiques culturelles sont celles qui, au quotidien, dessinent les frontières entre confessions. Contrairement aux églises, les monastères sont des espaces que les musulmans peuvent venir visiter sans restriction. À Damas, un groupe de musulmans clairement identifiable par la tenue vestimentaire des femmes (foulards et manteaux longs) ne pourrait entrer dans une église sans s'en faire immédiatement chasser. C'est aussi le cas dans nombre d'églises des monastères qui ne sont pas réellement le lieu saint à visiter.

Cependant, dans l'espace proprement marqué par la *baraka* du saint (tombeau, lieu d'apparition, icône), aucun – moine, moniale ou simple gardien laïc – ne peut empêcher les visites, qu'elles soient le fait de chrétiens ou de musulmans. En effet, tous ceux qui passent le portail d'entrée du monastère sont considérés comme étant sous la protection du saint. Plus encore, on dit qu'ils se rendent au sanctuaire car le saint les y a menés. Selon cette logique, la principale tâche des moniales du couvent de Sainte-Thècle, qui disent être vouées au service de la sainte, est de guider tous les visiteurs sur sa tombe, quelle que soit leur appartenance confessionnelle, à n'importe quel moment de la journée et de la soirée.

Néanmoins, les religieuses peuvent parfois tenter de restreindre et de canaliser la circulation au sein du lieu de culte des visiteurs non chrétiens, les « musulmans » tels qu'elles les désignent tous sans distinction de confession. Elles défendent l'entrée de l'église du monastère, en particulier pour les grands groupes de pèlerins chiites. La raison donnée à cet interdit par les moniales est le non-respect de l'église dont, selon elles, ils font souvent preuve. Ainsi, dès leur arrivée dans le lieu de culte, ils sont dirigés directement vers la grotte de la sainte.

Parfois, les moniales de Sainte-Thècle peuvent laisser entrer au sein de l'église un groupe restreint de musulmans tout en les empêchant formellement de prendre des photographies. En effet, selon leurs paroles, ils pourraient dans le futur les déchirer,

commettant ainsi un blasphème. Très souvent elles leur défendent aussi de s'approcher de l'iconostase au moyen d'une corde qu'elles tendent d'un banc à un autre. Ainsi, ils doivent rester dans le fond, près de la porte.

Dans l'église, les musulmans ne savent pas réellement comment se comporter. Ils restent souvent près de la porte. Parfois ils avancent prudemment vers l'intérieur de l'église. Ils adoptent de temps à autre, volontairement ou non, des attitudes interprétées comme offensantes par les religieuses. Ainsi, certains hommes n'hésitent pas à demander aux jeunes moniales les raisons de leur vocation monastique. Ces dernières le ressentent comme une agression. Aucun chrétien n'oserait poser cette question. Il s'agit en effet d'un sujet très intime pour les religieuses. Elles le placent sur le même plan qu'une rencontre amoureuse pour une jeune fille et elles ne le racontent en principe qu'à la supérieure du monastère. Elles ne me firent le récit de la révélation de leur vocation monastique qu'assez tard sur le terrain, toujours sur le ton de la confiance. Cela n'a jamais été spontané de leur part, il a toujours fallu que je le leur demande avec la plus grande précaution. Lorsqu'elles étaient décidées, elles m'invitaient seule à partager leur dîner ou à prendre le thé dans leurs cellules. Après avoir parlé de beaucoup d'autres sujets, elles commençaient tard dans la nuit leurs récits. Certaines étaient au début assez gênées. D'autres n'acceptaient pas d'être perturbées dans leurs narrations et pour cela elles s'enfermaient avec moi dans leur cellule. Nombre d'entre elles m'ont confié que j'étais la seule personne (hormis la supérieure du couvent) à qui elles racontaient l'histoire de leur révélation monastique. On peut donc comprendre leur émotion lorsque des inconnus leur demandent les raisons de leur choix.

Par ailleurs, les moniales sont réticentes à l'entrée des non chrétiens dans l'église car elle est le lieu où les ecclésiastiques accomplissent les rituels autour desquels la communauté chrétienne, dans une certaine mesure, se rassemble. De façon évidente, les musulmans ne peuvent pas trouver leur place dans de tels lieux puisque leur appartenance à une autre religion leur interdit la participation à ces rituels qui visent l'agrégation des participants au groupe. Ainsi lorsque des musulmans entrent dans l'église pendant les liturgies, ils s'en font chasser par les moniales sans aucun ménagement, voire très agressivement.

Cependant, un petit nombre de musulmanes tient à accomplir, au sein du monastère, le même parcours que celui de la majorité des visiteurs chrétiens. En dehors des messes, elles viennent donc également dans l'église. Elles franchissent le seuil de

l'église avec précaution. Comme les chrétiens qui entrent dans l'église, elles baissent le ton de leur voix, embrassent la porte de l'église et en échange d'un don monétaire qu'elles déposent dans une urne en bois, elles allument des cierges fins de couleur orangée mis à disposition par les religieuses. Elles les plantent ensuite à l'intérieur d'un large récipient rectangulaire en cuivre contenant du sable. Parfois aussi, elles glissent des prières dans l'urne ou encore les enterrent dans le sable qui sert à fixer les cierges et en allument un dessus. En cela elles adoptent parfaitement le comportement des chrétiens. Les musulmanes vont rarement au-delà de ce seuil dans l'église. Les chrétiens, quant à eux, continuent leurs visites et embrassent aussi les icônes disposées sur tous les murs de l'église. Ils peuvent aussi s'installer pour prier sur les bancs du narthex disposés de part et d'autre de l'allée centrale qui mène de la grande porte principale vers l'iconostase.



Figure 23 : Intérieur de l'église du couvent de Sainte-Thècle avec l'iconostase dans le fond, la chaire du patriarche sur la droite (A. Poujeau, 2004).

Occupation réelle et symbolique de l'église

Au premier plan à droite et à gauche de l'iconostase, sous la coupole, deux pupitres hauts, de forme circulaire, équipés de micro servent aux religieuses qui chantent la messe *a capella* conformément au rite byzantin. Tout près de l'iconostase, à droite, la haute chaire réservée au patriarche de l'Église grecque orthodoxe reste inoccupée la plupart du temps. C'est la chaise la plus haute de toute l'église. Sur son dossier de bois sculpté, une icône représentant le patriarche sur sa chaire a été déposée, le mettant en scène y compris en son absence. Dans l'église se manifeste ainsi la relation de la communauté monastique avec le Patriarcat alors qu'ailleurs dans le monastère, c'est plutôt la relation à la sainte qui est mise au premier plan.

La chaire de l'Abbesse Bélagia, de taille deux fois inférieure, est située sur son côté gauche. Elles s'assoient là plusieurs fois par jour, lors de toutes les prières. D'autres chaises réservées aux religieuses qui chantent la messe sont alignées contre le mur. Les autres religieuses s'installent sur les premiers bancs et chacune d'entre elles y a sa place habituelle. Les postulantes, quant à elles, se tiennent toujours derrière ces dernières.

Dans l'église sont disposées les *ex voto* les plus précieux. Tous les murs sont couverts d'icônes représentant sainte Thècle mais aussi la Vierge, le Christ et saint Jean-Baptiste, personnage à qui est dédié l'église, ainsi que des icônes de saint Georges et saint Élie, deux autres saints très vénérés de la région. La plupart des icônes a été offerte au monastère par des visiteurs, d'autres ont été achetées par les différents supérieurs qui se sont succédés au monastère. On peut les reconnaître à leurs cadres de bois ou de marbre où sont indiquées l'identité du donateur, la date à laquelle il fit ce don ainsi que les raisons pour lesquelles il accomplit ce geste⁹⁵. Il s'agit souvent d'une

⁹⁵ Voici quelques exemples des inscriptions accompagnant les dons:

1988

1964

1946

199 1 25

9

1999

200

2

Offerte par Georges KALACH et Marie ALAM pour l'âme de leurs morts en 1988

Offerte par Salim Habib DADA, Damas, en 1964

Offerte par Gergi Esber SAADE au monastère St Takla en 1946

Bénis O Dieu ton esclave Bachar Edouard aL MEAMARI, 25 décembre 1999

Cite dans tes prières ton esclave Bachar et Safi aL MEAMARI, en 1999

formule d'imploration de la grâce de la sainte. La partie supérieure des murs de l'église ainsi que la coupole sont recouvertes de fresques. La supérieure les a fait exécuter en 2003 et 2004 grâce aux dons de laïcs. Chacune des fresques porte également le nom de l'individu qui les a financées. Autre forme de don pour le monastère : un médaillon serti de pierres précieuses avec sa chaîne en or est accroché autour d'une icône de sainte Thècle de l'iconostase de l'église. Un évêque grec orthodoxe du pays l'a déposée sur l'icône de la sainte en guise de remerciement pour ses bienfaits.

Quatre grandes icônes sont suspendues à hauteur d'homme de part et d'autre de la porte centrale de l'iconostase : une icône du Christ, une d'un ange anonyme tenant dans ses mains la tête auréolée de saint Jean-Baptiste, une icône de la Vierge à l'enfant et une de sainte Thècle. Avant de s'installer sur les bancs pour assister à la liturgie et pour prier, les visiteurs viennent les embrasser l'une après l'autre avec précaution. Les petites flammes des lampes à huile en métal doré ciselé suspendues au-dessus d'elles font étinceler plus encore leurs dorures. Sous chacune de ces icônes, on retrouve la même icône de dimension plus petite. Sur le portail de l'iconostase, en bois doré et richement sculpté, est peinte sur le battant gauche une Vierge couronnée et sur le battant droit deux apôtres tenant dans leurs mains les évangiles. Au-dessus du portail, une icône en forme de demi-cercle représentant la Cène est suspendue. Sur la partie supérieure de l'iconostase de marbre blanc, on remarque deux séries d'icônes alignées sur toute la partie latérale de celui-ci. La première série de quinze icônes représente des scènes de la vie du Christ. La deuxième série de treize icônes avec en son centre une du Christ représentent chacun des douze apôtres, une plaque en marbre spécifie qu'il s'agit là d'un don. Devant la précieuse iconostase, placé entre les icônes de la Vierge à l'enfant et de sainte Thècle, on trouve un lutrin sur lequel est disposée, comme à l'entrée de l'église, une icône représentant une scène religieuse. Celle-ci est régulièrement changée par les moniales afin de correspondre au calendrier liturgique. Elle peut ainsi représenter, en fonction des jours, la résurrection du Christ pour Pâques, la dormition de la Vierge, etc., ou encore un saint le jour de sa fête. L'icône en question est alors prise sur les murs de l'église ou d'un autre endroit du monastère.

Benis O Dieu tes esclaves Norma et Hilda et Mûnâ aL MEAMARI pour l'âme de leurs parents Wusfi et Marie, en 2002.

En regardant toutes ces icônes, les visiteurs comme les religieuses peuvent faire la lecture d'une partie importante de l'histoire des Évangiles mais aussi de l'histoire des saints, et plus particulièrement de sainte Thècle.

Au fond de l'église, la lourde porte principale de bois ouvre sur une vaste terrasse. Depuis celle-ci, on découvre un beau panorama sur le village et ses alentours. À droite de cette terrasse, une nouvelle grille permet d'accéder à la cour principale du monastère.

Lieux de vie des nonnes

Deux autres bâtiments sont construits autour de la cour principale du monastère. L'entrée est formellement interdite aux visiteurs non autorisés. À gauche, au rez-de-chaussée d'un bâtiment se trouve le réfectoire. Il est composé d'une longue table autour de laquelle sont disposées les chaises pour chacune des moniales.

La cuisine est creusée dans la paroi montagnaise. Elle est de très grande taille et n'est accessible qu'aux femmes, membres de la communauté monastique ou non. Selon les moniales, aucun homme ne doit venir souiller les plats qu'elles mangeront par la suite⁹⁶. Les repas sont préparés en priant. La présence d'un homme dans la cuisine viendrait selon elle faire échouer ce processus de purification des aliments par la prière. On retrouve ici l'idée d'un lieu exclusivement féminin duquel les hommes ont été peu à peu évincés. Là, les hommes sont clairement vus comme porteurs de souillure.

Depuis la cuisine, il est possible d'accéder directement à une deuxième salle à manger spécialement destinée aux hôtes de marque. Elle est aussi creusée dans la roche. Seule la supérieure partage le repas des hôtes tandis que le service est assuré par deux moniales. Une porte permet d'accéder directement à la salle de réception.

Cette dernière donne sur la cour principale du monastère. C'est là que les visiteurs du monastère qui le désirent peuvent rencontrer la supérieure ou d'autres moniales. Un fauteuil en particulier est réservé à la supérieure et un autre au Patriarche de l'Église. C'est aussi là que sont organisées les cérémonies de salutations pour les

⁹⁶ Dans le monastère, les religieuses considèrent que les hommes sont intrinsèquement porteurs de souillure. Cette conception se situe en porte-à-faux avec celle, plus répandue, où c'est la femme qui est considérée comme périodiquement impure.

fêtes religieuses importantes. Une moniale est spécialement chargée de toujours tenir du café prêt pour ces visites qui ont lieu, le plus souvent, à l'improviste.

Sur les murs de la salle de réception sont affichées plusieurs photographies. La photographie de plus grande taille est celle du président de la République arabe de Syrie Bashar al Asad. Il y a aussi une photographie du Patriarche de l'Église, une autre de la précédente supérieure du monastère et enfin, une autre de l'actuelle supérieure. Une photographie prise dans les années 1960 sur laquelle figurent les divers Patriarches de toutes les Églises orthodoxes est également affichée.

Dehors, sur la cour principale du monastère et juste à côté de la salle de réception se trouve une petite cabine vitrée où se tient la moniale à qui les visiteurs souhaitant faire des dons importants peuvent s'adresser.

Le tombeau et la grotte de Sainte-Thècle

Après avoir traversé la cour centrale, on accède à un autre niveau du monastère grâce à une nouvelle série de marches. Un escalier qui se divise en deux parties mène sur la gauche vers les cellules des moniales et à droite vers le sanctuaire de la sainte. Pour guider le visiteur, une flèche montre le chemin à suivre pour accéder au tombeau de la sainte situé dans la partie la plus élevée du monastère.

Le lieu saint lui-même et le reste du monastère, composé de l'église et des lieux de vie de ses habitants, constituent deux espaces religieux sensiblement différents. Ils ne se situent d'ailleurs pas au même niveau. Pour rejoindre la grotte de la sainte, les visiteurs doivent gravir, depuis l'entrée du monastère, une centaine de marches assez hautes. Ainsi, bien que le lieu saint soit situé dans le monastère, il forme à lui seul un second espace. Les dévots qui s'y rendent se séparent donc davantage du monde extérieur. En effet, les murs d'enceinte élevés du monastère créent une séparation nette avec le reste du village et une seconde phase de séparation de l'extérieur est réalisée par le long escalier, étroit, construit à flanc de falaise que chacun des visiteurs doit gravir pour atteindre le tombeau de la sainte.



Figure 24 : Dans l'espace de la sainte, au fond on distingue les deux portes surmontées de croix. La porte de droite permet l'entrée à la petite grotte renfermant le tombeau de la sainte. Par la porte de gauche se fait la sortie des visiteurs. À gauche s'écoule la petite source d'eau et encore plus à gauche on distingue la petite porte qui permet l'accès à la plus ancienne église du couvent. Celle-ci n'est ouverte que pour le jour de la fête de la sainte (A. Poujeau, octobre 2002).

Dans la grotte, la pratique religieuse est, par certains aspects, extrêmement codifiée. Des recommandations disposées à l'entrée du site et tout le long du parcours somment chacun des visiteurs d'adopter une attitude respectueuse, réglementant ainsi le cadre général de leur comportement.

Deux petites portes surmontées de croix en bois permettent l'accès au cœur du sanctuaire. Au-dessus des deux portes, on remarque un grand tableau en bois vitré. Il abrite une nouvelle icône de la sainte. Elle se tient seule avec une croix dans sa main gauche. De part et d'autre de cette représentation principale, six cercles représentent un épisode de la vie de la sainte : lors de son martyre et de sa fuite jusqu'au village de Ma^clûlâ.

Un panneau enjoint aux visiteurs de se déchausser avant d'entrer dans la grotte. Ils peuvent ensuite pénétrer dans l'enceinte par la porte située la plus à droite de la grotte. Puis, plus qu'une indication écrite, c'est la porte basse de la grotte elle-même qui oblige chacun des visiteurs à se prosterner en entrant. Chrétiens et musulmans sont donc tous forcés d'adopter à ce moment-là la même posture corporelle.

Le sol de la grotte est couvert de tapis précieux également offerts des visiteurs. Elle n'est éclairée que par les cierges que les visiteurs font brûler. L'encens diffuse ses

parfums tandis qu'une moniale assise sur une chaise est occupée à surveiller les visiteurs et à veiller la sainte. Elle prie tout en filant du coton. Ces fils sont mis à la disposition des visiteurs. Ces derniers peuvent faire un vœu tout en se nouant un fil autour du poignet. Au moment où celui-ci se détache, le vœu, dit-on, devrait se réaliser. La moniale trempe également de petits morceaux de coton dans l'huile bénie avant de les enfermer dans des petits sachets. Ils sont destinés aux visiteurs qui souhaitent en ramener chez eux. Le coton est gardé précieusement car il est censé avoir des vertus curatives.

Dans ce tout petit lieu qui mesure environ cinq mètres carrés, le parcours que chacun doit exécuter est précis. L'exiguïté des lieux n'offre d'ailleurs pas d'autres possibilités. La petite grotte est de forme circulaire et les visiteurs sont obligés de longer ses parois. Au centre sont disposés deux plateaux. L'un contient de l'huile et l'autre les cierges que les visiteurs peuvent faire brûler en échange d'offrandes monétaires qu'ils déposent dans une urne destinée à cet effet. Ainsi, tout de suite après avoir franchi la porte de la grotte, on passe devant une première urne dans laquelle on dépose de l'argent si l'on souhaite allumer des cierges puis devant le plateau contenant les cierges que l'on peut ou non allumer. Toutes les parois de la grotte sont ornées d'icônes. Sainte Thècle est la plus représentée mais on trouve aussi des icônes de la Vierge et du Christ. À mi-chemin, les fidèles se retrouvent devant le tombeau de la sainte mais la foule qui très souvent envahit la grotte, oblige les visiteurs à attendre chacun leur tour avant de pouvoir se trouver face à celui-ci. Certains restent debout, d'autres s'agenouillent et enfin quelques-uns se prosternent, front au sol. Les dévots s'appliquent à manifester ostensiblement leur foi et leur soumission à la sainte. Chacun adopte la posture du corps qui lui convient le mieux et tant que celle-ci est pieuse, elle peut prendre diverses formes. Les dévots peuvent marcher sur leurs genoux, tête baissée vers le sol en murmurant des prières ou encore ils peuvent s'avancer vers le tombeau en baisant chacune des icônes disposées sur les parois de la grotte. Ils peuvent aussi simplement attendre leur tour pour s'agenouiller devant le tombeau.

Sur la paroi gauche, juste un peu au-dessus du sol se trouve une grille, c'est là, dans la roche, qu'est censée se trouver la dépouille de la sainte. La châsse du tombeau de sainte Thècle est située en contrebas, encastrée dans la paroi de la grotte. Chaque personne est donc contrainte de s'agenouiller. Certains dévots viennent placer leur visage ou appuyer leur corps contre les grilles abritant le tombeau afin de formuler leurs prières, d'autres s'accroupissent complètement devant le tombeau et tiennent leur front

au sol. Malgré la foule, les visiteurs passent au moins quelques minutes devant le tombeau. Chacun peut venir accrocher aux grilles qui protègent le tombeau des « offrandes religieuses », des *nuzûr*⁹⁷, en guise de remerciement pour une grâce accordée ou encore pour témoigner de leur foi dans la sainte. Il y en a de tout type : de simples billets de banque (on peut distinguer des billets turcs, libanais, iraniens, jordaniens, etc.) ou des objets plus personnels comme des bijoux, souvent des montres mais aussi des bracelets, des colliers et des bagues, des « yeux bleus censés protéger de l'infortune », *a'in zarqa*, « des mains de Vierge », *kaf^cdra*, des *ex voto* en cire représentant des membres guéris par la sainte.

Ici, contrairement à ce qui se passe dans l'église, les musulmans ne paraissent pas embarrassés par leurs gestes. Ils respectent le cadre général de leur attitude donnée par les indications écrites à l'entrée de la grotte : un comportement respectueux et le silence. Juste avant la sortie de la grotte qui se fait en suivant, ils peuvent prendre des cotons imbibés d'huile ou quelques fils blancs tissés par la moniale chargée de surveiller la grotte.

La porte de sortie de la grotte se trouve devant la source d'eau miraculeuse à laquelle la sainte se serait abreuvée de son vivant. Les visiteurs peuvent boire cette eau au moyen d'une timbale en fer accrochée à la roche. Un panneau de recommandation indique dans plusieurs langues qu'il est interdit de tremper ses mains ou tout autre chose dans la source. Ce panneau précise également que la sainte fit de nombreux miracles avec cette eau de son vivant et qu'elle est donc sacrée. Un entonnoir est également mis à disposition des visiteurs qui souhaitent remplir des bouteilles afin de les ramener chez eux. Là, les jours d'affluence, une autre religieuse se tient à proximité afin de surveiller les visiteurs et de les aider, au besoin, à remplir les bouteilles qu'ils souhaitent ramener chez eux. Au-dessus de la source d'eau, il y a une icône de sainte Thècle représentée lors d'un des épisodes de son martyr, au milieu de lions couchés à ses pieds, sa main droite posée sur son cœur et sa main gauche au-dessus de la tête d'un lion.

⁹⁷ *Nazr*, plur. *nuzûr* désigne en arabe à la fois le vœu et l'*ex voto*, l'offrande au saint.



Figure 25 : La source d'eau du couvent de Sainte-Thècle, les dévots viennent y boire et remplir des bouteilles pour en ramener chez eux (A. Poujeau, octobre 2002).

Ramener la baraka

En plus de l'eau bénite de la source, des cotons imbibés d'huile et des fils blancs, la plupart des visiteurs ramènent également chez eux des objets pieux achetés dans l'un des deux commerces du monastère. L'un est situé dans la cour centrale, l'autre dans le large hall d'entrée et de sortie en pierre de taille éclairé par un grand lustre de cuivre et de perles en verre transparent suspendu en son centre. C'est là que se situe la grande porte en bois à deux battants qu'une religieuse ouvre très tôt le matin avant la première liturgie et referme le soir après que les derniers visiteurs ont quitté l'enceinte principale du monastère. Au-dessus de cette porte, une grande icône représentant sainte Thècle paraît regarder tous ceux qui entrent et sortent du monastère.

À gauche, une porte basse en fer noir ouvre sur un escalier raide et étroit. Il mène à une petite salle réservée aux scouts grecs orthodoxes du village.

Là, sur quelques vieux sofas, sont entreposés les instruments de musique de la fanfare des scouts : grosses caisses, petits tambours, trompettes et cymbales ainsi que des petits livrets illustrés pour l'éducation religieuse. Les scouts du village se réunissent ici environ une fois par semaine et les membres de la fanfare s'y retrouvent avant chaque fête religieuse importante. Ils viennent répéter les morceaux qu'ils jouent en tête des diverses processions ou à l'occasion de l'accueil des personnalités religieuses et politiques qui se rendent au monastère. Comme pour le pavillon d'été, une porte dans la salle des scouts permet d'accéder au village sans qu'il soit nécessaire de passer par l'entrée principale.

Dans le commerce du hall d'entrée, les religieuses vendent toutes sortes d'objets de culte. Sur tous les murs, elles ont installé des vitrines en verre. Lourdemment chargées, elles contiennent des icônes de toutes les tailles, de diverses qualités et de divers prix. On peut trouver aussi bien des petites images en papier collé sur un morceau de bois que de belles icônes peintes par un iconographe réputé de Damas représentant sainte Thècle, la Vierge ou le Christ. Les visiteurs peuvent acheter des chapelets, des crucifix, des bagues surmontées d'une croix et des petites médailles religieuses en plastiques pour une modique somme. On trouve aussi des icônes bien plus onéreuses du Christ, de la Vierge ou de saint Georges, en cuivre martelé, vendues à un peu plus de 100 euros⁹⁸. Des livres religieux sont alignés sur une étagère placée en hauteur, on peut également acheter des Bibles illustrées pour les enfants. Les religieuses vendent aussi des cassettes de chants de la chorale des moines d'un autre monastère grec orthodoxe de Syrie : celui de Saint-Georges-el-Homeira. En bonne place, figurent des livrets contant la vie de sainte Thècle. On en trouve dans plusieurs langues : arabe, français, anglais, russe et grec. Deux religieuses se relaient une semaine sur deux pour tenir le commerce qui ne représente qu'une petite part des revenus du sanctuaire par rapport aux dons spontanés des visiteurs réguliers ou occasionnels.

Les visiteurs achètent souvent au moins un petit objet à ramener chez eux car comme le dit une des moniales : « Nous faisons de bon prix alors on réussit toujours à vendre quelque chose. Ce n'est pas comme dans d'autres monastères où ils revendent

⁹⁸ En raison de leur coût élevé par rapport au niveau de vie des Syriens, ces articles sont surtout achetés par les étrangers.

leurs produits trois fois plus chers. Nous achetons à bas prix sinon nous n'achetons pas, c'est notre condition pour mettre en vente ici. » Tous les objets sont effectivement achetés par la supérieure à des vendeurs qui viennent spécialement de Damas pour lui proposer leurs marchandises. Seules quelques icônes brodées de perles sont fabriquées par les moniales elles-mêmes. La vente de celles-ci leur permet ainsi de se constituer un petit pécule pour leurs dépenses personnelles.

Un autre commerce, de plus petite taille, se trouve dans la cour centrale. Il est tenu par Ra^cssi, une moniale issue d'une famille relativement aisée. Avec sa dot⁹⁹, cette dernière acheta il y a quelques années des hectares d'arbres fruitiers et un troupeau de chèvre qu'elle immobilisa en propriété (*waqf*) du monastère¹⁰⁰. En échange, elle obtint alors de la supérieure d'ouvrir son propre commerce au couvent. Aujourd'hui encore, c'est donc elle-même qui achète ses marchandises et les y revend. Cette dernière dispose donc d'un revenu qui lui permet de subvenir personnellement à ses besoins sans solliciter la supérieure ou sa famille comme le fait la majorité des moniales. Ici, on trouve des objets plus raffinés que dans le magasin du monastère : des icônes peintes, des encensoirs et surtout des icônes en perles brodées par la moniale elle-même. Ces objets sont toutefois plus onéreux et, par là, moins prisés par les dévots que ceux du magasin principal.

La sainte démultipliée

Les religieuses ont également pour habitude de remettre gratuitement aux visiteurs une petite image de la sainte plastifiée. Au *verso* figure une prière qui lui est dédiée dans la langue du dévot (arabe, russe, grec, anglais ou français). Ces petites images sont fabriquées dans une imprimerie de Damas et leur mise sous plastique constitue, au monastère, l'une des activités quasi permanente d'une religieuse. L'image de la sainte « traverse » donc les murs d'enceinte du monastère avec visiteurs et se retrouve dans des milliers de maisons syriennes.

⁹⁹ Dans la communauté grecque orthodoxe, les jeunes filles ne perçoivent pas d'héritage mais elles reçoivent une dot.

¹⁰⁰ Le *waqf* est un bien inaliénable, héritage du droit ottoman. Ces propriétés contribuent à la subsistance économique du monastère. En effet, les moniales vendent des fromages fabriqués artisanalement avec le lait des chèvres de ce troupeau (*laban*, *hallûm*, le *labna fil zayt*, etc.). Elles en réservent aussi une partie pour leur propre consommation. Tous les matins et parfois jusqu'au soir deux moniales sont chargées de cette activité à la fromagerie du monastère. Elles ne s'occupent cependant pas des chèvres, le lait leur est livré tous les matins par un fermier qu'elles emploient. Celui-ci vit dans une petite ferme appartenant au couvent et s'occupe des terres agricoles que le monastère possède aussi de l'autre côté du village.

Au monastère, loin de se trouver uniquement dans la *shaghûla* (la grotte), lieu de sa réclusion *ante* et *post mortem*, la sainte est aussi présente partout, à travers ses innombrables représentations, depuis le portail en fer forgé de l'entrée jusque dans la cuisine, la salle à manger, les nombreux corridors qui traversent le monastère, les cellules des moniales et bien sûr l'église.

Hormis deux des représentations de sainte Thècle, sculptées dans la pierre, l'une à l'entrée du monastère et l'autre à proximité de la *shaghûla*, le long du chemin qui y mène, toutes les autres sont des icônes peintes ou des icônes « papiers collés » sur un support de bois. Malgré ces innombrables images de la sainte présentes au monastère et qui circulent aussi jusque dans les foyers syriens et parfois bien plus loin, il existe seulement trois représentations différentes de sainte Thècle.

La plus simple représente seulement le buste de la sainte qui tient dans sa main droite une croix. Elle est relativement rare. Seules quelques icônes situées dans l'église et dans la *shaghûla*, la représentent ainsi.

La seconde, la plus répandue, montre la sainte se tenant dans un paysage vert, vallonné et parsemé d'églises avec, au loin, une chaîne de montagnes enneigées. En haut et à droite de l'icône se trouve la Vierge, bras ouvert qui regarde la sainte depuis un nuage. Sainte Thècle, de plain-pied, est vêtue d'une longue robe rouge et verte ainsi que d'un manteau liturgique bleu à larges manches qui lui recouvre également la tête. Elle se tient debout, au sommet d'une colline, tenant dans la main droite une croix et dans la main gauche un parchemin sur lequel on peut lire en grec¹⁰¹ :

« Toi, mon « Nymphie » [mon Christ en tant qu'époux, mari] je te désire et je te cherchais et je te rejoins sur la croix et dans la tombe, je me fais ensevelir avec toi. » Ceci évoque un passage de la Bible mettant en scène des Vierges attendant L'Époux¹⁰².

¹⁰¹ Je remercie Maria Couroucli pour m'avoir traduit ce passage du grec au français.

¹⁰² « Parole des dix vierges », Évangile selon saint Matthieu, 25 : « Alors il en sera du royaume des cieux comme de dix jeunes filles qui avaient pris leurs lampes et étaient sorties à la rencontre de l'époux. Cinq d'entre elles étaient étourdies et cinq étaient avisées. Celles qui étaient étourdies, en prenant leurs lampes, n'avaient pas pris d'huile avec elles ; mais celles qui étaient avisées avaient pris, avec leurs lampes, de l'huile dans les vases. Comme l'époux tardait à venir, toutes s'assoupirent et s'endormirent. Au milieu de la nuit un cri retentit : Voilà l'époux ! Sortez à sa rencontre ! Alors toutes ces jeunes filles se levèrent et garnirent leurs lampes. Celles qui étaient étourdies dirent à celles qui étaient avisées : 'Donnez-nous de votre huile, car nos lampes s'éteignent'. Celles qui étaient avisées leur répondirent : 'Il se pourrait qu'il n'y en ait pas suffisamment pour nous et pour vous. Allez plutôt chez les marchands et achetez-en pour vous.' Mais comme elles s'en allaient pour en acheter, l'époux arriva. Celles qui étaient prêtes entrèrent avec lui dans la salle des noces, et on ferma la porte. Finalement arrivèrent aussi les autres jeunes filles, disant : ' Seigneur, Seigneur, ouvre-nous !' Mais il répondit : 'En vérité je vous le dis : je ne sais qui vous êtes. Donc veillez car vous ne savez ni le jour ni l'heure'. »

Sur cette icône, la scène représente Ma^çlûlâ et ses environs avec la chaîne montagneuse de l'Anti-Liban qui se détache au loin dans le paysage. Le thème de l'action évangélisatrice de la sainte est mis en avant avec cette représentation des églises que sainte Thècle fonda lors de sa fuite depuis sa ville natale de Konya jusqu'en Syrie et à Ma^çlûlâ. C'est cette représentation de la sainte qui figure sur les petites images distribuées aux visiteurs. De façon classique, elle la situe dans son hagiographie et au cœur de l'environnement dans lequel les visiteurs se retrouvent pour la prier : un village chrétien marqué par ses nombreuses églises, entouré de verdure au printemps et bordé au nord-ouest par de hautes montagnes aux sommets enneigés.

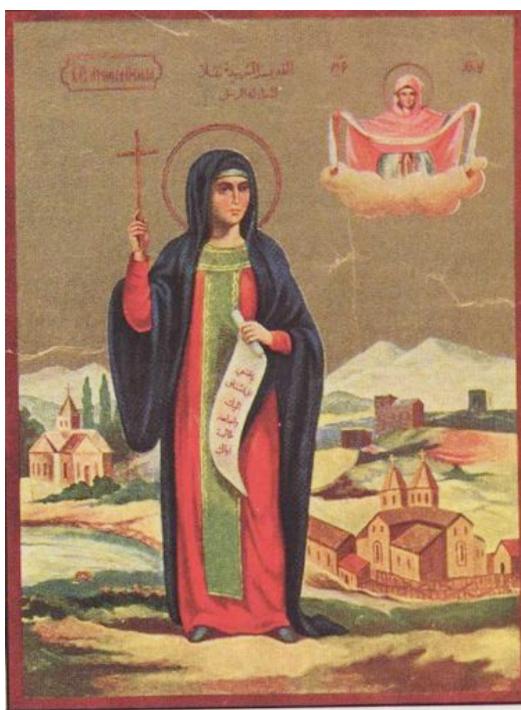


Figure 26 : L'icône de Sainte-Thècle la plus répandue.

Il existe enfin une dernière icône, unique. Elle se trouve dans l'église du monastère, à gauche de l'entrée. Comme presque toutes les icônes présentes dans l'église ou encore dans la *shaghûla*, elle fut offerte au monastère par un dévot. Cette icône montre la sainte, debout, vêtue du même habit monastique noir que celui des religieuses du monastère. La sainte se fait donc ici moniale¹⁰³. Cette icône, que l'on pourrait intituler « la moniale sainte Thècle », est d'autant plus particulière que l'habit des moniales grecques orthodoxes de Ma^çlûlâ est spécifique. Il n'est porté que par les

¹⁰³ Cette icône est particulièrement importante, on va le voir, dans la construction de la relation des moniales à la sainte. Je n'en ai malheureusement pas de reproduction.

religieuses de quatre monastères : deux sont situés en Syrie (celui de Sainte-Thècle et celui qui est dédié à la Vierge dans le village de S)aydnâyâ) et deux autres monastères grecs orthodoxes du Liban.

Nous avons vu jusqu'à présent que le monastère de Sainte-Thècle est un lieu de pèlerinage important visité tout le long de l'année par des foules de dévots chrétiens et musulmans de toutes confessions. Le monastère est un espace étagé complexe où se croisent pèlerins de différentes confessions, des membres des familles des religieuses, des membres du clergé séculier grec orthodoxe et des dévots venus en retraite spirituelle. Il abrite aussi une communauté de quinze religieuses cloîtrées qui organise le culte de sainte Thècle et lui voue leur entière existence.

Nous allons donc examiner maintenant l'organisation et la vie quotidiennes de la communauté de Sainte-Thècle. L'étude de la vocation de ces religieuses sera quant à elle l'objet du chapitre suivant.

3. Les rythmes de la vie monastique

Les femmes de la communauté

Les religieuses du monastère de Sainte-Thècle sont appelées par le prénom de religion qu'elles ont reçu lors de la cérémonie de prise d'habit du noviciat. Elles se nomment Ra^cssi, Ilman, Thècle, Belagia, Tédocia, Sofía, Marina, Catherine, Véronique, Aggia, Natalia, Justina, Maryam et Fébronia. Elles portent quasiment toutes le nom de martyres (au sens où nous l'entendons traditionnellement, ces saintes sont mortes sous le supplice). Chacune des moniales connaît parfaitement l'histoire de la sainte dont elle porte le nom. Mais elles connaissent aussi l'histoire de toutes ces saintes dont elles possèdent les icônes et des livres contant leurs hagiographies. Elles visionnent également des films qui mettent en scène, de façon plus ou moins simpliste, la vie de ces saintes femmes. Les icônes de toutes ces saintes « marraines » des novices et des moniales qui en portent le prénom sont affichées sur les murs des cellules des religieuses créant ainsi une sorte de panthéon des saintes patronnes. Cependant malgré

cette profusion de saintes, de marraines et de leurs représentations dans les cellules, aucune n'occupe la place de la première d'entre toutes, la patronne du monastère.

Le prénom de la religieuse est précédé du terme *hajja*. Ce dernier terme vient de *hajj* qui désigne chez les chrétiens arabes le pèlerinage à Jérusalem. Le monastère se trouve en effet sur la route du pèlerinage à Jérusalem et s'inscrit donc dans un réseau de sanctuaires menant jusqu'à la ville trois fois sainte. Les dévots y faisaient autrefois une pause lors du pèlerinage. Ainsi, même si aucune des religieuses du monastère n'a fait le pèlerinage jusqu'à Jérusalem, les visiteurs les désignent par ce terme de *hajja*¹⁰⁴ que l'on peut traduire par « pèlerine ». De nos jours, il est interdit pour les Syriens de visiter Israël et pour quiconque de passer en Israël depuis la Syrie, cependant les laïcs et les religieuses entre elles continuent d'utiliser ce terme. Les religieuses ne sont ainsi pas concernées par les vicissitudes de la situation politique complexe de la région. Elles sont des *hajja* comme les religieuses du début du siècle, comme si le monastère vivait dans son temps propre, suivant simplement le calendrier liturgique et, en aucun cas, le cours des événements historiques.

Les quinze religieuses au monastère n'ont pas toutes le même statut. Deux d'entre elles sont des postulantes, six sont novices et sept moniales ont d'ores et déjà prononcé leurs vœux perpétuels. Ainsi, même si la communauté monastique est une, les différentes corvées attribuées aux religieuses, leurs âges respectifs et leur avancée en religion selon qu'elles sont postulante, novice ou moniale, introduisent des possibilités de différenciations internes assez importantes.

Il est possible de distinguer l'avancement dans la vie monastique de chacune des religieuses grâce à l'habit qu'elles revêtent dès le réveil. Les postulantes ne portent pas l'habit religieux. La supérieure leur recommande de se vêtir simplement d'une jupe longue et d'une chemise à manches longues de couleur sombre, de préférence bleu marine. Elles ne sont pas voilées. Elles doivent simplement s'attacher les cheveux. Les novices, quant à elles, portent un habit religieux qui ressemble beaucoup à celui des moniales à une différence près : leur vêtement est bleu marine au lieu d'être noir¹⁰⁵. Il s'agit d'une robe très longue qui descend jusqu'au pied, avec des manches longues. À partir de la cérémonie de noviciat, les religieuses ont l'interdiction formelle de se

¹⁰⁴ Le terme de *haj* pour un homme ou *hajja* pour une femme peut également être employé comme une marque de respect à une personne âgée.

¹⁰⁵ L'habit noir que reçoivent plus tard les nonnes qui font leurs vœux perpétuels est le *scema*. Ce dernier symbolise le cercueil et le fait que les nonnes qui prononcent leurs vœux perpétuels et revêtent cet habit font le choix de mourir à la vie.

couper les cheveux. Elles doivent les porter en natte. Sur le sommet du crâne, elle porte une petite calotte noire qu'elles maintiennent avec des pinces. Celle-ci est surmontée d'une large et très longue bande de tissu de crêpe bleue marine ou noire selon qu'elles sont novices ou moniales. Il s'agit de leur voile qu'elles doivent maintenir enroulé de façon très serrée autour de la tête. La petite calotte qu'elles ont posée au préalable permet de donner une opacité au tissu de leur voile. Elles doivent veiller à ce que le voile descende bien bas sur le front, au niveau des sourcils, et qu'il remonte au niveau du menton. Ainsi, une partie de leur visage est masquée. Les religieuses font tenir l'ensemble avec des épingles. Ce voile très long cache complètement le cou et il descend très bas à l'avant et à l'arrière de leur robe. Ainsi, par-dessus leur robe, le pan du voile tombe jusqu'au pied. Derrière, le voile porté de cette façon permet de cacher la natte qui leur descend parfois jusqu'en bas des reins. Cet habit est très particulier. Il n'est porté que par les religieuses du couvent de Sainte-Thècle, de celui de la Vierge à S)aydnâyâ et du monastère de Nouriyyé situé dans le nord du Liban, près de la ville de Batroun. L'origine de ce voile est liée au récit de fondation du couvent de la Vierge à S)aydnâyâ. L'histoire raconte que ce dernier aurait été créé par l'empereur byzantin Justinien et que sa propre sœur – la première femme à être entrée dans ce couvent pour se vouer à la vie monastique – aurait alors été voilée des mains mêmes de la Vierge. Cet habit religieux originaire de ce premier couvent est également porté à Sainte-Thècle et à Nouriyyé car les premières religieuses à avoir occupé (ou réoccupé les lieux dans le cas de celui de Nouriyyé dans les années 1970) venaient du couvent de S)aydnâyâ. À l'époque, elles ont été envoyées dans ces deux monastères par le patriarche de l'Église grecque orthodoxe.



Figure 27 : Une nonne ayant prononcé ses vœux perpétuels, elle est habillée entièrement de noir (A. Poujeau, mai 2004).

Toutes vivent au même rythme du calendrier liturgique et des saisons. Si de juin à septembre jusqu'à la fête de sainte Thècle, le 27 septembre, le monastère est investi par de très nombreux visiteurs, le reste de l'année est beaucoup plus calme. En plein hiver, alors que la neige bloque parfois l'accès au village, les nonnes peuvent rester plusieurs jours sans voir aucun visiteur. Néanmoins, chaque jour les portes du lieu de culte sont ouvertes et jusqu'au soir une nonne se tient dans la grotte de Sainte-Thècle pour prier et veiller le tombeau. À partir des jours précédant la Semaine Sainte (en mars ou en avril selon les années), le monastère recommence à s'animer. Les nonnes se préparent alors à recevoir les premiers grands groupes de visiteurs qui viennent fêter Pâques au monastère. Peu à peu les visiteurs se feront de plus en plus nombreux jusqu'au 27 septembre (jour de fête de la sainte). La veille et le jour suivant la nuit de fête, il est même très difficile de déambuler dans le lieu de culte. Puis les visiteurs se feront plus rares.

Le rythme de la journée et des prières est alors peu perturbé et chaque jour paraît se ressembler. Seules les fêtes liturgiques et les fêtes des saints introduisent des ruptures périodiques dans ce temps quotidien.

Les prières

L'aube point à peine, lorsqu'à cinq heures trente, *hajja* Marina ouvre les portes du monastère. Au même moment, toutes les religieuses, encore somnolentes, sortent une à une de leurs cellules et se saluent tout en se dirigeant vers l'église.

Hajja Tedocia est la plus âgée d'entre toutes. Plus lente que les autres, chaque matin, elle est la dernière à rejoindre l'église. Elle prend cependant le temps d'accomplir soigneusement tous les gestes rituels. Au seuil de l'église, elle marque une pause afin d'embrasser la porte puis de poser son front contre elle comme pour recevoir à son tour baiser. Le pas de la porte franchi, elle se dirige devant l'icône située à l'entrée pour faire un signe de croix ; c'est l'un des premiers d'une longue série. Les nonnes ponctuent de signes de croix quasiment tous leurs actes de la journée, du lever jusqu'au coucher. Plus qu'un signe de croix rapide, il s'agit en réalité d'une petite métanie¹⁰⁶ : lentement, *hajja* Tedocia se baisse vers le sol et touche ce dernier de ses trois doigts de la main droite réunie : pouce, index et majeur qui symbolisent le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Puis elle se redresse pour faire le signe de croix. Elle réitère la même opération trois fois tout en murmurant à Dieu, la Vierge et sainte Thècle quelques suppliques. Puis elle se penche vers l'icône afin de l'embrasser trois fois de façon successive. Entre chaque baiser, elle pose à nouveau son front sur l'icône, là encore, comme si elle attendait en retour un baiser. Ensuite, elle prend quelques cierges : deux ou trois. Elle fait un signe de croix sur l'icône avec tous les cierges réunis dans sa main droite. Puis, elle se place devant le brûloir situé à droite de l'icône où déjà d'autres cierges ont été déposés par les religieuses arrivées plus tôt dans l'église. *Hajja* Tedocia allume les cierges l'un après l'autre puis les éteint en soufflant rapidement dessus. Elle renouvelle son geste deux ou trois fois pour chaque cierge puis les plante dans le sable. Ils y brûleront quelques heures.

¹⁰⁶ Le terme métanie (du grec *metanoia* « repentir, pénitence, conversion ») désigne deux postures corporelles précises : une grande inclination du buste vers le sol accompagnée d'un geste de la main droite qui va toucher le sol avant de se signer en se relevant (petite métanie) et une prosternation de tout le corps allongé à terre (grande métanie). Entre chaque grande métanie, les religieuses font un signe de croix.

Puis elle traverse le narthex et la nef où sont installées les autres religieuses, elle passe sous la coupole et le *polyeleos*¹⁰⁷ avant de s'arrêter devant l'iconostase. Là, devant chacune des quatre grandes icônes de l'iconostase, elle fait une petite métanie et un signe de croix avant d'embrasser l'icône. Pendant ce temps, les autres religieuses chantent les psaumes du jour. Ces derniers résonnent dans tout le village et la vallée au moyen de haut-parleurs installés sur le toit de l'église.

Lorsque *hajja* Tedocia arrive à l'extrémité droite de l'iconostase, elle franchit les deux marches et la porte qui lui permettent de passer derrière le panneau de bois et d'accéder au sanctuaire. Sa position de femme ménopausée – elle n'est pourtant pas la seule à l'être – l'autorise à se tenir aux côtés du pape et à l'assister durant les liturgies¹⁰⁸. Ce dernier qui habite à quelques mètres du monastère n'est pas encore arrivé. Il se présente à l'église environ une heure plus tard, vers six heures trente.

Derrière l'iconostase, à l'aide d'un charbon incandescent, *hajja* Tedocia fait brûler de l'encens dans un encensoir à main. Elle s'arrête devant chacune des icônes du sanctuaire avec l'encens fumant en faisant un grand signe de croix avec la coupelle. Ensuite, elle sort du sanctuaire et au seuil de l'iconostase, elle tend la coupelle à la supérieure qui elle-même ne peut pas pénétrer dans le sanctuaire. C'est maintenant au tour de la supérieure de déambuler dans l'église avec l'encens fumant. D'abord elle s'arrête quelques instants devant chaque moniale qui s'incline alors devant la supérieure et fait un signe de croix tout en continuant de chanter. La supérieure commence par l'allée droite de la nef, puis elle se dirige vers le fond du narthex. Les icônes sont traitées comme les religieuses. Devant chacune d'entre elles, elle marque un temps d'arrêt en faisant un signe de croix avec l'encensoir afin que l'encens se diffuse abondamment à cet endroit.

Puis elle revient vers l'iconostase en s'arrêtant cette fois plus brièvement devant les fidèles assis sur les bancs de l'allée gauche du narthex. En ce petit matin d'hiver, ils sont peu nombreux, guère plus de deux ou trois. Ce sont les visiteurs ayant passé la nuit au monastère ou quelque habitant du village qui, parfois, vient assister à l'*orthros* (du grec : aurore), le premier office du matin. Devant l'iconostase, la supérieure

¹⁰⁷ Dans les églises byzantines, il s'agit du grand lustre suspendu à la coupole. Il symbolise la voûte céleste.

¹⁰⁸ Il y a deux papes grecs orthodoxes au village qui sont en charge de la vie paroissiale des grecs orthodoxes de Ma^llûlâ. Les deux papes se relaient pour célébrer les liturgies au monastère et officient ensemble le dimanche et lors des fêtes religieuses. Ils n'ont que très peu de rapport avec les religieuses. En principe, ils quittent le monastère dès que l'office est terminé. Ils célèbrent aussi les mariages, les baptêmes et les funérailles.

recommence la même opération devant chaque icône avant de déposer la coupelle sur les marches du sanctuaire. Quelques instants plus tard, *hajja* Tedocia vient la récupérer. Derrière l'iconostase, l'encens finira de diffuser doucement ses parfums.

Lorsque le pape arrive enfin, l'église est chargée des fumées d'encens. Après s'être signé et en saluant rapidement d'un hochement de tête les religieuses qui continuent de chanter et de psalmodier, il se dirige vers le sanctuaire où *hajja* Tedocia l'attend. Elle a déjà sorti de l'armoire le précieux habit liturgique qu'elle a elle-même cousu et brodé. Elle aide le pape à l'enfiler par-dessus ses vêtements. Avec l'aide de la moniale, ce dernier prépare ensuite un autre encensoir qui peut être balancé grâce à de longues chaînes auxquelles il est suspendu. Ainsi, en balançant l'encensoir, le pape fait le tour de l'autel du sanctuaire puis, en faisant le même geste, il s'avance vers les moniales et les fidèles de l'assistance. C'est ensuite qu'il procède aux diverses lectures des Évangiles. La liturgie achevée, le pape quitte le monastère sans tarder.

Les moniales, quant à elles, sont beaucoup plus lentes à quitter l'église. Pour la deuxième fois de la matinée, elles reprennent leurs lentes déambulations dans l'église. Elles embrassent à nouveau chacune des icônes de l'iconostase avant de poser leurs fronts contre elles, elles se signent aussi devant chacune d'elles et certaines effectuent même une série de grandes métanies devant l'iconostase sous la coupole. Avant de sortir de l'église, sur le seuil, devant la première icône, elles font de nouveau trois petites métanies. Ensuite chacune s'en va vaquer à ses tâches quotidiennes.

Ainsi chaque matin et ensuite plusieurs fois par jour, les nonnes s'arrêtent devant chaque icône de l'église afin de se prosterner, de l'embrasser et de murmurer quelques suppliques, le plus souvent elles disent « *dakhilak (fém ik) ya mâr Taqlâ, ya 'dra, ya mâr Elias, etc.* », littéralement « je t'en prie ou je t'en supplie sainte Thècle, Vierge Marie, Saint Élie, etc. » selon le saint représenté sur l'icône qu'elles embrassent.

Cette manière de s'arrêter devant chaque icône mais aussi d'accompagner les gestes par une parole adressée au saint de l'icône en question est très codifiée. Les religieuses le font toutes de la même manière en accomplissant soit des petites métanies, soit des grandes métanies. Cette façon de toucher, d'embrasser les icônes et de leur adresser une petite prière, en prenant le temps d'accomplir lentement les gestes est tout à fait particulière. Rares sont les fidèles qui font de même. Même s'ils peuvent paraître semblables, leurs gestes sont en réalité beaucoup plus rapides et moins appliqués. Par ailleurs, ils s'arrêtent rarement devant toutes les icônes de l'église qui sont pourtant à portée de main. Si parfois, lorsqu'ils visitent les monastères, ils tentent

d'imiter les gestes des moines et des nonnes qui y vivent, les leurs, souvent simplement esquissés, trahissent une moindre intensité.

Les nonnes du monastère de Sainte-Thècle vivent dans un lieu consacré entourées d'images sacrées et dans une certaine mesure, en effectuant chaque jour des gestes précis et en prononçant des paroles devant ces icônes, elles établissent des liens étroits avec elles, « de complicité » comme pourrait dire K. Séraïdari (2005 :167). Pour cela la répétition à l'infini des mêmes gestes avec tant de gravité, même plusieurs dizaines d'années après l'entrée dans la vie monastique, est fondamentale. Aucune religieuse ne se déplace sans attention dans le monastère et plus encore dans l'église et la grotte de Sainte-Thècle. Chaque pas, chaque geste sont marqués d'une intention particulière. Les gestes effectués et les paroles prononcées devant chaque icône par les religieuses sont graves. La tension investie dans chacun de leurs mouvements au sein de l'église, devant chacune des icônes, donne du sens à leur existence au monastère. Elles déambulent d'icône en icône tout en se recueillant. Leurs visages sont fermés, elles sont concentrées sur ces gestes qu'elles accomplissent pourtant quotidiennement. Il se joue dans ce face-à-face de la religieuse avec l'icône quelque chose d'important. Pour les nonnes, saluer les icônes est à la fois une manière de rendre hommage à Dieu et à tous les saints et d'établir un lien avec le sacré qui se présente à elles dans l'icône.

En effet, dans la tradition orthodoxe, l'icône a un statut très particulier. Elle n'est pas considérée comme l'œuvre d'un individu et d'ailleurs elle n'est jamais signée. En effet, les mains du peintre sont, dit-on, guidées par celles de Dieu. Afin d'atteindre cet état de grâce où ses mains accompliront l'œuvre divine, l'iconographe doit pratiquer intensément le jeûne et la prière. Selon une telle conception, l'icône n'est donc pas plus une œuvre d'art qu'une simple image, qu'un ersatz ou qu'une illustration d'un événement biblique. Dans l'orthodoxie, l'icône est chargée de la présence de l'invisible et « quiconque vénère une image, vénère la réalité qui y est représentée » (Concile de Nicée). Ainsi l'icône n'est pas une forme de langage, elle n'a pas pour but de raconter un événement : elle est avant tout un support pour la contemplation mystique. Le divin devient visible en elle.

Devant chaque icône qu'elles saluent, les religieuses établissent un lien avec le saint ou la sainte représenté(e) et, par ce biais, avec le divin¹⁰⁹. Le divin n'est plus abstrait, les nonnes le touchent et, dans un certain sens, le goûtent même par leurs baisers. Dès l'aurore, lors de la première liturgie, les nonnes, ces virtuoses cloîtrées du religieux, donnent un sens à leur existence monacale en établissant un lien personnalisé et absolument intime avec le divin, le sacré.

Les tâches quotidiennes

Les deux moniales chargées de la préparation du repas de midi quittent parfois l'église un peu plus tôt et prennent moins de temps pour accomplir leurs métanies. En effet, le jeudi est le jour où les moniales préposées à la cuisine préparent le repas destiné au patriarche qui réside à Damas. Chaque jeudi, ce dernier consomme un repas préparé par les moniales du monastère de Sainte-Thècle et qui lui est ensuite amené. Un autre jour, ce sont les moniales du couvent de la Vierge à S)aydnâyâ qui lui préparent le repas. Il faut une heure au chauffeur du monastère pour apporter son repas au patriarche. Ainsi, les moniales doivent cuisiner plus tôt. Il s'agit du même repas que celui qui est destiné à la communauté monastique. Mais elles préparent ce jour-là des plats plus délicats parfois avec de la viande et du poisson, aliments que les moniales consomment peu.

Pendant ce temps, *hajja* Tedocia est toujours derrière l'iconostase, dans le sanctuaire où elle range l'habit liturgique du pope dans l'armoire destinée à cet effet puis elle entreprend de laver la pièce à grande eau. Une fois cette tâche terminée, elle rejoint tranquillement sa cellule.

Outre les nombreuses icônes disposées un peu partout sur les murs de sa cellule, *hajja* Tedocia, comme toutes les autres religieuses, a aménagé un petit autel avec des cierges et un encensoir. Elle commence donc par faire brûler un morceau de charbon à la gazinière afin d'allumer l'encens qu'elle a disposé dans un petit encensoir à main en métal travaillé. Dès que l'encens se met à fumer, elle agite l'encensoir en prononçant à

¹⁰⁹ Dans le chapitre VI nous reviendrons plus en détail sur le lien particulier qui se fait entre les nonnes et l'icône de sainte Thècle « moniale » située dans l'église.

voix basse quelques prières devant l'autel puis, plus rapidement, devant chacune des nombreuses icônes de sa cellule.

Cela fait maintenant plus de soixante ans que *hajja* Tedocia accomplit quotidiennement ces gestes. Elle est entrée très tôt en religion, à l'âge de dix ans. Désormais, *hajja* Tedocia sait qu'elle ne quittera plus le monastère de Sainte-Thècle. C'est là qu'elle sera ensevelie. Et chaque jour qui passe, elle répète inlassablement les mêmes gestes, seule dans sa cellule où elle ne reçoit que de très rares visites, si ce n'est celles d'autres religieuses et en particulier de la novice dont elle est la marraine, *hajja* Véronique. C'est elle qui est chargée de distribuer aux religieuses les dons en nature faits par les visiteurs et au nom des relations de compagnonnage qui l'unissent à *hajja* Thedocia, elle en profite toujours pour lui ramener de la nourriture supplémentaire. Pour les autres, c'est la supérieure qui indique à la novice les quantités à distribuer pour chacune des religieuses.

Cette fois, *hajja* Véronique apporte des oranges à sa marraine. Tandis que l'encens continue de diffuser ses parfums dans la cellule, *Hajja* Tedocia fait bouillir le café à la cardamome sur une petite gazinière confortablement installée sur le sofa devant sa cellule, profitant ainsi des rayons du soleil. Elle ponctue chacun de ses gestes par des soupirs et des paroles adressées à Dieu *yâ rab* « mon Dieu », *îsm s)alîb* « au nom de la Croix », etc.

En Syrie, et au Proche-Orient en général, il est courant d'entendre ce genre de suppliques à Dieu. Dans le bus, le taxi, une file d'attente dans une administration, des personnes de tous âges et de tous milieux sociaux invoquent régulièrement Dieu dans leurs activités quotidiennes. Au monastère, ce type de parole est encore plus courant. À tout moment, les religieuses invoquent Dieu et répètent le nom de celui qu'elles disent avoir choisi pour époux.

Il est environ onze heures et cela fait deux heures déjà que les visiteurs affluent au monastère. Depuis le balcon, les deux religieuses les regardent sans être vues en retour. Elles pèlent leurs oranges et boivent leur café en profitant du spectacle des visiteurs.

Au monastère, il y a une organisation interne précise fondée sur un partage des tâches en relation avec l'accueil du public. Ainsi, les religieuses se voient confier par la supérieure une ou parfois plusieurs corvées qu'elles vont alterner selon les semaines pendant deux ans. L'une des deux nonnes préposée à la cuisine alternera avec la responsabilité de la petite boutique du monastère. Une autre religieuse est chargée d'accueillir les visiteurs qui souhaitent passer plusieurs jours au monastère, de leur attribuer une chambre, d'encaisser les nuitées. *Hajja* Febronia, qui est aussi la comptable du monastère, est toujours celle qui s'occupe d'offrir le café aux visiteurs de passage, arabes ou étrangers. Elle est ainsi bien placée pour prévenir la supérieure de l'arrivée d'un visiteur de marque.

Une autre religieuse est chargée de surveiller l'église du monastère, de veiller à ce que les musulmans respectent l'interdiction de faire des photographies ainsi que de barrer l'accès aux grands groupes de pèlerins musulmans iraniens ou irakiens. Une autre religieuse est chargée de diriger les ouvriers qui accomplissent différents travaux dans certaines parties du monastère et de s'assurer du bon état de propreté de tout le sanctuaire. Une autre est chargée de l'orphelinat, elle passe la majorité de son temps avec les pensionnaires. Une autre encore s'occupe de la tenue de la salle à manger et du service des réceptions. Enfin toutes, selon le calendrier liturgique, participent au grand nettoyage de l'église au moment de la Semaine Sainte ou du monastère en général avant toutes les grandes fêtes.

On verra dans le chapitre suivant que seules les moniales les plus anciennes sont chargées, en alternance une semaine sur deux, de veiller la grotte.

Vers midi trente, la cloche qui annonce le repas retentit dans tout le monastère. Les religieuses quittent une à une leurs activités afin de se retrouver dans la salle de réfectoire. Selon leurs activités, les religieuses arrivent plus ou moins rapidement. En réalité, pour des raisons pratiques, elles ne peuvent pas toutes prendre leur repas du midi en même temps. En effet, *hajja* Natalia ne peut pas mettre les clients du commerce dehors et il en est de même pour la moniale chargée de surveiller l'église. Elle doit attendre que le dernier visiteur ait quitté celle-ci pour fermer sa porte à clé, traverser la cour principale du monastère et rejoindre le réfectoire. Là, le couvert est déjà disposé et les plats sont posés sur la table. La nourriture de la supérieure est, quant à elle, disposée dans des plats spécifiques qu'elle ne partage pas avec les autres moniales. Une hiérarchie implicite s'exprime alors dans la manière dont les religieuses s'installent à

table. La supérieure déjeune au bout de la table et donne le signal du début du repas pour les religieuses qui sont là. À sa droite et à sa gauche, sur la longue table rectangulaire se placent les religieuses en fonction de leur ancienneté en religion. Les plus proches de la supérieure sont les plus anciennes jusqu'aux dernières arrivées. Ainsi les postulantes commencent toujours le repas après tout le monde et ne s'assoient pas. Elles déjeunent debout, prêtes à ramener ou à débarrasser les plats. Une autre religieuse, *hajja* Febronia, déjeune elle aussi debout mais pour une raison personnelle : c'est pour n'y prendre aucun plaisir. Son seul plaisir doit être de prier¹¹⁰. *Hajja* Tedocia vient s'asseoir près de la supérieure, à sa droite. Les religieuses occupées à préparer les plats mangent, elles, en principe, dans la cuisine. Aucune prière (bénédicté ou grâces) n'accompagne le déjeuner. Le repas ne dure pas plus de vingt minutes. Dès que celui-ci est consommé, les religieuses commencent à débarrasser la salle en veillant tout de même à laisser les couverts et quelques plats pour la religieuse chargée de surveiller la grotte qui elle, normalement, n'est pas descendue déjeuner avec toutes les autres. En effet, très souvent à cette heure-ci, les visiteurs sont encore nombreux à prier sur le tombeau de la sainte. Les religieuses organisent des rotations pour ne pas fermer l'accès à la grotte pendant l'heure des repas. Dès que tous les repas sont terminés, les religieuses ferment à clé le réfectoire et la cuisine.

Il est maintenant 14 heures et toutes les moniales ont terminé leurs corvées. Même le commerce du monastère reste fermé pour quelque temps. Jusqu'à environ 15h30, les moniales ont du temps libre et elles se retirent toutes dans leurs cellules ou, si le temps le permet, sur les balcons qui longent leurs cellules. Là, au soleil et à l'abri du regard des visiteurs, par petits groupes, elles s'installent pour dormir un peu ou préparent du café ou du maté sur une petite gazinière amovible qu'elles disposent entre elles. Certaines lisent les récits hagiographiques des saintes dont les religieuses portent le nom, d'autres brodent des icônes en perle. Seul l'orphelinat est animé et les cris des pensionnaires qui jouent sur la terrasse retentissent dans la vallée.

À cette heure-ci, le visiteur est sûrement surpris de ne trouver aucune religieuse dans le monastère. Il traverse les cours sans rencontrer aucune présence, mais les religieuses, quant à elles, les observent, silencieuses derrière les moustiquaires des cellules, ou au travers des barreaux des balcons en pierre. La moniale restée dans la

¹¹⁰ Cette religieuse s'astreint seule à cette discipline, marquant ainsi une différence avec le reste de la communauté monastique. La supérieure n'émet aucun avis à ce sujet.

grotte s'est installée au soleil et de là, assise sur le muret qui borde la grotte, elle dispose d'une vue panoramique sur tout ce qui se déroule dans le monastère, depuis la place du village située en contrebas jusqu'aux différentes terrasses qui composent le monastère. Ainsi, elle observe les visiteurs qui entrent et qui au terme de leur d'ascension débouchent sur la cour principale, à côté de l'église. Elle peut suivre leur progression jusque devant la grotte où, là, ils ont la surprise de rencontrer enfin une religieuse. À ce moment-ci de la journée, c'est en réalité tout le village qui semble s'être endormi. En effet, même en hiver les habitants gardent le rythme de vie qu'ils sont obligés d'adopter l'été à cause de la chaleur écrasante.

Vers seize heures, le commerce du monastère ainsi que l'église ouvrent de nouveau leurs portes. Les religieuses qui n'ont pas d'activité l'après-midi, notamment celles qui s'occupent de la cuisine, continuent de vaquer à leurs occupations personnelles jusqu'à 17 heures 30. C'est l'heure de la « prière » du soir qui va durer environ deux heures. Le pope ne vient à cette heure-ci célébrer une messe que pour les jours de fête. D'ordinaire, les religieuses lisent l'une après l'autre des passages de la Bible et chantent les psaumes. Elles réitèrent les gestes du matin : les petites et grandes métanies, les baisers aux icônes et à la porte de l'église. Lorsque l'office est terminé, elles s'attardent plus encore que le matin dans l'église pour se prosterner devant les images sacrées. Les pensionnaires de l'orphelinat assistent elles aussi à la prière du soir et chantent avec les moniales.

Après la prière, toutes les religieuses et les petites filles se retrouvent sur la terrasse devant l'église qui donne sur le village. Les nonnes font les cent pas sur toute la largeur de la terrasse pendant environ trente minutes au milieu des jeux des pensionnaires de l'orphelinat. D'autres, comme *hajja* Tedocia, s'assoient simplement sur les marches de l'église afin de regarder la nuit tombant sur la vallée. *Hajja* Marina descend fermer les portes du monastère pour la nuit et va ouvrir les portes du réfectoire. Les religieuses se retrouvent afin de dîner frugalement d'olives, de thym trempé dans l'huile et de quelques légumes crus, le tout accompagné de thé. D'autres préfèrent dîner dans leurs cellules, seules ou en petits groupes.

Chapitre IV

La vocation monastique : une vie tendue vers l'extra-mondanité

Après avoir présenté le monastère, les acteurs qui y évoluent et les activités qui le rythment, nous allons maintenant, dans ce chapitre et le suivant, évoquer la vocation qui anime ces femmes ascètes et les relations qu'elles entretiennent entre elles, avec la supérieure du monastère et avec la sainte.

Le choix de mener une existence ascétique fait par les « moines » et les « moniales » (*rah*)*bân*, *râh*)*bât*) afin de témoigner de leur croyance en le Christ est tout à fait différent de celui, fait par les membres du « clergé séculier » (*iklîrûs*) d'entrer au service de l'Église. Ces derniers inscrivent leur vocation religieuse dans les paroisses, les évêchés et les patriarcats. Et en Syrie, selon leurs statuts hiérarchiques, ils prennent place dans un ordre mondain, au cœur duquel les relations économiques et politiques priment, ils sont en relation avec les personnages politiques du pays.

Le « monachisme » (*rah*)*bana*) est un mode singulier de vie et d'expression de la foi chrétienne. Ce terme se construit sur la racine arabe *RHB* qui signifie la « peur ».

On dit en effet que le moine est « celui qui a peur de Dieu »¹¹¹. Les moines et les moniales se situent en dehors d'une hiérarchie mondaine. Pour cette raison, on peut dire qu'ils se situent hors du monde. D'ailleurs le verbe *tarah)aba* qui est employé en arabe pour désigner l'action de ces hommes et ces femmes signifie précisément « s'isoler de la société en entrant au monastère afin d'adorer Dieu »¹¹². Il désigne encore celui qui fait les vœux monastiques : pauvreté, chasteté, obéissance, et qui se sacrifie à Dieu. Les membres du clergé séculier, quant à eux, ne prononcent pas de vœux, mais s'engagent dans leur sacerdoce à travers une cérémonie fondée sur la notion de « promesse » (*nuzur*). De plus, peuvent devenir prêtres dans les rites orientaux, y compris ceux qui appartiennent aux Églises reconnaissant l'autorité du Vatican, des hommes déjà mariés¹¹³.

Nous verrons plus tard que dans une dynamique résolument différente de celle du clergé séculier, au sein des monastères, les moines et les moniales développent également une organisation particulière. Ils tissent en effet des rapports avec les saints et Dieu déclinés selon des termes de la parenté.

1. Tarah)aba : Quitter le monde pour adorer Dieu

Fuir le père

La première des choses requises pour une aspirante à la vie monastique au couvent de Sainte-Thècle est qu'elle quitte sa famille. Pour cela, les postulantes doivent impérativement quitter leurs villages. Ainsi, les filles du village de Ma^olûlâ désireuses de devenir religieuses devront choisir un autre monastère que celui de Sainte-Thècle. Les religieuses de Ma^olûlâ ne sont donc pas originaires du village et c'est pour cela que contrairement à ce qui a cours au village, on ne parle pas araméen au monastère. Dans ce sens, on peut dire que le monastère est à l' « extérieur » de Ma^olûlâ.

¹¹¹ Ces précisions et ces explications terminologiques sont issues de conversations menées avec des religieux sur le terrain.

¹¹² Toutes les précisions étymologiques arabes sont issues du dictionnaire S. Al-Chartouni (1992). L'expression « s'isoler de la société » pourrait aussi bien être traduite par celle de « quitter le monde » proposée par A. Herrou (2005) au sujet des moines taoïstes chinois qui font le *chujia*, c'est-à-dire qui effectuent, selon leurs propres mots, une « sortie de leur famille ».

¹¹³ En revanche, s'ils ne l'étaient pas avant, ils ne peuvent se marier après leur ordination.

De plus, l'entrée au monastère de Sainte-Thècle présuppose une fuite de la part des aspirantes à la vie religieuse. En réalité, on s'aperçoit que chaque nonne reproduit ainsi le modèle de sainte Thècle fuyant son père pour embrasser la religion chrétienne et se soustraire aux obligations matrimoniales et sociales de son rang.

En effet, selon la version locale de la légende de sainte Thècle, la fille du gouverneur de Konya en Turquie convertie au Christianisme sous l'influence des prêches de saint Paul, de passage dans la ville, fuit son père et sa mère païens qui tentèrent de la contraindre à apostasier sa nouvelle foi. Face au refus de cette dernière et afin de dissuader le reste de la population de la ville de rejeter le paganisme pour devenir chrétienne, le gouverneur de Konya condamna sa fille à mort. La légende met alors en scène un acharnement sans merci du père et de ses partisans à supprimer sainte Thècle. Mais, évidemment, la mise à mort échoue à chaque fois grâce à une intervention divine.

La première tentative de mise à mort de la sainte est à l'initiative de la mère qui propose de la faire périr par le feu, brûlée vive au milieu du temple. Tous les jeunes garçons de la ville s'empressèrent alors de préparer le bûcher. Mais alors que sainte Thècle s'avançait vers le feu, faisant le signe de la croix sur les flammes et implorant Dieu de recevoir son âme, l'orage se mit à gronder et la pluie éteignit le feu. Pris de panique, les membres de l'assistance s'enfuirent laissant la sainte rejoindre saint Paul caché dans la maison de son voisin Onissiforos. Là, l'apôtre et toute la famille de son hôte priaient et jeûnaient pour la sauver.

Après cet échec, c'est au tour du père de proposer un nouveau supplice. Il envisage ainsi de livrer sa fille aux bêtes sauvages. En vain. Les redoutables fauves préférèrent la vénérer sagement. Ce miracle a convaincu nombre d'habitants de Konya venus assister au martyre de la sainte de se convertir à la foi chrétienne. Mais comme dans la plupart des récits hagiographiques, deux miracles ne suffisent pas à convaincre les païens acharnés à la perte du saint. Un grand nombre d'habitants de Konya toujours attaché au paganisme entreprirent de la lier avec des cordes aux cornes de buffles et d'appliquer le fer chauffé sur son ventre afin qu'elle tombât entre leurs sabots. Là encore, le supplice échoua car une colonne de feu descendue du ciel vint brûler les cordes de la sainte. Sainte Thècle fût également livrée aux serpents venimeux puis,

enfin, devant la menace paternelle de la décapitation, elle prit la fuite vers Antioche et la Syrie jusqu'à sa grotte de Ma^clûlâ.

Les religieuses de la communauté de Sainte-Thècle font un récit de leur entrée au monastère qui présente quelques similitudes avec la fuite de sainte Thècle. C'est une manière pour elles de s'identifier à la sainte qu'elles disent souhaiter servir pour le reste de leur existence. En effet, pour la majorité d'entre elles, il s'agit à un moment de fuir la maison. Elles racontent avoir dû pour cela élaborer, avec l'aide d'une amie bienveillante, un plan pour tromper la vigilance de leur père. Le stratagème consiste à s'absenter de la maison paternelle suffisamment longtemps pour pouvoir rejoindre le monastère et persuader la supérieure de les y accueillir sans éveiller les soupçons du père.

La fuite au monastère d'une fille ne peut pas être considérée comme une atteinte à l'honneur de son père et de sa famille. Cela dit, il est indispensable que la fille rejoigne rapidement le monastère afin de ne pas être soupçonnée d'avoir eu une attitude déshonorante en chemin. De plus, dès que la fille est entrée au monastère, la supérieure s'occupe de prévenir la famille et, souvent, l'évêque de la région lui rend une visite pour leur expliquer le choix de leur fille et les féliciter d'avoir parmi eux « une fiancée du Christ »¹¹⁴. La fuite d'une fille est souvent mal vécue par la famille proche. Mais après un certain temps, elle peut prendre l'initiative de visiter la postulante.

Visites de la famille au monastère

En hiver, lorsque le monastère est plus calme, les familles viennent visiter les nonnes. En général, seuls les frères et les mères des religieuses se déplacent. Les pères, quant à eux, marquent par leur absence leur désaccord total avec la vie choisie par leurs filles.

Les rares membres de la famille qui viennent rendre visite aux religieuses ne restent guère plus de quelques jours. Ils tentent de profiter de la compagnie de leur parente dès que cela leur est possible, lorsque cette dernière fait une pause dans ses tâches quotidiennes par exemple. Cependant, comme ils le disent eux-mêmes, ces visites sont une épreuve à la fois pour la moniale et pour sa famille. Les mères disent ne

¹¹⁴ Nous reviendrons plus loin sur cette notion.

plus reconnaître leurs filles et les filles disent ne plus considérer leur mère comme telle. Pour les religieuses, sainte Thècle est désormais leur mère¹¹⁵. Ainsi, elles s'efforcent toujours de garder leurs mères ou leurs frères éloignés du monastère et lorsque ces derniers viennent malgré tout, elles ne changent en rien leur emploi du temps, obligeant ainsi leurs parents à patienter longtemps et à rester seuls dans leurs chambres glacées dans un recoin éloigné de l'immense monastère.

Les pères souvent opposés au choix de leurs filles sont cependant obligés de l'accepter. L'unique fois où le père de deux filles ayant choisi le voile est venu jusqu'au couvent, ce fut pour tenter de les en faire sortir tout en insultant et maudissant le monastère et ses recluses. Son attitude a profondément choqué les nonnes et il a été mis à la porte sans ménagement par la supérieure. En effet, les filles rentrées au couvent ne sont plus sous l'autorité de leur père mais sous celle de la supérieure et du Patriarche de l'Église grecque orthodoxe. Ainsi, une fois la porte du monastère franchie, les nonnes n'ont plus à se plier à la volonté de leur père.

Le temps du postulat

En 2004, la jeune postulante Wardé, originaire du village de S)aydnâyâ et âgée de vingt-trois ans, vit au monastère depuis deux ans. Elle raconte n'avoir jamais envisagé de devenir religieuse jusqu'à cette nuit où elle affirme avoir vu en rêve sainte Thècle. Elle reconnut la sainte à son habit et à la croix avec laquelle elle est toujours représentée. Même si la sainte ne prononça aucune parole dans le rêve en question, le fait qu'elle lui apparaisse, signifiait selon elle, qu'elle l'appelait à rejoindre *son* monastère. Elle en conclut donc qu'elle devait entrer au monastère de Ma^clûlâ, situé à une trentaine de kilomètres de S)aydnâyâ, son village natal. Malgré la faible distance qui sépare les deux villages, elle n'avait jamais visité Ma^clûlâ et le monastère de Sainte-Thècle. Cependant elle était persuadée par son rêve qu'elle devait vouer sa vie entière à la sainte, au sein de ce couvent. Benjamine de quatorze frères et sœurs et issue d'une famille aisée d'éleveurs de poulets en batterie, son père qui lui avait déjà fait rencontrer quelques prétendants au mariage s'opposa radicalement au souhait de sa fille. Il lui interdit formellement de rejoindre le monastère. Elle le fit donc en secret, avec la complicité d'une amie.

¹¹⁵ On reviendra en détail sur ce point au chapitre suivant.

Après l'avoir interrogée au sujet de sa conviction de devenir religieuse au sein du monastère de Sainte-Thècle, la supérieure l'accueille dans la communauté en tant que postulante. C'est d'ailleurs la seule actuellement au monastère. Son statut au monastère n'est pas similaire à celui des autres religieuses. Le temps du postulat est celui du statut le plus bas. La postulante subit une franche mise à l'écart et doit s'acquitter d'un nombre important de corvées. Cependant, livrant et attribuant chacun de ses gestes à l'appréciation et à la volonté de la sainte, elle se déclare pleinement satisfaite de sa vie au monastère.

Sur certains points, les stratégies déployées par ces filles pour rejoindre le monastère sont les mêmes que celles des filles qui souhaitent se marier en cachette de leur père (*‘arrûs rtîfa*). Avec la complicité de leur mère ou parfois seulement d'une amie, elles quittent un jour la maison paternelle pour ne plus y revenir. Un prêtre les marie et se charge ensuite d'aller annoncer la nouvelle au père qui était réfractaire à donner sa fille en mariage avec le garçon en question. Le père qui se retrouve devant le fait accompli n'a pas d'autre solution que de l'accepter. Ceci étant, il s'agit là d'une atteinte grave à son honneur même si l'atteinte est moindre que dans le cas d'un mariage avec un musulman. En effet, le mari est accusé de ne pas avoir demandé la fille en mariage au père ou encore, s'il l'a fait, de ne pas s'être conformé à la réponse négative qui lui a été faite. Le père est libre de ne plus jamais reparler à sa fille et d'empêcher les autres membres de la famille de le faire, malgré les tractations des hommes d'Église ou des hommes âgés et respectés de la communauté. Dans le cas d'une union faite avec un chrétien, après quelques années, le père peut parfois pardonner à sa fille un tel mariage fait contre sa volonté. Il invoquera justement le fait qu'il s'agit, malgré tout, d'un mariage chrétien. De plus, dans ce cas, le père ne peut avoir recours au crime d'honneur et mettre à l'écart sa fille plus de quelques mois finirait par être considéré par le reste de la communauté comme de l'entêtement inutile. On dira même que la fille ne mérite pas un tel traitement puisqu'elle s'est mariée avec un chrétien. En revanche, dans le cas d'une union avec un musulman, considérée alors comme un immense déshonneur fait à toute sa parenté, lui ou l'un de ses fils pourra, pour laver son honneur, tuer la jeune mariée¹¹⁶.

¹¹⁶ Voir à ce sujet G. Châtelard (2003)

L'intention du cœur et la vocation

Pour entrer dans la vie monastique, les postulantes ou « étudiantes » (*t*âliba*) doivent donc se présenter au monastère et convaincre la Mère supérieure de la sincérité de leur vocation religieuse. À ce sujet, les religieuses et la supérieure parlent d'intention sincère, véritable (*niyya, niyyât*). Pour être véritablement sincère, l'intention de la prétendante à la vie religieuse doit se loger dans son cœur (*qalb*). Si la supérieure accepte, elles peuvent alors rester au monastère. Parfois, une seule visite ne suffit pas, elles doivent faire preuve de persévérance avant que l'Abbesse ne les autorise à partager la vie de la communauté en tant que postulante.

La supérieure peut également éprouver des difficultés à sonder et apprécier la *niyya* de certaines filles qui se présentent au monastère ou encre avoir des doutes. Elle peut attendre quelques jours avant de l'accepter définitivement jusqu'à ce que, comme elle le dit elle-même, sainte Thècle lui vienne en aide et lui fasse savoir en songe s'il faut l'accepter ou non. Si ses doutes persistent au-delà de quelques jours, elle envoie alors la jeune fille au couvent de Saint-Georges situé dans le village de S)aydnâyâ. Il s'agit d'un monastère masculin dirigé par un moine considéré par tous comme un guide spirituel efficace¹¹⁷. Le moine sondera alors pendant quelques jours les intentions de la jeune fille et donnera son avis sur la « sincérité de son cœur ». Il l'observe en prière et il a de longues discussions avec elle au sujet de sa vie présente et passée, au sujet de la déclaration de sa vocation. À l'issue de cette épreuve, il peut décider d'envoyer la jeune fille dans un autre couvent grec orthodoxe de la région, ailleurs en Syrie ou au Liban. Ainsi au moment de l'entrée au monastère, comme le remarque A. Herrou au sujet des moines taoïstes de Chine, la vocation de l'aspirant à la vie monastique « aussi profonde et prédestinée soit elle ne lui appartient plus complètement¹¹⁸ » (2005 : 293).

Pour le moine supérieur du monastère de Saint-Georges et l'Abbesse de Sainte-Thècle, il ne s'agit pas par là de dissuader la jeune fille d'entrer dans la vie religieuse.

¹¹⁷ Ce recours à l' « autorité » d'un homme peut sembler étrange après ce qui a été dit. Il faut cependant signaler que ce personnage est en soi tout à fait atypique. Il est tout d'abord l'un des acteurs majeurs du renouveau monastique grec orthodoxe, ayant en effet fondé plusieurs monastères. À ce sujet, ses positions par rapport au Patriarcat sont tout à fait radicales : il souligne ainsi que les monastères, et par là, les communautés qui les habitent, ne doivent rien au Patriarcat, tant du point de vue de leur fondation que de leur subsistance économique et de leur rayonnement et importance auprès des dévots.

¹¹⁸ Sans que l'on retrouve dans le monde chrétien l'idée d'une prédestination propre au contexte taoïste, cette réflexion d'A. Herrou demeure ici tout à fait pertinente. Les femmes qui se présentent au monastère doivent s'en remettre totalement à la supérieure. Seule celle-ci peut décider de leur sort.

Bien au contraire, leur intention est de donner à la prétendante toutes ses chances d'être sincère dans sa vocation ainsi que de réussir à trouver le monastère qui lui convient véritablement. En effet, l'attachement de la religieuse à son monastère est très important. Il est fondamental que la religieuse se plaise totalement dans son couvent car dans la majorité des cas elle y restera jusqu'à la mort.

La vie quotidienne dans les divers monastères grecs orthodoxes en Syrie et au Liban peut être très différente¹¹⁹. Certains reçoivent peu de visiteurs et abritent des petites communautés comme celui de Bloumana dans la région de Lattakié¹²⁰, d'autres sont habités par plusieurs dizaines de religieuses et accueillent de très nombreux pèlerins comme le couvent dédié à la Vierge dans le village de S)aydnâyâ¹²¹.

La supérieure de Sainte-Thècle ne perd jamais de vue les jeunes filles venues au couvent pour y entrer en tant que postulantes. Même si elle les renvoie dans un premier temps vers le supérieur du couvent de Saint-Georges, par la suite, elle peut leur rendre visite dans le couvent où elles ont été redirigées ailleurs en Syrie ou au Liban afin de les encourager dans leurs vocations et de les aider à faire le choix du lieu de réclusion où elles souhaiteront rester et prendre l'habit. Il arrive souvent qu'une jeune fille d'abord renvoyée vers un autre couvent soit ensuite acceptée au couvent de Sainte-Thècle si celle-ci réitère son souhait.

Parfois, certaines aspirantes à la vie monastique jugées trop jeunes par la supérieure (moins de 20 ans) peuvent même être renvoyées chez elles. L'Abbesse leur conseille alors de revenir au monastère quelques années plus tard. Parfois, lorsque la famille de la jeune fille est particulièrement en désaccord avec le choix de la vie monastique, la supérieure et l'évêque de leur région se déplacent alors ensemble chez eux afin de leur faire accepter le souhait de leur fille : « Même si je ne veux pas que la fille entre maintenant au monastère, avec l'évêque on leur explique que leur fille est venue mais qu'elle est encore trop jeune pour être certaine de son choix. On leur explique qu'il faut la laisser choisir sa vocation et qu'il ne faut pas l'obliger à se marier

¹¹⁹ A.A. Morcos a consacré en 2005 un mémoire de Master aux différents monastères grecs orthodoxes masculins et féminins du Liban. Elle montre que ces derniers sont occupés par des moines et des nonnes ayant poursuivi des études universitaires assez poussées dans des domaines assez variés. Ces moines et ces nonnes sont considérés par les jeunes grecs orthodoxes libanais comme de véritables guides spirituels. En Syrie, les membres des communautés monastiques sont pour la majorité d'entre eux peu « éduqués ». Ainsi, les rapports entre les religieux et les laïcs sont assez différents.

¹²⁰ Nous présenterons ce couvent de manière ensuite.

¹²¹ Nous reviendrons plus en détail sur ce couvent.

car ce serait une offense à Dieu (*harâm*). Ils ne doivent pas s'opposer à sainte Thècle et Dieu car ce sont eux qui décident, eux seuls, ni moi, ni l'évêque, ni les parents ne peuvent s'opposer [à sa vocation]. »

L'entrée au monastère peut prendre plusieurs formes. On remarque ainsi des parcours assez différents les uns des autres, à l'exception cependant du cas des pensionnaires de l'orphelinat du monastère. Ces dernières, issues de familles souvent très pauvres sont placées dans l'institution du monastère. Elles n'ont, la plupart du temps, aucun autre avenir que celui de devenir elles-mêmes religieuses. Même si cette pratique tend à se raréfier, c'est encore fréquent, particulièrement dans le couvent de la Vierge à S)aydnâyâ, où l'orphelinat, qui existe depuis plus d'une centaine d'années, accueille de très nombreuses pensionnaires.

À Ma^clûlâ, où celui-ci n'existe que depuis l'arrivée au monastère de la nouvelle supérieure en 1990, on ne note encore aucun cas de ce genre. Cependant, la supérieure du couvent de Sainte-Thècle était elle-même religieuse au monastère de S)aydnâyâ et avant cela pensionnaire de l'orphelinat de ce monastère où elle a, très tôt, été placée avec ses sœurs. C'est aussi le cas d'une autre moniale, Marina, originaire de Zahlé au Liban. Elle est entrée à l'orphelinat du monastère de S)aydnâyâ à l'âge de 5 ans, après la mort de sa mère. La situation au Liban à l'époque était plutôt instable et c'est pour cette raison que selon elle, son père a alors jugé préférable pour sa sécurité de la placer dans cette institution. La vie étant assez difficile au monastère pour la fillette qui ne pouvait par ailleurs espérer un quelconque avenir décent à l'extérieur, elle avoue qu'à l'âge de quinze ans, il lui parût plus facile de devenir elle-même religieuse afin d'une part, d'échapper aux sévères punitions des religieuses, et d'autre part, d'acquérir un meilleur statut au sein de la communauté religieuse et villageoise. Elle fut envoyée en 1990, à l'âge de 17 ans, au monastère de Ma^clûlâ en même temps que l'actuelle supérieure. Dix années plus tard, elle est devenue moniale au couvent de Sainte-Thècle.

Les religieuses grecques orthodoxes sont avant tout cloîtrées. Malgré la règle de stabilité et d'attachement de la religieuse à son monastère qui caractérise les couvents féminins grecs orthodoxes de Syrie et du Liban, on note une relative circulation des religieuses. C'est le cas de quatre nonnes à Sainte-Thècle : la supérieure Bélagia venue du couvent de la Vierge de S)aydnâyâ car elle a été élue supérieure du couvent de Sainte-Thècle par le patriarche de l'Église, les moniales Fébronia, Tedocia et Marina.

Pour cette dernière, il s'agissait simplement d'un transfert depuis le couvent de S)aydnâyâ en même temps que la supérieure Bélagia afin que cette dernière ne se retrouve pas seule dans une communauté inconnue. Elle devait ainsi appuyer l'autorité de la nouvelle supérieure¹²². Les cas de transfert de *hajja* Febronia et *hajja* Tedocia sont assez différents et, en réalité, peu courants. Toutes les autres religieuses sont entrées au couvent de Sainte-Thècle dès le début de leur vie religieuse et elles entretiennent d'ailleurs des rapports plus étroits avec la sainte.

La moniale Fébronia, rentrée au monastère grec orthodoxe de Bloumana (près de Lattaquié, sur la côte méditerranéenne) à l'âge de trente ans, a intégré le monastère de Sainte-Thècle dix-huit années plus tard. Jusqu'à ses trente ans elle occupait la fonction d'institutrice dans son village tout en effectuant des retraites régulières au sein du monastère de Bloumana situé non loin. Puis, elle décida de quitter son village et son poste d'institutrice afin de devenir religieuse. Elle obéissait de cette façon, dit-elle, à une vocation conçue lorsqu'elle était enfant. En effet, elle raconte que sa vocation religieuse lui apparut clairement lorsque petite fille, à l'âge de cinq ans, elle vit dans un bus des sœurs carmélites. C'était la première fois qu'elle rencontrait des religieuses. Leur habit la fascina et elle se dit alors qu'elle aimerait devenir elle aussi comme ces femmes. À trente ans, elle suivit sa vocation et elle rejoignit ainsi une de ses sœurs qui, quelques années plus tôt, était, elle aussi, entrée en religion dans ce même lieu. Le couvent de Bloumana fut fondé dans les années 1980 par un évêque et une Syrienne de la région devenue religieuse en Grèce, les règles de vie de la communauté sont très strictes. Il n'est ouvert au public qu'un seul jour par semaine, sous certaines conditions. Seules les femmes peuvent y accéder et elles ont l'obligation de se conformer pour une journée aux mêmes règles que les religieuses. Ici il n'y a pas de grande foule de pèlerins, ni même d'histoire séculaire mais une très grande austérité dans la pratique religieuse et une grande place accordée à la prière¹²³.

¹²² Nous verrons en effet plus tard que l'autorité de la supérieure sur les religieuses ayant prononcés leurs vœux perpétuels ne va pas de soi.

¹²³ La journée commence à deux heures du matin par une messe d'une heure suivie d'une autre à cinq heures du matin pour une durée de trois heures. Ensuite les sœurs déjeunent ensemble (pendant le jeûne du carême elles ne font qu'un repas), et les repas ne sont jamais composés de viande. Il est également impossible de les prendre dans sa cellule ou après le service. Elles doivent par la suite s'acquitter de leurs corvées : jardinage, peinture d'icônes, préparation de la cuisine, ménage, fromagerie, etc. Leur journée se termine par une nouvelle messe et par le deuxième et dernier repas de la journée. Les moniales ne disposent que de cinq heures de sommeil par jour et d'aucun temps libre.

En dépit de la différence radicale entre ce monastère et celui de Sainte-Thècle, notamment en termes d'organisation de la vie quotidienne, la moniale Fébronia, pour des raisons qu'elle n'a jamais voulu formuler, fut transférée par l'évêque dans ce deuxième lieu. Ainsi après huit années passées à Bloumana, elle rejoignit le monastère de Sainte-Thècle où elle vivait au moment de l'enquête depuis sept ans.

La règle d'attachement de la religieuse avec le monastère dans lequel elle a tout d'abord été admise comme postulante doit être comprise dans le rapport qu'entretient cette dernière avec le saint patron auquel le monastère est dédié et auquel la religieuse est affiliée au sein d'une parenté rituelle. Ainsi, lors d'un changement de monastère, la religieuse passe par une cérémonie d'intégration de cette dernière à son nouveau couvent et à son saint patron.

Arrivée dans son nouveau monastère, la moniale Fébronia dut abandonner le voile et l'habit de Bloumana (à la manière hellénique) pour celui du monastère de Sainte-Thècle. Pour cela, elle s'isola pendant trois jours du reste de la communauté et prit des repas uniquement composés de légumes cuits à l'eau. Pendant cette période, ses nouveaux habits et ses voiles étaient restés dans la grotte de la sainte, près de son tombeau, exactement comme cela se fait lors de la cérémonie de noviciat et de prise de vœux perpétuels. Après le troisième jour de son isolement, la religieuse se rendit tête nue dans l'église où la supérieure l'habilla de sa nouvelle robe et lui couvrit la tête de son nouveau voile. Il n'y eut pas de messe pour cette cérémonie de remise d'habit et aucun homme d'église n'était présent.

Le parcours de *hajja* Tedocia est quant à lui assez différent. En faire le récit nous permet de voir que même si les monastères grecs orthodoxes sont des entités indépendantes les unes des autres, ils peuvent parfois être mis en rapport par le biais de la circulation de certaines religieuses.

Hajja Tedocia maintenant âgée de plus de 70 ans est libanaise et a grandi aux côtés de ses parents dans le nord du Liban. Elle se souvient qu'étant enfant, sa mère recevait parfois dans le foyer familial deux moniales du couvent de la Vierge de S)aydnâyâ de passage au Liban.

En effet, jusque dans les années 1960, quelques moniales du couvent de S)aydnâyâ n'étaient pas recluses comme elles le sont toutes maintenant. Elles voyageaient beaucoup en Syrie et au Liban. Le monastère de S)aydnâyâ détenait alors

de nombreuses terres et propriétés *waqf* (s) à Beyrouth et à Tripoli et les religieuses s'occupaient des affaires courantes relatives à ces *waqf* (s). De plus, elles venaient également visiter les familles grecques orthodoxes. Selon *hajja* Tedocia, ces visites avaient aussi pour but de repérer parmi les ouailles grecques orthodoxes quelques filles aspirantes à la vie monastique. Elles organisaient également des quêtes dans les villages et les villes qu'elles traversaient. À l'occasion de ces voyages, les moniales logeaient chez les familles de notables grecs orthodoxes à Tripoli ou à Beyrouth. Aujourd'hui encore, certains membres de ces familles, avec lesquels je me suis entretenue, en gardent le souvenir.

Les religieuses du monastère de S)aydnâyâ exerçaient ainsi une influence non négligeable parmi la communauté grecque orthodoxe d'Antioche aussi bien syrienne que libanaise. Le couvent de la Vierge représente même une référence religieuse de la plus grande importance pour les Grecs orthodoxes du Liban qui y font souvent baptiser leurs enfants, malgré la longueur du voyage. Ainsi, durant la guerre civile libanaise, en dépit du danger que représentait alors un voyage dans le pays, beaucoup de Grecs orthodoxes libanais continuaient de venir au monastère pour prier l'icône de la Vierge et faire baptiser leurs enfants.

Ainsi, la mère de *hajja* Tédocia entretenait une relation amicale avec deux religieuses du monastère de S)aydnâyâ et devant sa petite fille, elle évoquait même sa vocation pour la vie monastique entravée par son mariage. Comme le raconte aujourd'hui *hajja* Tedocia, il s'agissait là pour sa mère « d'une belle vie » qu'elle aurait aimé avoir. Lorsque sa mère mourut alors qu'elle était encore très jeune, la future *hajja* Tedocia fit sien le désir de sa défunte mère et elle décida de devenir religieuse au couvent de la Vierge en Syrie. Elle confia alors à son père son ambition de rentrer au monastère. Celui-ci lui opposa un refus catégorique. Néanmoins, la fillette ne se découragea pas et sachant à peine écrire rédigea, tant bien que mal, une lettre pour l'évêque de la région dans laquelle elle exposa à l'homme d'église sa volonté de rentrer au couvent de la Vierge à S)aydnâyâ. Ce dernier convainquit alors son père de la laisser partir en Syrie pour une « période d'essai » au monastère. Elle entra donc au monastère à l'âge de 13 ans. Son père regretta immédiatement son geste et se déplaça plusieurs fois jusqu'au monastère pour tenter de ramener la fillette à son foyer¹²⁴. Elle-même

¹²⁴ On remarque que dans le récit d'entrée au monastère de *hajja* Tedocia le père tient une place particulière, il est celui qui tente de dissuader sa fille de quitter la maison et il tente même de l'y ramener contre la volonté de l'évêque.

raconte que non encore rompue à la rude vie du monastère, soumise à l'isolement dans un environnement inconnu, « elle se posait beaucoup de questions » quant à la réalité de sa propre vocation monastique, « j'avais peur de rester toute ma vie au monastère ». De plus, elle raconte que les pleurs de son père étaient si difficiles à supporter qu'elle pensa rejoindre la maison paternelle¹²⁵.

Mais la nuit qui précéda son départ, elle raconte avoir eu une vision onirique de la Vierge portant son fils Jésus dans ses bras. Ce dernier était muni d'une grande lance enflammée qu'il dirigeait vers elle. La Vierge lui parla et lui demanda de façon menaçante ce qu'elle avait l'intention de devenir « dehors » (*bara*). *Hajja* Thédokia raconte qu'à partir de ce moment-là, toute fillette qu'elle était, elle n'émit plus aucun doute sur le bien-fondé de sa vocation monastique. La Vierge à l'enfant menaçante lui apporta le signe de sa vocation. On remarque aussi avec cette dernière partie de l'histoire que si s'enfuir du foyer paternel est souvent possible, quitter le monastère est beaucoup moins évident. En effet, la Vierge est là pour veiller à ce que les filles ne fuient pas.

Cependant, *hajja* Tedocia précise que comme son père, le patriarche de l'Église de l'époque n'était pas d'accord avec son entrée si jeune dans la vie religieuse. Selon elle, c'est la supérieure du couvent qui insista auprès du patriarche pour qu'elle puisse rester au monastère. Avec cette précision, *hajja* Tedocia exprime deux choses : en premier lieu, c'est une manière pour elle de dire que, finalement, elle n'aurait certainement jamais dû rester au monastère. Comme elle-même l'énonce dans son récit, elle fit sienne la vocation monastique manquée de sa mère uniquement en raison du chagrin éprouvé à la mort de cette dernière. Il ne s'agissait pas de sa vocation véritable. Dans son récit elle montre que son propre père et le patriarche doutaient eux aussi. En deuxième lieu, cette partie du récit indique que la supérieure du couvent a un pouvoir véritable sur les filles qui entrent au monastère. Il peut même être supérieur à celui du patriarche car elle a la possibilité de le convaincre de garder Tedocia au monastère. Ainsi, on comprend que même si les religieuses et la supérieure sont sous l'autorité du patriarche, il est difficile pour ce dernier d'avoir un parfait contrôle sur ce qui se passe

¹²⁵ Il est intéressant de noter que *hajja* Tedocia parle des pleurs de son père. En effet, un homme n'a normalement pas le droit de pleurer, à peine pour la mort de sa fille. On peut donc voir ici une manière pour *hajja* Tedocia de dire que son père était en réalité en train de faire le deuil de sa fille. Elle n'est finalement pas la seule à parler des pleurs de son père, de nombreuses religieuses mentionnent dans leurs récits d'entrée au monastère les larmes de leur père. Ainsi, tandis que les mères viennent les visiter au couvent afin de garder un lien avec leurs filles, les pères en font le deuil.

au sein des murs d'enceinte du lieu de culte. On peut même dire que le couvent est l'un des rares lieux où les femmes possèdent l'autorité.

Néanmoins, la dernière partie du récit qui fait mention de la vision onirique de la Vierge vient contrebalancer les éventuelles critiques faites à la supérieure par *hajja* Tedocia. En effet, si le récit s'arrêtait là, on pourrait croire que la supérieure la garda au monastère envers et contre tous. Mais la Vierge – patronne du monastère – avec son fils dans les bras, menaçant la fuyarde d'une lance enflammée, lui demandant ce qu'elle ferait hors du couvent, confirme la décision de la supérieure et légitime la présence de la petite Tedocia au couvent, l'inscrivant du même coup dans un destin hors du commun.

À la suite de cette vision onirique, elle devint donc rapidement la plus jeune des novices puis des moniales du couvent. À l'âge de 31 ans seulement, en 1968, elle fut même envoyée par l'évêque de Damas au monastère libanais de Nouriyyé dans la région de Batroun afin d'y refonder une communauté religieuse disparue. Cependant, elle raconte qu'il lui était alors difficile de se décider à retourner dans le pays de son enfance. D'ailleurs, elle avait déjà auparavant refusé de quitter le monastère pour s'occuper avec une autre religieuse d'un orphelinat à Beyrouth. Mais la veille de son départ pour le Liban, alors qu'elle ne savait que faire, elle reçut pour la deuxième fois, un signe divin : elle vit en rêve le monastère de Nouriyye qu'elle n'avait pourtant jamais visité. Ce dernier est situé dans la montagne et surplombe la mer. Elle se vit avancer vers le monastère depuis le haut d'une colline. Là elle rencontra une autre religieuse à qui elle demanda si elle avait une supérieure. Celle-ci acquiesça puis la fit entrer dans l'église où une foule nombreuse semblait l'attendre. La sœur lui donna alors un cierge de grande taille et toutes les deux se tenaient dans l'église face à la foule.

Le lendemain du songe, deux évêques grecs orthodoxes vinrent au monastère de la Vierge pour amener *hajja* Tedocia et une autre religieuse au Liban. Ils allèrent d'abord tous ensemble dans un hôpital de Beyrouth pour rendre une visite au patriarche de l'Église alors souffrant. Puis les deux évêques insistèrent pour les conduire dans un orphelinat, mais *Hajje* Tedocia refusa catégoriquement, persuadée de devoir se rendre dans le monastère qu'elle avait vu en rêve. Les évêques les ont donc amenées dans le nord du Liban au-dessus de la ville de Batroun au monastère de Nouriyyé. En arrivant, *hajja* Tedocia reconnut immédiatement le monastère de son rêve. Celui-ci était dans un

état de délabrement général et il était occupé par seize familles palestiniennes. Après avoir chassé les familles du monastère, elles commencèrent toutes deux à s'occuper du lieu de culte dédié lui aussi à la Vierge. *Hajja* Tedocia en fut la supérieure jusqu'en 1998. Elle raconte ensuite qu'après le décès de la religieuse qui l'avait accompagnée à Nouriyyé depuis le monastère de la Vierge à S)aydnâyâ, elle décida, après en avoir obtenu l'autorisation du Patriarche, de venir dans celui de Ma^clûlâ en tant que simple moniale¹²⁶.

On remarque donc que même s'il est difficile de quitter le monastère dans lequel on est entré en tant que novice, cela reste possible s'il s'agit de la volonté de l'évêque de la région du lieu de culte ou du patriarche de l'Église. La volonté des religieuses quant au choix de tel ou tel lieu ne s'exprime que lors de leur première entrée au monastère. Ainsi, selon les paroles de la supérieure du monastère de la Vierge à S)aydnâyâ, « les filles qui décident de devenir religieuses ici ne quittent le monastère que pour rejoindre leur éternelle demeure : le cimetière situé en contrebas du monastère ».

Néanmoins, la fuite du foyer paternel et la première entrée au monastère ne sont qu'un début. Pour la jeune fille, tout reste à faire. Elle doit montrer qu'elle a la capacité de rester sa vie entière cloîtrée au monastère. Les premières années de la vie au monastère constituent le moment crucial et délicat où la jeune fille passe de l'autorité paternelle à celle de la supérieure.

Le Postulat : sous l'arbitraire de la Mère supérieure

Ainsi, à partir du moment où les prétendantes à la vie religieuse sont acceptées au sein de la communauté monastique de Sainte-Thècle et deviennent postulantes, elles doivent alors vivre au rythme de toute la communauté monastique et se soumettre à l'autorité de la supérieure qu'elles appellent en français « *ma mère* » (en roulant le r). Il

¹²⁶ Plus tard, j'ai appris en me rendant à Batroun qu'en réalité, *hajja* Tedocia avait été accusée par des orphelines hébergées au monastère en tant que pensionnaires de détourner une partie des dons des visiteurs pour son profit personnel. L'évêque du nord du Liban enquêta à son sujet et il découvrit une icône de la cellule de la nonne où *hajja* Tedocia avait caché une somme importante d'argent. À la suite de cette découverte elle fut déchuée de ses fonctions de supérieure du couvent et envoyée à Ma^clûla. Malgré ces accusations graves, certainement connue par la majorité des religieuses, *hajja* Tedocia occupe une place particulière dans la communauté puisqu'elle est la seule parmi les autres nonnes ménopausées à pouvoir accéder au sanctuaire dans l'église et à assister les popes.

faut noter qu'il ne s'agit cependant pas d'un accord entériné par un rituel¹²⁷. Pour autant, les relations établies entre la mère supérieure et les postulantes et les novices structurent en réalité une grande partie des rapports hiérarchiques de la communauté. Mais loin d'être explicites, ceux-ci se donnent plutôt à voir dans de menus détails.

Le passage de l'autorité paternelle à l'autorité de la supérieure passe en premier avec la coupure radicale que doit faire la postulante et la novice avec sa famille. Ainsi elles sont tenues recluses au monastère et n'ont pas l'autorisation d'avoir de contacts avec leur famille en dehors du couvent. Cette période de leur vie au monastère dure environ trois ans. Cependant, elles ont la possibilité, à tout moment, de se rétracter et de quitter le monastère sans aucun délai.

On a vu plus haut que contrairement à ce que l'on pourrait peut-être penser, la supérieure ne laisse pas entrer au monastère toutes les jeunes filles qui se présentent à elle. Une fois entrées au monastère en tant que postulantes, ces dernières sont mises à rude épreuve avant de devenir novices. Nombre d'entre elles m'ont décrit la période du postulat au monastère comme particulièrement éprouvante. Leurs cellules se trouvent, on l'a vu, au dernier étage du bâtiment de l'appartement de la supérieure, loin des autres cellules des religieuses. De plus les cellules des postulantes sont minuscules, dénuées de tout confort. Enfin les postulantes sont corvéables à souhait et elles ne peuvent jamais refuser ce qu'une autre religieuse leur demande. Mais surtout, contrairement aux novices et aux moniales qui, en progressant dans la vie religieuse, peuvent s'isoler, les postulantes quant à elles doivent toujours être visibles dans le monastère. Elles ne peuvent pas s'isoler et elles doivent passer tout leur temps libre avec la supérieure.

Malgré cela, les postulantes disent être extrêmement attachées sentimentalement à la supérieure, leur « mère ». Les novices m'ont-elles aussi conté à quel point elles « aimaient » la mère supérieure lorsqu'elles étaient postulantes. Leurs liens étaient si étroits qu'il leur arrivait même souvent de dormir dans la deuxième chambre dont dispose l'appartement de la supérieure, de prendre leurs repas du soir avec elle dans sa cuisine.

Avec elle, elles ont toutes passé de longues heures à parler de leur vocation, de ce que signifie devenir nonne au monastère de Sainte-Thècle. Par contraste, en avançant

¹²⁷ En effet, on verra plus tard qu'en réalité à aucun moment du rituel de la prise d'habit, la novice ou la nonne ne prononce pas de vœu d'obéissance à la Mère supérieure.

dans leur existence religieuse, les moniales ont de moins en moins de contact avec la supérieure et se réfèrent à elle par le terme de « *rayssna* » : notre supérieure.

Cet attachement des postulantes avec la supérieure n'est pourtant pas seulement sentimental même s'il ne s'agit pas non plus simplement de liens unissant la postulante avec son guide spirituel. En effet, au quotidien, les postulantes paraissent être beaucoup plus proches de la supérieure du monastère que de sainte Thècle même si elles ne manquent jamais de faire référence à cette dernière lorsqu'elles justifient leur entrée dans ce monastère plutôt qu'un autre. Presque au même titre que la sainte, la supérieure revêt même parfois l'allure d'une figure supranaturelle aux yeux des postulantes. Ces dernières possèdent, en effet, une petite photographie de la supérieure qu'elles déposent sous leur oreiller. Elles dorment ainsi par-dessus tout comme le font les moniales avec une icône de sainte Thècle.

On remarque donc qu'au premier niveau de la vie religieuse d'une fille, la supérieure du monastère est traitée comme une figure extranaturelle, un personnage ayant les pouvoirs de les guider sur le chemin de la vie monastique en même temps que de les protéger.

Avant de faire d'une postulante une novice, la supérieure doit être certaine que les postulantes sont véritablement « élues par Dieu et par sainte Thècle ». Les signes de cette élection divine dont parle si souvent la supérieure, passent au quotidien par la démonstration de la part des postulantes de leur allégeance totale à son autorité. Elles lui obéissent sans discuter et même plus, elles sont ses alliées dans tous les conflits qui surgissent au monastère au sujet de la légitimité de la supérieure sur des sujets les plus divers : prise de telle ou telle décision, conduite de la supérieure avec les visiteurs, usage fait de l'argent récolté auprès des visiteurs, etc.

Ainsi, les postulantes, qui n'ont aucun intérêt à s'attirer la malveillance de la supérieure si elles tiennent à devenir novices, sont ses véritables alliées. Elles lui rapportent ainsi toutes les activités et les conversations des religieuses qui auraient pu lui échapper. Les novices et les moniales bien informées du jeu joué par les postulantes puisque elles-mêmes ont souvent dû en passer par là, isolent d'autant plus ces dernières dans leurs rôles d'alliées indéfectibles de la supérieure.

Pour pouvoir échapper aux rôles difficiles que la supérieure les contraint à tenir, les postulantes doivent devenir novices. Pour cela, elles doivent non seulement se plier à l'autorité de la supérieure, accomplir sans rechigner toutes les tâches demandées, se

présenter toujours à l'heure à l'église pour les prières mais aussi supplier sans cesse la supérieure de leur permettre de devenir novice. Elles ne cessent donc de dire à la supérieure combien elles aimeraient vêtir l'habit de novice et devenir enfin un membre à part entière de la communauté monastique. Dans ces moments-là, elles pleurent souvent en suppliant la supérieure de leur accorder cette grâce.

Une fois devenues novices, elles ne peuvent plus être renvoyées chez elles et leur position au sein du monastère change considérablement. Les novices occupent une cellule au centre du lieu de culte, s'approchant par là même de la sainte et de son tombeau ainsi que de l'espace où elle peut apparaître la nuit. En effet, la sainte va leur rendre visite toutes les nuits, elles en sont du moins intimement persuadées, du fait des discours des autres religieuses qui les en préviennent. Devenues « filles de sainte Thècle », elles recevront donc chaque nuit la visite de la sainte venue s'enquérir d'elles.

Ainsi, plus une moniale avance dans sa vie religieuse et plus elle s'éloigne et se détache de la Mère supérieure et des vellétés du monde d'ici bas qu'elle représente – l'autorité arbitraire des hommes, l'Église grecque orthodoxe d'Antioche et de tout l'Orient et son patriarche à qui elle rend régulièrement visite à Damas et auquel elle doit rendre des comptes – pour se rapprocher de sainte Thècle et du monde promis dans lequel elles disent devoir occuper une place réservée et privilégiée auprès de Dieu. En réalité, à l'intérieur même du monastère, règne une certaine tension entre celles qui sont tournées vers le monde et celles qui sont tournées vers l'ascétisme hors du monde.

Ceci étant, les novices ne peuvent pas non plus se détacher totalement de la supérieure puisque c'est à cette dernière que revient, une fois encore, la décision d'en faire des moniales. La supérieure exerce donc un pouvoir non négligeable dans le monastère, tout au moins, sur les postulantes et les novices. Ces dernières tentent de s'attirer sa bienveillance et pour cela elles n'hésitent pas à dénoncer les petites fautes des unes et des autres au sujet du partage de la nourriture, de coups de téléphones passés, de visites reçues en cachette dans leurs cellules, etc. Le quotidien au monastère est donc ponctué par des conflits parfois physiquement violents entre les religieuses au sujet de tâches à accomplir, de sorties à faire dans le village ou à Damas, de la manière de s'occuper des pensionnaires de l'orphelinat, etc.

Ainsi, loin du climat de sérénité que les visiteurs disent ressentir au monastère, il se trame souvent derrière les murs des cellules des petites histoires qui, toutes triviales qu'elles paraissent, n'en plongent pas moins le monastère dans un climat de tension quasi permanent.

Enfin, si la postulante persiste dans son choix de la vie monastique et à condition que la supérieure soit convaincue de la sincérité de son engagement de sa *niyya*, cette dernière pourra faire célébrer le noviciat de la postulante. Lors de cette cérémonie, la supérieure remettra à la postulante son habit et son voile.

Le temps du noviciat

Le noviciat dure environ dix années durant lesquelles la novice ou « débutante » (*mubtad'a*) est soumise à de nouvelles règles restrictives en matière de visites rendues à sa famille. Elle a désormais l'autorisation de rendre visite à ses proches une seule fois par an, durant la journée. Elle est alors chaperonnée par le chauffeur de la supérieure. Il s'agit d'un laïc, habitant du village de Ma^clûlâ qui se tient toujours à la disposition de l'Abbesse. Lorsqu'il accompagne une novice, il est chargé de ne jamais la quitter. Il est donc difficile pour celle-ci d'avoir un quelconque moment d'intimité avec sa famille.

Quoi qu'il en soit, les novices profitent en réalité rarement de l'opportunité de cette visite annuelle. La réclusion complète des religieuses au monastère est en effet beaucoup plus valorisée. Afin d'être mieux jugée par la supérieure et le reste de la communauté, les novices ne sollicitent donc jamais cette visite d'elles-mêmes et la plupart du temps, lorsque la supérieure les incite à l'effectuer, elles déclinent également la proposition.

Une fois le premier éloignement avec sa famille réalisé, la stabilité d'une religieuse au monastère est très importante. En effet, moins elle sortira de la clôture monastique et mieux elle sera considérée par les laïcs et les autres religieuses. Ainsi Ra^cssî, qui est la religieuse la plus respectée par toute la communauté religieuse et villageoise, n'a quitté le monastère de Sainte-Thècle qu'à deux reprises en plus de trente ans.

À l'extérieur du monastère, on dit des religieuses qu'elles ont un caractère « fort » (*qawyya*). Ceci est un trait de caractère qui, dans le quotidien, n'est pourtant pas considéré comme positif pour une fille ou une femme mariée. Au contraire, une telle fille pourrait, dit-on, poser des problèmes à sa famille ou son mari en se révoltant contre par exemple leur autorité. On préférera une fille « douce » (*na^cma*). Cependant pour une moniale, un caractère *qawyya* est une qualité fortement valorisée puisqu'elle doit, dit-on, être capable de supporter la solitude et les conditions rigoureuses de l'existence au

monastère : aucun divertissement, une nourriture frugale, peu de sommeil, les longues prières dans l'église, les corvées quotidiennes.

Le premier habit est remis lors de la cérémonie de noviciat. Lors de cette cérémonie, la religieuse reçoit sa robe, sa cape liturgique et son voile. Le tout a été déposé, trois jours plus tôt, dans la grotte de la sainte. Le rapprochement de la future novice avec la sainte passe donc dans un premier temps par son habit. Pendant ces trois jours d'attente, la future novice doit rester dans sa cellule en prière et à jeun. C'est la première fois depuis au moins trois ans qu'elle ne voit pas la supérieure aussi longtemps. Il s'agit donc à la fois d'un éloignement d'avec la supérieure et d'un rapprochement avec la sainte, tout au moins dans un premier temps, par l'intermédiaire de son futur habit. C'est aussi lors de cette cérémonie qu'elle apprend son nouveau prénom de religion. L'un des deux popes du village célèbre la cérémonie de prise d'habit d'une novice tandis que l'évêque de la région, ou le patriarche lui-même officie lors de celle des vœux perpétuels.

La jeune fille, cheveux défaits, se présente à l'église devant le pope, elle est accompagnée d'une moniale ayant prononcé ses vœux perpétuels qu'elle a choisie pour « marraine » (*shbîna*¹²⁸) et de la supérieure. Au terme de longues prières chantées par toute la communauté monastique et les fidèles venus assister à la cérémonie, le pope coupe trois mèches de cheveux à la novice : une à gauche, une au centre et une à droite de la tête pour symboliser la croix chrétienne. Ensuite, la supérieure présente à la future novice une corbeille dans laquelle sont disposés trois papiers pliés où ont été inscrits trois prénoms différents. La novice en prend un au hasard et la supérieure annonce alors son nouveau prénom de religion. Elle sera désormais nommée de cette façon par tous : religieux, villageois et parents. C'est la supérieure qui a fait le choix des trois prénoms présentés à la novice. Mais selon ses dires, ils lui sont inspirés par la sainte. Le prénom le plus valorisé est évidemment celui de Thècle, portée par une religieuse rentrée au couvent en 1977 et ne l'ayant quitté que trois fois depuis (deux fois pour consulter un médecin à Damas et la dernière fois pour assister aux funérailles de sa mère dans son village natal près de la ville d'Hama). C'est aussi elle qui entretient les rapports les plus étroits avec la sainte, on verra plus tard qu'elle est notamment la seule à pouvoir lui parler.

¹²⁸ Il s'agit du même terme que pour les témoins des époux lors du mariage.

Enfin, la supérieure et la marraine habillent la novice de sa robe, sa cape et après lui avoir tressé les cheveux en une longue natte, elles lui couvrent la tête de son voile. On lui passe également une grande croix en or autour du cou. Pour autant, la novice ne la porte jamais au sein du monastère car il s'agit du signe distinctif de la supérieure. Cependant, elle doit la garder précieusement pour la cérémonie de ses vœux perpétuels, pour ses rares sorties ainsi que pour le jour de ses funérailles. En effet, lors de cette cérémonie, la croix lui sera alors passée autour du cou pour l'accompagner dans la tombe.

Par leur coupe, la natte et le port du voile destiné à les cacher, les cheveux et leur traitement ont une place importante lors de la cérémonie. Après cette dernière, théoriquement la religieuse ne doit plus se montrer non voilée devant quiconque, ni même devant une autre sœur de religion. Ses cheveux ne doivent plus jamais être coupés et doivent toujours être tressés, de jour comme de nuit. La religieuse doit être voilée le jour par son long voile bleu marine ou noir selon qu'elle est novice *mubtad'a* ou moniale *râh)ba*. La nuit, elle doit porter un petit foulard blanc. Sans qu'il y ait d'exégèse particulière à ce sujet, c'est précisément le dessus de la tête qui doit être caché, plus que l'ensemble de la chevelure, ainsi la tresse de la religieuse qui tombe très longue dans le dos peut parfois apparaître. Cependant, l'essentiel reste que le dessus de la tête soit totalement couvert ainsi que le cou et une bonne partie du visage.

La novice reçoit également un deuxième voile en tissu plus léger qu'elle accroche simplement avec des épingles sur le dessus du premier voile. Il s'agit d'un des deux éléments supplémentaires de la tenue liturgique portée par les novices et les moniales le dimanche et les jours de fête. Le second élément est une cape pour les novices et un manteau avec des manches pour les moniales.

Durant toute la période de noviciat, la religieuse peut défroquer. Mais même si elle n'a pas prononcé ses vœux perpétuels, tous – laïcs et religieux – considèrent cet acte comme *harâm* – qui vient là encore de la racine HRM mais qui désigne ici « ce qui est interdit ». À la suite des dix années de noviciat, la supérieure fait ordonner la cérémonie de prononciation de vœux perpétuels. La *mubtad'a* devient alors *râh)ba*. On retrouve ici la racine RHB « avoir peur » sur laquelle est construit le terme *rah)bana* (monachisme) et *tarah)aba* (entrer au monastère pour adorer Dieu).

2. Une vie sous le voile : filles de sainte Thècle

Malgré la volonté dont elles doivent initialement faire preuve pour entrer au monastère et l'assentiment qui leur est accordé par des figures de l'autorité en matière de spiritualité, la notion de « doute » n'en occupe pas moins une place importante dans leurs discours ultérieurs. Comme elles le disent elles-mêmes, il s'agit de l'épreuve principale qu'elles doivent chaque jour surmonter : comment être tout à fait sûre que l'on saura être à la hauteur de sa vocation ? Comment éloigner la peur qui, malgré elles, s'insinue, peur d'abandonner définitivement le monde extérieur et, avant tout, leur propre corps ?

« Quand on rentre au monastère on doit tout oublier de notre passé et de nous-mêmes. Nos parents nous ont conçus [...]. C'est terminé. Ma mère n'est pas ma mère, mon père n'est pas mon père [...]. En premier, on doit se vouer à sainte Thècle, on ne doit plus rien faire pour nous, on ne doit plus rien décider pour nous, on ne doit plus écouter nos désirs [...]. On respire pour sainte Thècle, on prie pour sainte Thècle, on mange pour sainte Thècle... C'est elle qui prévoit tout pour nous [...]. Si je doute c'est que j'ai peur de laisser sainte Thècle faire de moi ce qu'elle veut [...]. Peut-être que demain sainte Thècle voudra que je meure pour elle [...] et je mourrai. Toi, tu es ici car sainte Thècle l'a voulu [...] rien ne se fait en dehors de sa volonté. »

On remarque donc que les activités biologiques de base sont pensées comme étant réalisées pour la sainte. En somme, le simple fait d'être vivante est dû à la volonté de la sainte. Les religieuses expriment ici la peur de ne pas suffisamment s'abandonner à la volonté de la sainte et, dans un certain sens, de ne parvenir à lui faire suffisamment confiance. Elles ont donc peur d'être trop fortes (*qawiyya*), comme le disent justement les gens de l'extérieur, et d'ainsi s'opposer au désir de la sainte qui, pour la majorité d'entre elles, les a appelées à rejoindre son sanctuaire, la plupart du temps par le biais d'un rêve, afin qu'elles deviennent ses filles.

Afin de se rapprocher de la sainte, les nonnes, après avoir prononcé leurs vœux perpétuels, s'éloignent peu à peu de la supérieure, de son influence et de son contrôle. Moniales, elles ont donc peu de rapport avec la supérieure mais aussi avec les

postulantes. Elles en entretiennent un peu plus avec certaines novices, notamment celles dont elles sont les marraines.

Les religieuses les plus jeunes, particulièrement les postulantes, se doivent de leur exprimer un grand respect. Elles les servent donc, leur demandent parfois conseil. Ces moniales qui, pour quatre d'entre elles, ont connu l'ancienne supérieure décédée en 1990, n'appellent pas la supérieure « ma mère » mais notre supérieure « *rayssna* » comme les villageois de Ma^clûlâ la désignent d'ailleurs entre eux. Il s'agit là aussi d'une façon de mettre de la distance entre elles et la supérieure et un terme au lien qui les a unies dans le passé.

Par conséquent, la supérieure non plus n'a pas les mêmes rapports avec les plus jeunes et les plus anciennes religieuses de la communauté monastique. L'écart est visible. Elle leur parle peu, si ce n'est pour échanger des politesses ou pour évoquer des problèmes précis.

Enfin, les moniales les plus anciennes ne se chargent plus réellement des corvées du monastère. Elles s'occupent de veiller la grotte ou bien restent dans leurs cellules. Elles sont moins visibles que toutes les autres, parlent moins et pour certaines presque pas. Toute leur attitude est empreinte d'une grande retenue, elles rient peu.

Oublier sa propre personne : devenir la sainte

On se souvient de l'icône disposée dans l'église de sainte Thècle la représentant vêtue de l'habit monastique. Cette icône unique au monastère, on l'a dit, est en quelque sorte « anachronique » et ne renvoie à aucun élément de son hagiographie. Les moniales n'arrivèrent au monastère, on l'a vu, que plusieurs siècles plus tard, au début du XX^e siècle après qu'eut été, selon la légende, massacrée la communauté monastique masculine précédente. Ainsi, l'icône provoque une confusion chez celui qui l'observe.

L'auréole de sainteté et la croix tenue dans la main droite du personnage font clairement référence à sainte Thècle tandis que son habit et son voile évoquent une moniale du couvent. L'ordre chronologique entre l'hagiographie de la sainte et l'histoire du monastère n'est pas respecté. Les temps du récit iconographique se superposent ou encore, sont éludés au profit d'un « hors du temps » où la sainte serait aussi moniale. Au-delà de la question de l'anachronisme, on peut se demander si l'icône

représente sainte Thècle ou bien si elle représente une moniale du monastère. Est-elle celle de la moniale sainte Thècle ou celle d'une sainte moniale ?

On a déjà dit que, dans la tradition orthodoxe, une icône est chargée de la présence de l'invisible et qu'elle est surtout un support pour la contemplation mystique et l'accès au divin devenu en quelque sorte visible. Mais alors, dans notre cas, qu'adore-t-on ? Cette icône montre une superposition des figures de la sainte et de la nonne, en somme un rapport entre l'une et l'autre. Une réflexion sur cet « invisible » qui devient visible dans cette icône nous mène alors vers une analyse des rapports qui, incontestablement – l'icône nous le montre –, existent entre la sainte et les moniales qui sont aussi ses disciples les plus proches. L'icône illustre, en effet, les liens intimes unissant la sainte et les membres de la communauté monastique les plus avancées dans la vie religieuse. Ainsi, une réflexion portant, à la fois, sur l'organisation monastique générale et sur cette image religieuse spécifique permet de mettre en lumière le processus qui autorise, dans le discours des religieuses, une substitution de la figure de la moniale à celle de la sainte. Cette icône de la moniale sainte Thècle ou d'une sainte moniale revêt une signification puissante, quoiqu'implicite, qui nous permet de comprendre ce qui profondément « fait »¹²⁹ la moniale au monastère de Sainte-Thècle.

On l'a déjà vu, celle qui souhaite intégrer le lieu de culte et prononcer ses vœux perpétuels au monastère doit passer par plusieurs étapes : environ trois années de postulat au cours desquelles elle peut être, à tout moment, renvoyée du monastère, dix années de noviciat puis enfin la prononciation des vœux monastiques perpétuels qui font d'elle une moniale. Au cours de toutes ces années, progressivement, elle s'éloigne de l'influence et de l'autorité de la supérieure pour se rapprocher davantage de celles de sainte Thècle.

Lors de la cérémonie de la prise de vœux perpétuels, l'évêque de la région et parfois le patriarche sont présents. La novice devenant moniale revêt pour la première fois l'habit monastique entièrement noir ainsi qu'un manteau liturgique avec des manches et non plus une cape comme celle des novices. Elle est alors à l'image de la sainte représentée sur l'icône de la sainte-moniale. À l'occasion de la cérémonie, les reliques de la sainte, en l'occurrence des os du poignet qui sont normalement conservées à l'abri des regards dans la grotte, sont également exposées.

¹²⁹ Je reprends ici une expression d'A.Herrou (2005 : 235).

Plusieurs années après la prise de vœux perpétuels, les moniales peuvent enfin veiller le tombeau de sainte Thècle. Cette charge, comme les autres, est établie pour deux années. Durant cette période, deux moniales parmi les plus anciennes se relaient une semaine sur deux auprès de la sainte dans la *shaghûla*. Elles se mettent alors totalement au service de sainte Thècle et des visiteurs dont on dit qu'ils sont, eux aussi, appelés par la sainte à se rendre sur son tombeau, comme les moniales furent appelées par la sainte à entrer dans son monastère¹³⁰. Ainsi, la religieuse chargée de veiller le tombeau de la sainte vit non plus au rythme du reste de la communauté monastique mais au rythme des dévots qui viennent implorer la sainte à n'importe quel moment de la journée, y compris pendant les célébrations religieuses. Les visites peuvent durer jusque tard dans la soirée et toute la nuit lors de certaines fêtes religieuses. En plus de tisser des fils de coton blanc, elle a aussi pour fonction de prier pour les visiteurs qui le souhaitent. En certaines circonstances, elle se fait aussi intermédiaire entre sainte Thècle et les visiteurs venus implorer un miracle. Elle transmet alors la bénédiction (*baraka*) de la sainte aux dévots¹³¹.

Ces moniales anciennes au monastère ne participent donc presque pas à la vie communautaire et se consacrent entièrement à leur rapport avec sainte Thècle. Nous verrons plus loin que l'intimité créée avec la sainte leur permet même d'avoir des discussions avec elle et de la voir souvent. Mais les récits qu'elles donnent de leurs liens avec la sainte ne décrivent pas un rapport hiérarchique ou même un rapport de type disciple à maître. Au contraire, les liens qui les unissent sont pensés comme plus complexes et renvoient à une double logique de substitution, dans laquelle les moniales se substituent à la sainte en même temps que celle-ci se substitue symboliquement aux premières. C'est là que cette icône de la sainte représentée en moniale prend tout son sens. En réalité, l'identification entre sainte Thècle et les moniales se fonde sur un parallèle entre leur réclusion et leur dévouement respectifs ainsi que, on le verra plus loin, sur un processus singulier de sanctification progressive des moniales.

Un exemple intéressant de ce double processus de substitution réside dans un récit que m'a été fait par *hajja* Ra^cssi. Celui-ci concerne la mort d'une moniale. Après le décès de cette dernière, l'une de ses plus chères amies, Ra^cssi était restée inconsolable pendant plusieurs mois jusqu'à ce qu'une nuit, son amie décédée vienne

¹³⁰ Moi aussi, je n'échappai pas à cette règle au monastère qui dit que quiconque entre au monastère y est en réalité appelé par la sainte. Certaines moniales me confièrent qu'elles avaient rêvé d'une étrangère qui viendrait écrire un livre sur le monastère et sur sainte Thècle.

¹³¹ Nous reviendrons sur cet élément au chapitre suivant.

frapper à la porte de sa cellule. Elle la fit entrer et s'asseoir avec elle. Elle raconte avoir partagé avec son amie un moment très heureux. Profitant de ces retrouvailles, elles s'assirent comme à leur habitude pour boire du thé et discuter. Après l'avoir revue, Ra^cssi se sentit bien mieux et put enfin faire son deuil. Interrogées à ce sujet, cette dernière ainsi que les autres religieuses, toutes émues par cet événement, s'accordent pourtant à dire que cette visite nocturne n'était pas véritablement le fait de la moniale décédée, mais de la sainte qui, pour consoler Ra^cssi, prit l'apparence de l'amie regrettée et lui rendit visite¹³². Ce récit et l'interprétation qu'en font les moniales brouillent un peu plus les contours de l'identité de la sainte et, par effet de miroir, ceux de l'identité de la moniale.

Dans les récits que les moniales font de leur existence au monastère, il apparaît d'ailleurs, on le verra, que les rapports qu'elles entretiennent avec la sainte constituent le point crucial autour duquel elles s'épanouissent. On se souvient que leur engagement lui-même répond à un appel personnel de la Sainte sous forme de rêve, d'apparitions, de voix ou d'intuition forte. Progressivement, au monastère, elles atteignent un tel niveau d'intimité avec la Sainte qu'une superposition s'opère entre sa figure et celle de la moniale. Il y a une si forte identification avec la Sainte, on le verra, que les religieuses deviennent elles-mêmes la sainte. Il n'existe plus de limite entre la sainte et les moniales. En réalité, les moniales sont en quelque sorte des substituts de la sainte et c'est même là l'un des buts d'une existence religieuse correctement accomplie au sein du monastère.

Fiancées et épouses du Christ

Pour expliquer à l'ethnologue toute la difficulté du quotidien au monastère et valoriser cette existence par rapport à tout autre espèce de vie, y compris religieuse, les moniales aiment à raconter une petite histoire censée expliciter toutes leurs peines mais aussi l'exception de leurs vocations. Ainsi elles comparaient parfois mes questions quant à la place qu'elles pensent tenir par rapport à Dieu, la Sainte Famille et aux divers

¹³² En effet, pour les religieuses, les morts ne peuvent revenir hanter le monde des vivants.

personnages saints, à celles que rapporte une petite histoire sur la conversation d'un ange et de Dieu à ce sujet :

Un ange demandait un jour à Dieu pourquoi il était prévu que lors de la fin du monde, les moines et les moniales seraient les premiers à être sauvés avant même les anges et les prêtres. Dieu lui répondit alors que cela était comme un cadeau pour eux, car être moine est l'existence la plus difficile qu'il soit donné de vivre pour un homme ou une femme et pour montrer à l'ange à quel point ceci l'était, Dieu décida de l'envoyer sur terre après lui avoir préalablement donné forme humaine. Sur terre, l'ange commença par s'émerveiller de toutes les possibilités que lui offrait son apparence humaine, de tous les chemins que dans son existence il pouvait choisir de prendre, jusqu'au jour où il rencontra une femme qu'il se mit immédiatement à désirer. Il décida alors de la demander en mariage, celle-ci accepta de le prendre pour époux à condition que celui-ci renonce à adorer son Dieu chrétien afin de se convertir au Judaïsme. Au moment des noces juives, Dieu attrapa l'ange de sa puissante main descendue du Ciel et le remonta auprès de lui afin de lui donner une leçon.

Voilà pourquoi il est difficile d'être moine et pourquoi ce sont eux qui seront les premiers sauvés et qui se tiendront à la droite de Dieu lors de la fin du monde.

Cette histoire nous dit quelque chose d'essentiel : les moniales s'inscrivent et se projettent dans une vie extra-mondaine. En conséquence, les religieuses doivent dès maintenant travailler à améliorer leurs vertus pour assurer leur salut et leur place de privilégiées dans l'autre monde.

Il s'agit donc pour toutes de se projeter dans une vie de l'au-delà où elles seront à jamais récompensées de la difficulté de la vie monastique. Elles seront placées à la droite de Dieu qui aura pris soin de les sauver en premier, avant laïcs, prêtres, évêques, cardinaux et patriarches. Mais cependant, pour s'assurer de ce rang élevé dans la hiérarchie des « sauvés » promis par le Messie, elles doivent travailler vertueusement et humblement dans ce monde d'ici bas où, déjà, elles disent avoir le privilège de vivre dans un endroit sacré. En effet, pour la communauté religieuse mais aussi pour l'ensemble de la société (*cf.* chapitre II), le monastère n'a rien à voir avec un lieu de vie banal. C'est déjà un endroit en quelque sorte situé entre Ciel et terre.

Pour pouvoir y entrer, elles ont été élues d'une façon ou d'une autre. Elles deviennent ensuite des filles de sainte Thècle et enfin elles peuvent mourir en filles

totallement dévouées à leur fiancé commun : le Christ. Pour cela, elles ont dû franchir plusieurs stades et s'élever dans la vie monastique, ponctuée par les cérémonies de prise d'habit de noviciat et de prononciation de vœux perpétuels et, plus tard, par la prise en charge de tâches en lien plus étroit avec le sacré culminant dans la prière permanente au cœur du sanctuaire, dans la grotte de la sainte.

Arrivées à ce stade, les moniales sont spatialement dans le monastère et spirituellement plus proches du Ciel promis que du monde d'ici-bas. Elles n'ont alors plus qu'à attendre la mort qui célébrera leur mariage avec leur fiancé à toutes devenu Époux, le Christ.

Les mariages mystiques

Le but ultime de celle qui entre au monastère est de créer dans la mort une alliance avec le Christ. Filles de sainte, les moniales doivent s'appliquer à être, comme elles le soulignent elles-mêmes, de parfaites « fiancées ». La mort et le rituel des funérailles permettent le passage du statut de fiancée à celui d'épouse du Christ.

Lors d'une cérémonie privée, la moniale décédée est lavée rituellement par deux ou trois religieuses, les plus âgées et les plus proches. Aucun membre de sa famille et aucune autre religieuse n'est admis. Après que le corps de la défunte a été essuyé d'un textile imbibé d'eau froide, la moniale est habillée comme à l'habitude : des dessous blancs, la robe noire et son voile. On lui fait également porter autour du cou la grande croix en or reçue lors de sa prise d'habit de novice. Telle une dot pour le mariage, celle-ci est précieusement gardée pour le jour de ses funérailles. Puis on écrit une phrase sur un papier que l'on cache dans les plis de la robe au niveau de la poitrine. C'est une sorte d'épithète à la mémoire de la religieuse : « Que Dieu bénisse la moniale x. » Enfin, on dispose un voile noir sur le visage de la moniale de façon à le couvrir totalement.

Les funérailles d'une moniale diffèrent beaucoup des funérailles ordinaires, en tous les cas, elles ne se font pas sur le même mode. Les pleurs et les lamentations féminines qui tiennent une place primordiale dans les rituels funéraires du monde laïc sont totalement absents au monastère. Cependant, il existe un lien indirect entre les funérailles d'une moniale et celles d'une jeune fille ou d'une femme plus âgée non mariée. En effet, même si dans le monde laïc et au monastère les funérailles adoptent deux formes très différentes, dans les deux cas, on parle de la célébration d'un mariage. Une fille non mariée est vêtue pour ses funérailles d'une robe blanche de mariée et on la

fardera comme une future épouse. Les lamentations funéraires des femmes se feront sur le thème du mariage, les hommes tireront de longues salves et les jeunes hommes feront danser son cercueil dans une longue procession. Il s'agit pour la famille, la communauté villageoise ou du quartier de faire honneur à la défunte comme cela aurait dû être fait lors de son mariage.

L'analogie avec le mariage se fait sur un autre niveau symbolique lors des funérailles d'une moniale. Il sera bien question d'alliance, mais en réalité il s'agit de celle qu'elle soude avec le Christ dans la mort.

Les moniales rapportent que l'on dispose un voile sur le visage de la défunte afin de le couvrir totalement comme on le fait pour une jeune mariée qui se rend à l'église pour ses noces¹³³. Avant de sortir de la maison de son père, la mariée dissimule son visage derrière le voile afin de ne réserver la vision de ce dernier qu'à son futur époux, qui patiente au seuil de l'église¹³⁴. Dans la comparaison des deux cérémonies faite par les religieuses, la figure du Christ se superpose à celle de futur époux. Tout comme ce dernier, qui patiente pour l'arrivée de la mariée à l'entrée de l'église afin de l'accompagner devant le prêtre, le Christ est présenté, dans leur discours, comme celui qui « accueille » également ses différentes fiancées au moment de leur mort. Là, il est censé soulever le voile de la moniale disparue qui le rejoint dans la vie éternelle comme le fait le futur époux avec sa fiancée. Au seuil de l'église, il soulève le voile blanc disposé sur le visage de la fiancée afin de l'embrasser sur le front et les deux joues pour témoigner de la protection qu'il lui offre par ces noces mais aussi, de l'autorité qu'il pourra exercer sur elle. Selon les moniales, le Christ fait les mêmes gestes dans « l'autre monde ». Ainsi, la moniale devient, dans la mort, une épouse alliée avec le meilleur d'entre les époux de son groupe confessionnel : le premier des chrétiens.

¹³³ Je n'ai moi-même jamais assisté aux funérailles d'une moniale, elles m'ont simplement été décrites par les moniales.

¹³⁴ Le moment de la sortie de la mariée de la maison paternelle est préparé minutieusement. Il ne faut pas que les voisins ou les passants puissent la voir. Ainsi les familles qui en ont les moyens financiers font venir une voiture jusqu'à l'entrée de leur maison et là, la future épouse doit pénétrer au plus vite dans la voiture. Les membres de la famille doivent être discrets et ne doivent pas, à ce moment-là, exposer au regard des étrangers la sortie de la maison de la fille. À cet instant précis, la famille de la future épouse se doit de manifester sa peine de voir partir leur fille. En revanche, dès qu'elle se trouve dans la voiture qui la conduit vers l'église, chacun de ses parents doit célébrer la future nouvelle alliance.

La religieuse qui a voué sa vie à Dieu dans le monastère et qui s'est astreinte à être une parfaite fiancée devient donc, dans la mort, une épouse du Christ¹³⁵. Finalement c'est ce qu'elle a attendu toute sa vie et c'est pour cela qu'elle s'est vouée à la réclusion monastique.

Ce que l'on note ici, c'est qu'au-delà du fait de quitter sa parenté pour entrer dans une parenté spirituelle, en l'occurrence monastique, le but ultime de celle qui entre au monastère est de créer dans la mort une alliance avec Dieu. Ce rituel de funérailles qui commande de vêtir la défunte d'un voile de mariée fait de la religieuse une épouse de plus du Christ. Ainsi l'alliance matrimoniale divine est également une alliance polygynique. Cette polygynie qui dans la région caractérise plutôt les mariages musulmans, et qui est décrite par la majorité des chrétiens comme un signe de déviance sexuelle dans laquelle ils se refusent de sombrer, semble être pourtant dans l'absolu, l'alliance la plus noble puisqu'elle est celle du Christ et de ses multiples épouses ayant vécu au monastère.

Un problème majeur se pose tout de même. En effet, comment parler de mariage dans le monde arabe en particulier, quand celui-ci ne sera jamais consommé et ne donnera jamais la descendance tant attendue en temps normal. On retrouve ici tout le paradoxe de la parenté spirituelle qui en soi, ne peut être pensée en termes de sexualité, élaborant en ceci, d'une certaine façon, une scission définitive avec la parenté de sang. Et pourtant elle ne peut jamais s'en séparer totalement et ne peut se penser sans recours à cette dernière.

¹³⁵ On peut aussi lire l'intensité de ce lien qui les au Christ de leur vivant à travers le récit d'un événement apparemment anecdotique : par un après-midi de mars 2004, certaines religieuses décidèrent de visionner le fameux film réalisé par Mel Gibson « La Passion du Christ ». Ce film les captiva. Mais surtout les différentes étapes du calvaire enduré par le Christ – que le réalisateur choisit de montrer dans leur aspect le plus sanglant – les émut profondément. À la vue des supplices, du sang et de la souffrance du Christ – c'est-à-dire pendant quasiment toute la durée du film – toutes les présentes pleurèrent, gémirent bruyamment et se frappèrent le cœur de leur poing en ne cessant de dire « *ya harâm* » (que l'on pourrait ici traduire de façon très lâche par « le pauvre », « c'est interdit », « quelle offense ! »). À certains moments, n'y tenant plus, certaines d'entre elles se levaient, enfouissant leur visage baigné de larmes dans leurs mains, clamant qu'elle ne pouvait en supporter davantage, puis fascinées de nouveau par le spectacle, elles se rasseyaient face à l'écran. Il est difficile de restituer ici l'intensité de cette scène qui dura plus de deux heures. Adoptant les mêmes attitudes dramatiques que celles qu'on peut observer lors des funérailles de jeunes, ces femmes donnaient véritablement l'impression que le Christ, en chair et en os, était en train de mourir sous leurs yeux.

Dans la mort, les religieuses quittent leur statut de fiancées de Christ pour devenir des épouses légitimes. En effet, leur mariage au-delà de la mort est un moyen pour elles de souder une alliance avec le divin et d'être ainsi réintégrées dans leur parenté de sang. Cette fille qui quitta sa famille et, au fil des années, s'en détacha le plus possible, ne réintègre-t-elle pas soudainement, au moment de sa mort, sa parenté de sang, et ne devient-elle pas l'un de ses éléments les plus prestigieux, capable de créer une alliance « sacrée » avec le divin ?

Il faut bien voir en effet, que la valorisation d'une fille devenue moniale ne peut se faire de son vivant, du moins pas par sa parenté. Ainsi, les voisins et les amis diront de telle ou telle famille que ce sont de bons chrétiens et que l'entrée en religion d'une de leurs filles en témoigne de façon bien manifeste, mais si cela se révèle être le souhait de leur propre fille, ils le vivront comme une perte immense et ne s'en vanteront pas. Au contraire, ils s'en plaindront et tenteront de l'en dissuader.

Plus que l'entrée en religion elle-même, c'est l'absence d'alliance matrimoniale et de descendance qui sont alors déplorées. Par contre, il paraît logique qu'après la mort de la moniale, sa propre famille puisse en parler comme étant un membre apportant du prestige à toute la parenté par son choix de vie consacrée. Finalement, sur un plan symbolique, à travers la mort, s'opère cette alliance qui a tant manqué du vivant de la religieuse. Cette alliance avec Dieu ne s'actualise réellement que dans la mort de la moniale et lui permet de reprendre place dans sa parenté, de lui apporter prestige et d'attester la bonne chrétienté de la famille. En effet, dans cette famille qui compte au moins un religieux, aucun membre ne se risquera à sortir de sa communauté afin de se convertir ou de contracter un mariage avec un musulman quel qu'il soit au risque de non seulement déshonorer les vivants mais aussi les morts. On peut même dire qu'en quelque sorte il s'agit d'une manière d'anoblir la famille, de lui donner une certaine sacralité.

Une analyse construite autour des termes d'alliance et de prestige sacré de la famille que cette alliance lui apporte permet de discuter le problème classique de la parenté spirituelle et de la métaphore à laquelle elle donne lieu. Il s'agit ici, comme le dit E. Copet-Rougier, de « poser les questions de son ancrage symbolique et biologique, de la puissance de son efficacité, [et] enfin de sa capacité à se détacher de toute empreinte matérielle » (1995 : I).

Parler de parenté spirituelle en contexte chrétien est particulièrement légitime. En effet, la Bible, dans ses différentes parties, donne un exemple quasi archétypal de la

parenté spirituelle. S. D'Onofrio note à ce sujet que la famille symbolique dans la Bible constitue une véritable « matrice à partir de laquelle l'Église a toujours redéfini le biologique et la filiation au prix de maintes manipulations symboliques » (1995 : 87).

En suivant les recommandations méthodologiques d'E. Copet-Rougier, il s'agit maintenant, de faire ce « détour par le sacré [...] qui donne toute sa force à la métaphore qui surgit de la représentation profane de la parenté » (1995 : VII) avant de traiter de façon plus développée de la notion de prestige sacré. Le contexte monastique permet justement de souligner que ces notions de parenté spirituelle, de sacralité du lieu de vie et, on le verra, de sacralité progressive des personnages qui l'habitent, sont celles qui permettent à l'alliance avec le divin de se réaliser. En effet, cette sacralité – ici synonyme de « *baraka* » – peut, dans la communauté chrétienne, permettre de transformer en une véritable alliance, le mariage symbolique de la moniale avec Dieu.

En Syrie, le monastère est un lieu qui se démarque du reste de son environnement. En effet, il contient la *baraka* du saint. Les visiteurs viennent la recueillir et les moniales se chargent de la transmettre. Ces trois éléments conjoints sacralisent définitivement le lieu. Tout ce qui s'y passe transcende la vie sociale « profane » et par là même fait entrer la vie monastique dans une dimension tout autre, dans laquelle il est possible de penser la relation avec Dieu dans les termes d'une véritable alliance. Cette alliance n'en devient véritablement une qu'au moment où elle peut être considérée comme définitivement scellée, c'est-à-dire lors de la mort de la moniale. C'est seulement à ce moment-là que ses parents pourront commencer à revendiquer le prestige que leur apporte leur défunte parente. Il ne suffit donc pas que le reste de la communauté reconnaisse toute l'intégrité chrétienne de telle ou telle famille. Il est avant tout nécessaire que les parents reconnaissent l'alliance en quelque sorte « consommée » dans la mort pour pouvoir faire valoir le prestige apporté par la meilleure des alliances chrétiennes : celle qui est faite avec le Christ. Cette dernière est affirmée tout à fait explicitement ; les membres du groupe de parenté se réfèrent à la mort de leur parente moniale à travers le terme de « mariage ».

Si du vivant de la moniale, le père, la mère et toute la parenté acceptent difficilement son choix de vie de recluse au monastère, le souvenir d'une religieuse au sein de la généalogie, même après plusieurs générations, reste bien présent, valorisé et revendiqué par tous. Selon l'expression de la région, cette famille sera qualifiée par le reste de la communauté de « chrétienne à cent pour cent » (*missîh*)*îa mi' a bil-mi' a*).

Alors que l'alliance sans échange de femmes entre les familles crée un déséquilibre, l'une gagnant une descendance et l'autre un prestige relatif, l'alliance d'une moniale avec le Christ dans la mort apporte au groupe de parenté de cette dernière un prestige sans équivalence, un prestige sacré, une certaine noblesse. Ainsi, non seulement la moniale s'allie symboliquement avec la figure fondatrice du groupe confessionnel chrétien, mais aussi le prestige recueilli par son groupe de parenté est tout à fait singulier et différent de celui qui est rapporté par une alliance avec une autre famille chrétienne. Il s'inscrit dans la sphère du sacré et ne peut donc ni se perdre, ni être aisément dévalorisé. Ce prestige transmet une certaine « noblesse » chrétienne et sacrée au lignage dont est issue la moniale mariée avec le Christ.

Celle qui quitta sa parenté et qui, au fil des ans, s'en détacha le plus possible pour devenir une fille de sainte Thècle et une vertueuse fiancée du Christ se replace au moment de sa mort et de ses funérailles au sein de sa parenté lignagère comme l'un de ses membres les plus prestigieux. Cette alliance avec le Christ qui se réalise au moment de la mort de la moniale lui permet donc de reprendre place dans son lignage qu'elle a désormais « sacralisé ». Car comme toutes les femmes de son groupe, y compris celles qui sont mariées, la moniale appartient toujours à la maison de son père.

Désormais, on comprend mieux pourquoi on parle de mariage de la moniale et comment cette alliance avec le Christ, meilleure des alliances, permet à la famille de réintégrer dans la parenté leur fille entrée en religion : elle contracte l'alliance « chrétienne par excellence ».

Néanmoins, en dehors des discours tenus par son propre lignage, la mémoire individuelle des moniales décédées n'est pas réellement entretenue. Au monastère, cachés derrière des grilles hautes et verrouillées, leurs tombeaux ne sont pas visibles pour les visiteurs. Seules les anciennes supérieures du monastère ont leurs portraits accrochés dans la salle de réception aux côtés de ceux des patriarches ainsi que du dernier et de l'actuel président syrien.

Cependant, pour tous, ces moniales mortes dans la foi sont, comme tous les saints, des « martyres » (*shuh*)*îda*). Que signifie, dans ce cas, « être martyre » sans nom ? En réalité, l'individualité de chacune de ces martyres importe peu. Elles ne sont pas non plus des modèles à suivre. Ces moniales forment plutôt un groupe anonyme dont l'importance réside dans le témoignage dont elles se font l'écho. Elles sont les témoins de l'appartenance à la chrétienté de toute une communauté. Elles sont en

quelque sorte comme des vestiges du passé chrétien et en cela elles emplissent le monastère d'une signification forte pour les visiteurs. Le monastère abrite des personnages, virtuoses du religieux, dont l'existence même est sacrée et rend plus encore sacré le lieu qu'ils visitent.

Là réside la légitimité de leurs choix de quitter la mondanité et pour un temps leur groupe et leur lignage pour rejoindre le monastère et se livrer à des pratiques ascétiques potentiellement dangereuses pour la perpétuation de la communauté. De ce point de vue, la mise en place d'une parenté spirituelle avec la sainte et le Christ s'inscrit bien dans une perspective communautaire. Tous sont intimement concernés par cette forme de religiosité extrême.

Les rapports de filiation et d'alliance qu'instaurent les moines et les moniales avec les personnages divins permettent à tous ceux qui se trouvent au-delà des clôtures monastiques : religieux inscrits dans l'ordre mondain ainsi que les laïcs, de penser leur appartenance à la religion et par conséquent à leur communauté. Ces moines et ces moniales, qui sont membres de lignages, se définissent ainsi comme des intermédiaires entre les saints, Dieu et le reste des chrétiens du pays. Les « moines » et les « moniales », (*rah)bân, râh)bât*) réalisent donc un ordre religieux spécifique qui, hors de ce monde, agit sur celui-ci puisqu'il permet au groupe de se constituer en tant que tel.

L'examen du parcours des moniales permet donc de comprendre comment certains individus peuvent défier l'ordre mondain et l'autorité mondaine du père pour sortir de leur lignage et s'inscrire dans l'ordre communautaire. Dans son étude sur les Druzes en Israël, I. Rivoal (2000) montre que les religieux druzes accomplissent ce même parcours qui consiste à sortir du lignage dans le but de s'inscrire dans le communautaire et définir ainsi quelque chose de l'identité de la communauté druze. Mais si dans le cas des Druzes, il s'agit essentiellement d'hommes qui choisissent de pousser plus ou moins loin l'ascétisme qui marque leur engagement dans la voie d'une religion initiatique et secrète, dans le cas des chrétiens, il s'agit essentiellement de femmes car elles seules peuvent devenir des « fiancées » et des « épouses » du Christ.

Chapitre V

Dans le monastère : Cheminer vers la sainte

Lorsque le soir les portes du monastère se ferment et qu'une à une les lumières des maisons de Ma^clûlâ s'éteignent, les religieuses, quant à elles, commencent leurs longues veillées nocturnes. Derrière les portes des cellules, les religieuses se reçoivent en petits groupes et organisent de petits dîners. Elles peuvent encore se réunir simplement autour du thé ou du café pour broder les icônes de perles qu'elles vendent ensuite aux visiteurs. Elles discutent de la journée passée, des visiteurs rencontrés. Elles commentent et critiquent les faits et gestes de la supérieure ainsi que des postulantes et des jeunes novices qui sont encore ses alliées.

Dans cette communauté cloîtrée sous l'autorité d'une supérieure, les moniales ne défient pas seulement l'ordre mondain et lignager mais aussi, on va le voir dans ce chapitre, l'autorité interne du monastère en utilisant la sainte comme référence ultime de l'autorité dans l'organisation monastique.

Lors de ces nuits, elles aiment en effet se remémorer les miracles de la sainte, se raconter leurs rêves au sujet de la sainte qui serait venue leur parler, les rassurer, parfois les mettre en garde contre la supérieure.

C'est en grande partie lors de ces nuits passées à veiller avec les religieuses dans leurs cellules que moi-même, peu à peu, j'ai compris tout ce que signifie être une fille de sainte Thècle, une fiancée et une épouse du Christ.

1. L'autorité au monastère

En entrant au monastère et en devenant religieuses, ces femmes qui quittent l'ordre mondain accomplissent bien un « renoncement » de leur chair et de leur personne tout entière par opposition au « retour à la chair » que décrit et analyse J.P. Albert (1997) au sujet des saintes mystiques qu'a connu l'Occident chrétien entre le XVIe et le XIXe siècle. L'un des objectifs de cet ouvrage est « [d']étudier la sainteté comme vécu singulier de la religion et comme phénomène social » (*op. cit.* : 129) et il est centré sur les femmes car « tenues à l'écart du sacerdoce [...] [elles] ne peuvent développer qu'une sainteté d'essence 'prophétique' » (*op. cit.* : 84).

Comme le fait remarquer justement l'auteur, le christianisme a mis en place deux modèles d'existence possible pour la femme : le mariage ou le mariage mystique avec le Christ au couvent. « Mariage et prise de voile sont ainsi deux figures conjointes d'une normalité sociale. » (*op. cit.* : 153) Pour autant, « les statuts de nonne et d'épouse sont étrangers au pôle de la prophétie, c'est-à-dire de la sainteté, qui demande [...] un renversement de la norme sociale, du moins une certaine extériorité ». Selon J.P. Albert, les épouses peuvent « conquérir » la sainteté « contre le mariage et ses implications charnelles ». En ce qui concerne les religieuses, les choses s'avèrent être plus complexes. Comme il le note, dans leur cas, c'est-à-dire « dans les limites du 'mariage mystique' et d'une exclusion préalable de la sexualité, ne faut-il pas s'attendre à un retour à la chair, au moins dans la forme hégélienne d'une négation de la négation ? » (*op. cit.* : 154). Son hypothèse est donc la suivante : « Il n'y a de consommation possible du mariage mystique que par un retour de la chair dans l'espace de sa négation préalable. » C'est l'idée de la « négation de la négation » issue de la pensée d'Hegel (*op. cit.* : 167). Cette idée se traduit dans les termes de l'étude par le « déplacement [...] du génital à l'alimentaire : l'érotique mystique est, principalement, une jouissance orale liée à la consommation de l'eucharistie [et le] renversement, ensuite, lorsque la chair devient le lieu de la souffrance et non du plaisir ». Ces deux opérations de déplacement

et de renversement prises ensemble ont « en commun de travailler la même matière symbolique : le corps du Christ » (*op. cit.* : 168).

Ces saintes mystiques qui accomplissent un véritable « retour à la chair » furent nombreuses en Occident à cette époque et leurs hagiographies se diffusèrent à peine plus tard au Proche-Orient par l'intermédiaire des missionnaires catholiques comme l'explique B. Heyberger (2001). À ce sujet, ce dernier a d'ailleurs consacré un ouvrage à la moniale maronite originaire d'Alep, Hindiyya, qui en plus d'être mystique fut aussi criminelle ! Instruite par un Jésuite et dotée d'une personnalité bien affirmée, elle se fabriqua avec succès pendant plusieurs années un destin de sainte mystique et d'épouse du Christ. Elle fut même au Liban, à Bkerké, la supérieure d'un couvent où, avant de martyriser et d'assassiner quelques nonnes, elle et « ses sœurs » adoraient le Sacré-Cœur¹³⁶.

En réalité, les relations des moniales avec le personnage de sainte Thècle structurent un modèle de religiosité bien différent de celui des mystiques occidentales. La chair n'y a pas de place véritable, elle y est transparente, non souffrante, morte. On peut d'ailleurs supposer que les religieuses des couvents grecs orthodoxes de Syrie et du Liban ont toujours été « à l'abri » de la *Propaganda* vaticane et de la diffusion des récits édifiants et souvent sanglants des vies de sainte Thérèse de Lisieux et d'Avila, sainte Catherine Labouré et autre sainte Rita qui auraient peut-être pu les inspirer. Quoiqu'il en soit, le modèle des religieuses du couvent de Sainte-Thècle n'est définitivement pas celui d'un « retour à la chair » mais plutôt celui d'un « renoncement à la chair » en certains points analogues à celui décrit par P. Brown ([1988] 1995) pour l'époque du christianisme primitif et qui, il le note aussi, est bien différent de ce que l'on peut observer au Moyen-Âge chez les nonnes d'Occident.

En effet, en comparaison avec ces dernières, la vie des moniales du monastère de Sainte-Thècle paraît, au premier abord, être bien calme. Souvent, le seul moment de leur vie où elles paraissent accomplir un acte qui sortirait de l'ordinaire est celui de la fuite du foyer paternel pour rejoindre le monastère. Au couvent de Sainte-Thècle, les religieuses n'ont plus que Dieu et sainte Thècle à qui se vouer. Comme elles le disent,

¹³⁶ À ma connaissance, l'unique sainte du Proche-Orient qui manifesta les signes d'une vocation particulièrement extraordinaire sur le même modèle que ceux qui définissent d'ordinaire les saintes mystiques de l'Occident chrétien décrites par J.P. Albert et qui, contrairement à Hindiyya réussit complètement dans cette voie, est une maronite libanaise, Rifqâ, canonisée en 2001. Le monastère où se trouve son tombeau, dans la région de Batroun, est d'ailleurs aujourd'hui un lieu de culte très visité. Voir à ce sujet Verdeil (2006).

leur vie passée doit être oubliée ainsi que toutes les personnes qui s'y rattachent : famille et amis. En effet, tous leurs sentiments doivent uniquement être tournés vers sainte Thècle et Dieu. Nous l'avons vu, le verbe *tarah)aba* qui est employé en arabe pour désigner l'action de ces femmes signifie précisément « s'isoler de la société en entrant au monastère afin d'adorer Dieu ».

Les nonnes cherchent donc à se rapprocher le plus possible de la sainte jusqu'à établir une filiation en ligne directe avec elle afin de devenir « filles de sainte Thècle » (*banât mâr Taqlâ*). Puis peu à peu, la personnalité des moniales les plus anciennes « s'efface ». Progressivement, elles vont à la fois s'incarner dans la sainte et laisser celle-ci s'incarner en elles. En effet, les nonnes ne cherchent pas à devenir saintes mais à être la sainte.

Ainsi, ces « filles de sainte Thècle » qui « adorent Dieu » se définissent comme les fiancées du Christ et tiennent même un discours élaboré sur la manière dont le mariage mystique avec le Christ se réalise à leur mort – et donc, en ce sens, se dotent d'une identité presque supra naturelle – poursuivent la voie extrême de l'annihilation. Les moniales vont donc en se détachant de la société, non pas simplement se rapprocher de la sainteté incarnée au monastère par celle qui repose dans le tombeau de la *shaghûla* mais, plutôt, se fondre en elle.

Après avoir passé environ treize années au monastère, être devenue novice, avoir fait ses vœux perpétuels et avoir revêtu l'habit monastique entièrement noir, les moniales s'emploient à tisser des liens de plus en plus étroits avec la sainte. Elles sont sujettes à des visions, des apparitions et des songes de sainte Thècle de plus en plus récurrents qui, nous le verrons plus tard, vont de pair avec une contestation croissante de la légitimité de l'autorité de la supérieure sur la communauté. Elles finissent par ne plus la reconnaître. Elles évitent autant que possible d'avoir des contacts avec elle et avec la majorité des autres religieuses. Elles finissent donc par vivre en marge du reste de la communauté. Elles évoluent alors simplement dans la sphère de la sainte.

Relations à la sainte

Les différents « contacts » des moniales avec la sainte sont fonction des modalités particulières ayant trait aux différentes étapes de la vie monastique. Selon qu'elles sont postulantes, novices ou moniales, en début de vie monastique ou après

plusieurs dizaines d'années passées au monastère, il existe un degré d'intimité différente entre les religieuses et la sainte. En effet, les postulantes ne voient souvent la sainte que lors d'un unique rêve, au moment de leur appel au monastère par celle-ci. Malgré son exceptionnalité, celui-ci est toujours suffisamment marquant pour que la postulante le garde longtemps en mémoire et le conte, à chaque fois, avec beaucoup d'enthousiasme et d'émotion.

En avançant dans la vie religieuse, les visions et les rêves se font plus fréquents, plus précis et la proximité avec la sainte se fait plus grande. Les moniales les plus avancées se rapprochent de la sainte dans l'espace même du monastère. En effet, ce sont elles qui ont la responsabilité de veiller le tombeau de la sainte tout le jour durant. Par opposition, les postulantes et les novices ne sont pas autorisées à se rendre fréquemment sur le tombeau de la sainte. Elles doivent se charger des corvées au monastère et leurs prières doivent se faire dans leurs cellules ou dans l'église. La Mère supérieure, quant à elle, ne veille jamais le tombeau de sainte Thècle et, d'ailleurs, elle ne s'y rend en prière que très rarement, lors d'occasions rituelles très précises.

Ainsi, aucune jeune religieuse ne peut être chargée de veiller le tombeau de la sainte. Seule, l'ancienneté d'au moins vingt années au monastère (ou dans la vie religieuse) peut donner droit à cette activité considérée par toutes comme un privilège. Selon la moniale Thècle, il s'agit du meilleur endroit du monastère. Malgré les longues heures qu'elle passe assise dans la grotte, souvent dans le froid, elle dit ne ressentir aucune fatigue ou lassitude car elle est au plus près de la sainte et bénéficie ainsi de sa *baraka*. C'est lors de ces longues journées de veille qu'elle raconte également entretenir des conversations secrètes avec la sainte. Elle s'entretient ainsi avec elle de sujets ayant trait à la vie au monastère, lui demandant une orientation quant à diverses situations. Selon ses dires, la sainte lui parle aussi, la conseillant et l'encourageant.

Toutes les religieuses aspirent à se charger de veiller la grotte un jour, cela est considéré comme un immense privilège mais aussi comme la reconnaissance d'une grande force intérieure car il faut savoir faire preuve d'autorité face à des visiteurs souvent nombreux. En effet, dans la grotte se réalise une véritable relation triadique entre la moniale, la sainte et les visiteurs.

Les moniales les plus anciennes chargées de veiller la grotte s'éloignent certes de la supérieure et des autres nonnes pour se rapprocher de la sainte mais elles se rapprochent aussi des visiteurs. Elles ont quitté le monde en entrant au monastère pour le « retrouver » une trentaine d'années plus tard après qu'elles ont acquis un autre statut. Toutes ces années passées au monastère, à l'abri du monde extérieur, en entretenant peu de contact avec les visiteurs et leur propre famille, ont véritablement transformé leur statut non seulement au sein de la communauté monastique, mais aussi, leur statut dans le monde. Elles peuvent désormais être en contact avec les visiteurs de la même façon que la sainte. Cette relation triadique est essentielle. Les moniales n'accomplissent pas un simple retrait du monde en entrant au monastère. Elles se préparent à être de nouveau en contact avec le monde par le biais de leurs relations avec les visiteurs. Mais cette fois leur statut est celui du « passeur » de la *baraka* de la sainte. On va le voir, elles sont « presque » comme la sainte, elles sont « presque » saintes. Leur retour au monde se réalise dans cette nuance.

Les moniales chargées de veiller la grotte ont donc peu de contact avec le reste des religieuses et leurs déplacements dans le monastère se limitent simplement à des passages entre leur cellule, la grotte, l'église et la salle à manger. Elles ne s'attardent jamais dans la cour centrale du monastère, elles ne se rendent jamais dans l'appartement de la supérieure et elles ne franchissent jamais les marches qui séparent la cour centrale du hall d'entrée du monastère.

Le matin elles se rendent à l'église comme toutes les autres religieuses, mais celle qui veille la grotte est déjà munie de la grande clé qui permet de l'ouvrir. Dès qu'un visiteur se présente au monastère, elle quitte immédiatement l'église afin de se rendre à la grotte pour permettre aux premiers pèlerins de venir adorer la sainte. Elle ne quitte plus son poste jusqu'au moment où l'absence de visiteurs lui permet d'aller déjeuner dans la salle à manger et si aucune pause n'est possible, c'est souvent la moniale Tédocia qui la remplace pour le temps du repas. Ensuite elle reprend sa place dans la *shaghûla* et elle ne la quittera plus que pour se rendre à la messe de 17h00 en hiver et 18h00 en été à condition que tous les visiteurs soient partis. Là encore, si de nouveaux visiteurs se présentent au monastère, elle repartira immédiatement ouvrir et veiller la grotte. Le monastère ferme normalement ses portes vers 20h, mais si des pèlerins se présentent plus tard pour visiter la grotte, on ne leur refusera jamais l'entrée et la moniale devra retourner l'ouvrir et la veiller. Ces moniales-là sont donc au service

à la fois de la sainte et des visiteurs. Cette triade de la moniale qui veille la grotte, des visiteurs et de la sainte est indissociable.

Les visites des pèlerins ne sont soumises à aucun horaire particulier et les moniales ont pour priorité d'assurer le culte de la sainte ; ce qui permet de comprendre la souplesse dont doit faire preuve la moniale chargée de veiller la grotte.

Cependant, même si aucun pèlerin ne se présente au monastère (ce qui arrive régulièrement en hiver), la moniale doit rester dans la grotte. Il ne s'agit donc pas seulement pour la moniale de surveiller et d'organiser les visites mais aussi de veiller et d'assurer une prière permanente à la sainte. De cette façon, un culte quasi ininterrompu lui est rendu. On retrouve ici un trait caractéristique de la spiritualité monastique grecque orthodoxe. Les moines et les moniales grecs orthodoxes en particulier sont chargés d'assurer une prière permanente dans ces lieux extranaturels, qu'ils situent symboliquement entre le monde d'ici-bas et l'Autre, afin de garantir la bonne marche du premier. C'est grâce à leurs prières ininterrompues que, selon eux, l'existence des hommes sur terre est possible.

Comme elles le disent, les moniales sont avant tout chargées du culte de la sainte au nom de tous, religieuses et pèlerins d'ici ou d'ailleurs, et de formuler les prières et les vœux des visiteurs qui la sollicitent. À ces occasions, la moniale se charge finalement de transmettre la *baraka* de la sainte et devient donc actrice des miracles que la sainte réalise. Les moniales me racontèrent ainsi qu'une famille de riches saoudiens venue visiter la sainte obtint un miracle pour leur petite fille muette par l'intermédiaire de la moniale chargée de veiller la grotte. Pour intercéder en leur faveur auprès de sainte Thècle, elle pria puis plongea la clé de la grotte dans l'huile d'onction disposée dans une coupelle près des cierges éclairés puis la tint devant la bouche de la future miraculée et la tourna comme elle l'aurait fait dans une serrure pour ouvrir une porte. Après ces gestes la Saoudienne se mit à parler. Pour tous, sainte Thècle accomplit le miracle. Cependant, dans leurs récits, les moniales précisent bien que c'est l'une d'entre elles qui a en réalité accompli les gestes miraculeux. Et ce n'est pas n'importe quelle moniale, c'est Ra^cssi, une moniale âgée donc, qui a passé plus de trente ans dans le monastère sans jamais le quitter réellement.

La petite fille saoudienne n'est pas mise en contact avec les reliques de la sainte elle-même mais avec une de ses disciples qui par ses gestes se substitue à la sainte. Par là, plus encore qu'une médiation, on voit donc s'accomplir une sorte de superposition de la figure de sainte Thècle avec celle de la moniale, fruit de plusieurs années de rapports intimes qu'établit, en pensée et en acte, la moniale avec la sainte. Bien que les visiteurs viennent implorer sainte Thècle et non pas la religieuse, les deux ne font plus qu'une. La substitution se fait cependant pour un temps très court et seul le miracle permet un tel processus.

Cet élément éclaire donc mieux le sens de l'icône que l'on trouve à l'église de sainte Thècle moniale ou d'une moniale sainte. La logique dans laquelle s'inscrit la longue existence des moniales au monastère est parfaitement cristallisée dans le récit du miracle accordé à la petite fille saoudienne.

D'un point de vue analytique, la moniale peut certes n'être vue que comme un instrument de la sainte. Il n'y a donc pas substitution de la moniale à la sainte *stricto sensu*. Néanmoins, dans l'exégèse de ce miracle produite par les religieuses, c'est bien un véritable processus de substitution, quoique ponctuel, qui est mis en avant. Du point de vue de leurs propres représentations, cet élément est en effet tout à fait fondamental et révèle de façon évidente ce vers quoi tend l'extra-mondanité de leur existence.

Dans leurs récits, la moniale et la sainte se confondent soudainement : dans la grotte où se déroulent ce miracle et d'autres, elles ne font plus qu'une. Le moment où cela se produit est aussi le moment où la sainte et la moniale sont en contact avec les visiteurs. La relation triadique moniale, sainte, visiteurs permet donc la substitution. Face aux visiteurs de la sainte, la moniale accomplit en même temps véritablement sa vocation : elle a un nouveau statut dans le monde.

La sainte, quant à elle, ne se contente pas seulement de s'exprimer par le biais de miracles pour les visiteurs. Elle se manifeste également au travers des rêves des moniales, d'apparitions la nuit dans le monastère et de menus événements extraordinaires.

Relations à la supérieure

Face à la puissance de la sainte, la supérieure doit réaffirmer son rôle et son statut de « mère ». Elle le fait notamment à l'occasion d'un court discours qu'elle prononce à l'intention de celles qu'elle appelle « ses filles » lors de la fête des mères, le 21 mars, au Proche-Orient. Cette journée est l'occasion pour les postulantes, les plus jeunes novices et les pensionnaires de l'orphelinat de manifester le lien de filiation rituelle qui les unit avec la Supérieure. Ce jour est aussi l'occasion pour tout le village de rendre visite à la Supérieure et de lui souhaiter une bonne fête. Même si le terme de référence n'est pas « notre mère » mais « notre supérieure » (*rayssna*), le terme d'adresse est bien, lui aussi, « ma mère ».

Lors de la partie « intime » de la fête, entre religieuses et pensionnaires de l'orphelinat, la veille du 21 mars, à l'exception des plus anciennes moniales, toutes les religieuses ainsi que les filles se retrouvent dans le salon de réception autour de la supérieure. Là, sous les immenses portraits des différents patriarches, de l'ancienne supérieure du monastère, sans oublier ceux de Hafez al-Asad et son fils Bachar, toutes les orphelines et les plus jeunes des novices vont déclamer des petits poèmes sur l'attachement filial que les fillettes et les plus jeunes filles adressent à la supérieure considérée comme leur mère. Chaque poème est salué par les applaudissements et les encouragements de la supérieure, puis les unes après les autres, les jeunes filles posent avec elle pour une photographie souvenir prise par *hajja* Marina. C'est aussi l'occasion d'offrir chocolat, sodas et bonbons pour les filles et des fleurs pour la supérieure.

La petite soirée se termine par un discours de cette dernière dans lequel elle rappelle que toutes doivent travailler à leur amélioration personnelle afin de plaire à leur mère, elle-même mais aussi à leur mère à toutes, la vierge Marie. De plus, dit-elle, comme elles résident dans un couvent, le regard de Dieu est posé en permanence sur elles et la supérieure précise que Dieu n'a aucune indulgence pour celles qui ont le privilège de vivre ici, dans le monastère, le lieu sacré par excellence.

Elle continue en précisant que les religieuses sont toutes les fiancées du messie et pour honorer cette position, chacune d'entre elles doit s'efforcer chaque jour d'être meilleure, de faire preuve de bonté, de patience, d'assiduité dans chacune de leurs corvées quotidiennes. Pour conclure et donner le signal de départ, vers leurs cellules

pour les religieuses et vers l'orphelinat pour les pensionnaires, elle leur demande de réciter et chanter toutes ensemble une prière puis un chant dédiés à leur mère à toutes, la sainte-vierge. Enfin, disposées en rang, les orphelines d'abord, les religieuses ensuite, toutes s'avancent vers la supérieure afin de baiser le Christ de la grande croix en or qu'elle porte autour de son cou, soit leur fiancé à toutes.

Il est intéressant de noter qu'à aucun moment la supérieure ne mentionne sainte Thècle. Seuls elle-même, en tant que mère de toutes les occupantes du monastère, la Vierge Marie et le Christ sont évoqués. Lors de cette soirée, elle s'attribue ainsi une place particulièrement prestigieuse puisqu'elle se place aux côtés de la Vierge Marie et du Christ face à tout le reste de la communauté religieuse ainsi que le lendemain face à toute la communauté villageoise qui vient la saluer en lui baisant la main et en l'appelant « ma mère ». Pour le temps de la fête, le monastère de Sainte-Thècle devient en quelque sorte celui de la mère supérieure. La sainte patronne du monastère n'est pas évoquée, comme si pour un temps la supérieure souhaitait la faire disparaître afin de mieux pouvoir définir son rôle et son statut de supérieure du couvent. On voit alors bien se profiler la tension qui existe entre les deux personnages de l'autorité au monastère : sainte Thècle et la supérieure.

Cette tension s'illustre parfaitement dans le récit que me fit la supérieure au sujet du miracle de la petite saoudienne. Son récit présente des nuances particulièrement intéressantes pour notre analyse. En effet, la supérieure prétendit que, lorsqu'elle rencontra la famille saoudienne dans le salon des réceptions avant même qu'elle ne se soit rendue dans la grotte de Sainte-Thècle, c'est elle-même qui leur prédit que la sainte ferait un miracle pour la petite fille muette.

Elle leur conseilla donc de se rendre dans la *shaghûla* et de demander à la moniale présente de faire les gestes décrits plus haut. Ainsi, dans la narration de l'événement que font la Mère supérieure et la moniale concernée – et les autres moniales –, même si aucune ne prétend pouvoir accomplir de miracle par elle-même, toutes deux se placent pourtant dans la position de l'intermédiaire à travers laquelle s'est exprimée la sainte devant les pèlerins, s'attribuant respectivement et exclusivement la capacité à véhiculer sa *baraka*.

Mais surtout, la Mère supérieure me précisa que la petite fille ne se mit à parler qu'une fois redescendue avec sa famille au salon de réception lorsqu'elle lui caressa les cheveux, ce qui provoqua une réponse de la petite miraculée. Par là, la supérieure

s'attribue le rôle de celle qui fit véritablement advenir le miracle tout en minimisant le rôle de la moniale chargée de veiller la grotte. Celle-ci ne fit qu'obéir à la supérieure. En dernière instance, cette dernière partie du récit laisse entendre que finalement la sainte a besoin, à un moment ou à un autre, de l'intervention de la supérieure pour que ses miracles puissent s'accomplir.

Au quotidien, la supérieure tente de dominer les religieuses au prix d'un combat assez acharné. Les appartements de la supérieure sont équipés de plusieurs balcons. L'un qui donne sur la faille de Sainte-Thècle du côté de la montagne, un autre qui permet d'avoir un beau panorama sur tout le village, puis un dernier qui donne sur le cœur du monastère, au-dessus de la cour centrale. Ce troisième balcon fut l'objet de maintes discussions et disputes durant l'hiver 2004. En effet, la supérieure l'a alors fait clôturer de vitres sans teint, lui permettant ainsi d'observer et surtout de surveiller les nonnes sans être vues en retour¹³⁷. Ces dernières m'expliquèrent qu'elles ne pouvaient tolérer ce contrôle jugé illégitime et le fait de ne pas savoir à quel moment elles sont observées. Elles se sentaient épiées. Elles ne niaient pas le droit à la supérieure de les observer et de les surveiller mais plutôt celui de le faire à leur insu. En effet, les vitres sans teint du balcon de l'Abbesse faussent les règles du jeu de l'observation : l'une regarde tandis que les autres ne la voient pas.

L'importance du regard dominateur du seigneur sur son domaine et les villageois fait l'objet des premières pages du livre de Michael Gilson (1996 : 3-5) sur les différentes relations de pouvoir, violence et hiérarchie dans la région du Akkar, à l'extrême nord du Liban. L'auteur montre comment, depuis le balcon de son palais, le seigneur observe les activités des villageois et comment ces derniers le regardent les observer alors qu'il boit son café et fume son narguilé seul ou accompagné. Depuis le balcon de son palais, le seigneur qui surveille son domaine et ses sujets fait peser sur ces derniers son pouvoir politique, sa puissance, son contrôle. Parfois il peut même tirer et tuer un paysan simplement pour le plaisir d'essayer un nouveau fusil. Cependant, le regard n'est pas caché.

Parce qu'il est caché, au monastère, le regard de la supérieure est quant à lui tout puissant. Les religieuses observées ne savent plus quand essayer de le fuir. Elles sont sous son entière domination. Elles ne peuvent plus jouer avec les limites du pouvoir de

¹³⁷ Il ne s'agit pas d'une véranda puisqu'il n'y a pas de toit.

la supérieure. Elles ne se savent pas regardées ou alors elles pensent être toujours observées. L'atmosphère de suspicion créée par ce balcon aménagé de vitres sans teint permet à la supérieure de faire peser à tout moment son contrôle sur les occupantes du monastère quand bien même elle ne se tient pas sur son balcon.

Après avoir, en vain, tenté de dissuader la supérieure de sortir cet aménagement du balcon sous prétexte de son aspect inesthétique, les religieuses ont adopté d'autres pratiques de circulation sur leurs propres balcons. Pour continuer de se soustraire au regard de la supérieure lorsqu'elles le désirent, elles se faufilent rapidement le long des piliers, les plus jeunes marchent même en s'accroupissant derrière les balustrades de pierre. En réalité, le but de cette surveillance et de ces manœuvres compliquées afin de la déjouer ne sont pas très explicites. Les religieuses sont surtout sous la domination de la supérieure quand elles sont encore postulantes. Au fur et à mesure des années, on l'a vu, elles gagnent en liberté et elles se pensent beaucoup plus sous le contrôle de sainte Thècle elle-même, plutôt que sous celui de la supérieure. Mais pour garder cette liberté difficilement acquise au fil des ans passés au monastère les religieuses ne souhaitent rien concéder à la supérieure, même pas son regard sur elles. Elles ne veulent pas non plus que l'Abbesse identifie les petits groupes d'amies qui se reçoivent les unes les autres dans leurs cellules. Dans un certain sens, en tentant de la maintenir dans l'ignorance des affinités et amitiés qui se nouent entre religieuses, elles tentent de la dominer à leur tour. En se cachant derrière les balustrades, en rusant, en évitant d'allumer les lumières de leurs cellules le soir, elles la défient. Tous ces agissements donnent lieu à des fous rires et des moqueries encore plus grandes à l'égard de la supérieure.

Plus profondément, les religieuses ne permettent pas à la supérieure de tout savoir sur leurs activités et leurs amitiés car à leurs yeux, seule sainte Thècle peut légitimement tout savoir. Ceci est à mettre en relation avec un autre élément. En effet, contrairement à ce qui a cours dans les ordres monastiques catholiques, lors de la cérémonie de prise d'habit, les religieuses grecques orthodoxes ne prononcent pas de vœux d'obéissance et de soumission à la supérieure, mais à sainte Thècle elle-même.

Au monastère, les deux figures de l'autorité que sont sainte Thècle et la supérieure sont en quelque sorte mises en concurrence par les moniales dans l'interprétation qu'elles fournissent de certains de leurs rêves. Dans ceux-ci, la sainte est en effet mise en scène, tout comme dans les récits d'apparition qu'elles évoquent. En

dépit du fait que l'Abbesse est la représentante de l'autorité au monastère, selon les religieuses, mais aussi selon les visiteurs habitués des lieux, sainte Thècle est la seule initiatrice de tout ce qui se déroule au monastère : l'existence des religieuses, les visites, etc.

Dans le lieu de culte, tout est donc le fruit du désir et de la volonté de sainte Thècle. En réalité, on observe une dualité entre l'autorité ecclésiastique, renvoyant à l'ordre mondain, que représente la supérieure, d'une part, et celle de sainte Thècle, figure de l'autorité divine, d'autre part, qui permet aux moniales de mobiliser cette seconde figure pour contourner l'autorité de la première.

2. La volonté de sainte Thècle

Soumises à la réclusion et à l'isolement du reste de la société, les religieuses sont toutes sous l'autorité de la Mère supérieure. Sous peine de punitions de corvées ou de mise à l'écart, il n'est, en principe, pas possible de s'y opposer. Il existe pourtant une voie de recours pour toutes ces religieuses qui souhaitent, en dépit de la règle de soumission à l'autorité de la supérieure, faire entendre une autre voix. Cependant, il ne s'agit jamais de la leur propre, mais de celle de sainte Thècle.

Les moniales, la supérieure et la sainte

On a vu plus haut qu'il était, en effet, peu recommandé aux postulantes et novices d'affronter directement la supérieure, de qui leur destin au monastère dépend entièrement. Pour s'opposer à l'une de ses décisions, elles peuvent néanmoins invoquer des songes dans lesquels la sainte exprime son désaccord avec la supérieure ou encore son mécontentement par rapport à une décision prise ou à une action commise par cette dernière ou une autre religieuse. Elles peuvent aussi invoquer une apparition, la voix de la sainte qu'elles auraient entendue ou encore une vision qu'elles auraient eue éveillées dans laquelle la sainte exprime violemment sa colère. Cette stratégie vise alors clairement à défier l'autorité de la supérieure.

Lorsque la sainte apparaît en rêve, les religieuses visionnaires la décrivent comme elle est représentée sur toutes les icônes. Elle porte son habit rouge et vert avec son manteau liturgique bleu qui la recouvre de la tête aux pieds. À ces occasions, les moniales assument donc le rôle d'intermédiaire de la sainte dans la diffusion de son message. Elles entreprennent alors un dialogue avec la supérieure, remettant en cause par là même son autorité, sans jamais se présenter elles-mêmes comme à l'origine de la contestation. Ce moment où les religieuses sont des messagères de la sainte nous intéresse puisqu'il participe aussi du processus déjà évoqué d'identification des religieuses avec la sainte.

Lorsque la sainte se manifeste, non pas en rêve, mais, par des apparitions aux moniales, elle le fait toujours dans l'enceinte du monastère, la nuit et souvent dans les hauteurs du monastère à proximité de la *shaghûla*, la grotte où se trouve son tombeau. Contrairement aux songes, dans lesquels la sainte est vêtue de son habit classique (robe rouge et verte avec un voile bleu tel que décrit plus haut), lors de ses apparitions, la sainte porte l'habit monastique noir des religieuses du couvent. On retrouve donc ici la moniale sainte Thècle de notre icône si particulière. Les religieuses soulignent que la sainte ainsi vêtue pourrait être confondue avec l'une d'entre elles. Seul un élément permet de l'identifier formellement : ses chaussons. Selon les récits des moniales, ils sont d'un blanc éclatant. La nuit, toutes les moniales peuvent ainsi la reconnaître facilement, aucune religieuse n'étant autorisée à porter du blanc.

La volonté souveraine du personnage saint s'illustre parfaitement dans ce récit étonnant de la prise d'habit de noviciat d'une religieuse, quelques années plus tôt.

Contrairement à toutes les autres religieuses du monastère, *hajja* Véronique, originaire d'Homs, est grecque catholique. Cependant, lorsqu'à vingt-neuf ans elle formula le vœu « de toujours » de devenir religieuse, elle préféra entrer dans un monastère grec orthodoxe. Depuis plus d'un demi-siècle environ, les conversions entre Églises sont interdites mais ces passages de religieux d'un rite à un autre sont tolérés. Notons tout de même que pour les femmes ils se font plutôt, en principe, de l'orthodoxie vers le catholicisme. En effet, au sein de ces dernières diverses institutions religieuses, elles ont la possibilité de voyager, de suivre des études religieuses en Italie et d'étudier des langues étrangères tandis que dans le monachisme orthodoxe elles sont

cloîtrées et elles ne bénéficient d'aucun enseignement réel. Peu de monastères grecs catholiques en Syrie sont totalement contemplatifs comme ceux du rite grec orthodoxe. Or *hajja* Véronique tenait à être cloîtrée. C'est ainsi sur les conseils d'un pope grec orthodoxe d'Homs que *hajja* Véronique est entrée au monastère de Sainte-Thècle à Ma^olûlâ. À la différence des autres religieuses, elle n'a donc pas été « guidée » vers ce monastère par la sainte. Elle dit avoir simplement suivi les recommandations du pope qui, de surcroît, lui conseilla de prendre le temps de penser à sa vocation au monastère et de voir ensuite ce que Dieu lui-même déciderait pour elle.

Après trois années passées au monastère en tant que postulante, doutant de sa vocation, elle préféra quitter le monastère et retourna dans sa famille à Homs. Une dizaine de jours plus tard, elle reçut un appel de la supérieure qui, sans lui donner plus d'explications, lui demanda de regagner le plus tôt possible le couvent. Cette dernière venait en fait d'avoir une discussion téléphonique avec un moine libanais, inconnu du monastère, qui lui avait confié son dernier rêve : la postulante Véronique lui était apparue lavant la grotte de Sainte-Thècle. Cette dernière serait alors « sortie » d'une icône pour poser quelques questions à cette fille qui travaillait devant elle. Selon le moine, la sainte lui demanda son prénom puis s'étonna de son habit. Véronique n'était pas voilée, ni vêtue de la robe monastique. Cette dernière lui répondit alors qu'elle n'était qu'une postulante. La sainte lui dit alors qu'elle devait devenir religieuse et se mit derechef à la vêtir de l'habit monastique et à lui couvrir la tête du voile.

De l'avis de tous, sainte Thècle voulait par ce rêve faire savoir à la supérieure qu'elle devait ordonner le noviciat de la jeune postulante. C'est en effet la supérieure qui décide après une période de trois années environ de faire d'une postulante une novice. Pour faire ce choix, comme elle me l'a confié, elle doit se sentir intimement persuadée de la sincérité d'une fille, cette profonde conviction lui étant, selon ses propres mots, « dictée par Dieu ou sainte Thècle », si bien qu'à travers sa décision, c'est avant tout la volonté divine qui s'exprime.

Véronique revint donc au monastère et lorsque la supérieure lui annonça sans plus de détails qu'elle devait s'isoler pendant trois jours et jeûner afin de recevoir son habit de novice, celle-ci s'exécuta immédiatement. À partir de ce moment, malgré ses doutes passés, elle décida de se plier à la volonté divine qui s'exprima dans ce cas par le

biais de la voix de la hiérarchie religieuse. Après avoir pris connaissance du récit du moine, *hajja* Véronique dit ne plus avoir jamais eu de doute : « Sainte Thècle veut que je sois sa fille. » Lors de la cérémonie de noviciat célébré par les deux popes grecs orthodoxes du village, elle reçut son habit, sa cape liturgique et son voile qui, trois jours plus tôt, avaient été déposés dans la grotte de la sainte, et son nouveau prénom de religieuse.

L'épisode onirique du moine libanais met à nouveau en scène la possibilité de remise en question de l'autorité ecclésiastique et du jugement de la supérieure par le recours à la figure de la sainte. En effet, si sainte Thècle n'avait pas cherché à rappeler Véronique au monastère lorsque celle-ci émit des doutes au sujet de sa vocation religieuse, la supérieure ne l'aurait jamais fait. Auparavant, elle n'avait pas non plus cherché à la convaincre de rester. Au contraire, selon *hajja* Véronique, la supérieure lui avait clairement dit qu'elle ne souhaitait pas encore faire célébrer sa cérémonie de noviciat, car elle ne pensait pas qu'elle soit prête. La sainte se charge donc ici finalement de réparer l'erreur de la supérieure à travers l'envoi, par l'intermédiaire d'un tiers, d'un message clair à cette dernière.

Les hésitations de la supérieure à faire célébrer le noviciat de Véronique alors même que l'on peut supposer que celle-ci devait démontrer toutes les aptitudes à la vie monastique – après tout elle est toujours novice au couvent plusieurs années après cet épisode – ont également pu se fonder sur d'autres types de considérations.

Pour la supérieure, ordonner le noviciat d'une postulante entraîne la perte progressive d'une alliée. En effet, on a vu qu'au fil des ans la novice se détourne de plus en plus de la supérieure pour se rapprocher de la sainte. Même si la supérieure tente de garder une forte emprise sur ses novices, l'influence de la sainte se fait plus puissante. Les récits des moniales les plus anciennes sur leurs rapports étroits avec la sainte incitent les novices à se tourner davantage vers elle. En effet, elles aussi veulent entretenir des liens intimes avec la sainte, la voir, lui parler. Pour cela, elles savent qu'elles doivent imiter les moniales les plus âgées et se détacher totalement de la supérieure pour se concentrer sur leurs rêves et sur d'éventuelles apparitions dont elles seraient témoins.

Notons que, quoi qu'il lui en coûte, tout comme les autres religieuses, la supérieure ne s'oppose finalement en aucun cas à la sainte lorsque celle-ci s'exprime, quel que soit le biais choisi par cette dernière.

Un second exemple illustre sa soumission à la volonté à la sainte. Celui-ci met en scène la novice Aggia, quelques jours après une cérémonie de prononciation de vœux perpétuels par l'une des religieuses du monastère. Durant cette cérémonie, les reliques de la sainte sont exposées dans l'église. Par la suite, celles-ci – des os du poignet enfermés dans une boîte – habituellement conservées dans la grotte furent déposées dans l'appartement de la supérieure. La novice Aggia qui s'affairait au ménage de l'appartement de la supérieure eut alors une grande envie de toucher les reliques et de posséder un petit morceau de ces os. La supérieure le lui interdit, lui indiquant qu'elle devait se contenter de regarder la boîte fermée. C'est alors qu'un petit bout d'os sauta de la boîte pourtant fermée pour se retrouver sur la table face à la novice qui informa immédiatement la supérieure de ce qui venait de se produire. Cette dernière n'eut alors d'autre choix que d'accepter qu'Aggia conserve ce bout des reliques à la novice, l'épisode ayant été interprété par les deux protagonistes comme un signe de la volonté de la sainte.

Le statut de la supérieure est finalement ambigu. Tout en étant du côté du pouvoir extérieur, du pouvoir ecclésiastique, elle est bien entendu en même temps du côté de la sainte. Cela dit, elle ne pourra jamais se lier avec la sainte de la même manière que les autres moniales et elle n'atteindra jamais le degré d'intimité qui caractérise la relation des moniales les plus anciennes avec celle-ci. De fait, c'est donc avec le pouvoir de ces vieilles nonnes particulièrement prestigieuses et respectées à la fois par les religieuses et par le reste de la communauté, et non avec celui de la sainte comme le présentent ces dernières, qu'elle est en rivalité.

On comprend mieux ici l'enjeu qui préside aux deux récits concurrents, celui de la moniale et celui de la supérieure, relatifs au miracle de la petite Saoudienne. À travers ceux-ci, c'est aussi une véritable lutte de pouvoir qui se joue entre ces deux figures, lutte entre d'une part un pouvoir mondain qui veut pourtant affirmer son lien avec l'autorité divine et, d'autre part, une autorité religieuse – en quelque sorte incarnée par ces vieilles moniales qui cristallisent un idéal d'extra-mondanité – dont on peut finalement dire qu'elle ne cesse paradoxalement de mettre à distance l'autorité ecclésiastique pour mieux s'affirmer en tant que telle. Le rapport à la sainte est alors un

ressort fondamental de cette lutte. Constamment mis en scène, il est en quelque sorte instrumentalisé par chacune des parties. Dans cette logique, on notera que la supérieure met aussi en avant le fait que chacune de ses décisions lui est dictée par la sainte.

Ordre monastique et mise à distance de l'autorité ecclésiastique

Au monastère, on le voit, la sainte vient au secours des religieuses pour les protéger contre l'autorité parfois abusive de la supérieure et contester ses décisions. Les religieuses disent alors que la sainte les « soutient ». Silencieuse, la sainte vient s'asseoir à côté d'elles dans leurs cellules ou encore elle marche à leurs côtés dans le monastère. *Hajja Maryam* raconte ainsi qu'après une altercation avec la supérieure l'ayant profondément attristée, elle vit la sainte : « Un soir je me sentais très triste, la supérieure venait de me sermonner à propos de mon travail et je marchais sur la terrasse alors que toutes les autres sœurs étaient dans leurs cellules. Je pensais à ma famille, au Liban [son pays natal] et je me sentais vraiment perdue. Je faisais donc les cent pas sur la terrasse qui surplombe le village quand soudain la sainte est apparue à côté de moi. Elle marchait avec moi suivant le rythme de mes pas, cela a duré quelques minutes puis elle a disparu. Elle était habillée en noir comme nous et portait le voile de la même façon que nous. Elle n'a pas parlé, mais sa seule présence signifiait qu'elle était de mon côté. »

Ces événements et menus détails de la vie quotidienne au monastère décrivent la nature des relations qui unissent les postulantes, les novices, les moniales et la supérieure à l'omniprésente sainte Thècle. En réalité, les religieuses affirment que la sainte leur rend visite chaque jour dans leurs cellules, quoi qu'elles ne puissent pas systématiquement la voir. Elles la décrivent comme une mère attentive qui s'inquiète de leur santé et de leur état moral. Elle vient consoler, parler, prévenir parfois ses filles toutes dévouées. Ainsi, les religieuses disent toutes avoir « vu » la sainte au moins une fois, souvent à des moments de leur existence où elles se sentaient particulièrement abattues. À chaque fois, elle leur a été d'un grand secours, notamment en contestant l'autorité de la supérieure.

La sainteté de Thècle est à la base de la fondation du monastère. Son élaboration particulière, au travers de son hagiographie locale et des discours locaux, définit en

conséquence la construction symbolique du lieu de culte. C'est un personnage remarquable par sa foi en la religion chrétienne, mais aussi par sa double opposition à l'autorité du père et à celle du gouverneur, qui fonde le lieu dans lequel plus tard des fidèles vont venir prêter un culte.

On a vu que l'hagiographie locale de la sainte raconte également que c'est cette dernière qui aurait évangélisé les habitants du village de Ma^llûlâ. Depuis son lieu de réclusion, la sainte continuait donc de contester l'autorité et combat l'interdiction de la religion chrétienne formulée par le pouvoir romain. Elle convertit la population de la région environnante alors païenne. Personnage extraordinaire, sainte Thècle accomplissait également de nombreux miracles pour les dévots qui venaient lui demander grâces et guérisons.

Depuis sa conversion au christianisme par saint Paul jusqu'à sa mort en ascète dans une caverne de la montagne syrienne, toute l'existence de la sainte incarne donc la contestation. Son choix de vie ascétique ainsi que son action évangélisatrice expriment tous deux l'opposition aux croyances païennes et au pouvoir qui les soutient. En dernière instance, c'est la lutte qu'elle mène qui fonde sa sainteté. Le combat qu'elle poursuit contre le pouvoir créa le sien propre : le pouvoir de sa *baraka*. Aujourd'hui, le culte que les visiteurs de toutes confessions rendent à la sainte exprime finalement, en filigrane, une reconnaissance de la valeur de sa contestation à l'ordre alors établi.

L'observation et l'analyse de la vie quotidienne des religieuses nous montrent que la contestation, sous diverses formes, organise et structure ici, en partie, la vie monastique. Bien qu'il y ait une certaine répartition des tâches et des responsabilités au sein du monastère entre la supérieure, les moniales, les novices et les postulantes, celle-ci ne se fait pas selon un ordre hiérarchique clairement établi. Et si parfois cette division des différentes fonctions semble tendre vers ce type d'organisation de la communauté, elle sera toujours remise en question au travers d'apparitions, de songes ou encore d'actions miraculeuses de la sainte. Ainsi, nombre de récits recueillis au monastère soulignent une incessante contestation par la sainte de l'autorité de la supérieure du monastère et de l'ordre qu'elle tente d'y établir. Les religieuses, mais aussi certains visiteurs habitués des lieux racontent comment la sainte, par le truchement d'actes extraordinaires, discrédite la supériorité de l'Abbesse se positionnant alors elle-même comme la figure suprême de l'autorité au sein du monastère.

À travers le songe du moine libanais par exemple, la sainte affirme sa supériorité ainsi que sa position de maîtresse et gardienne du monastère et des religieuses qui y sont cloîtrées. Ici, sa puissance se manifeste bien au-delà des murs d'enceinte du monastère et du territoire syrien, mais plus fréquemment c'est à l'intérieur ou autour du monastère que ses diverses manifestations ont lieu. Par le biais de rêves, d'apparitions mais aussi d'événements plus frappants, la sainte établit non seulement son omniprésence dans son lieu de culte, mais crée aussi un dialogue avec chaque religieuse qu'elle « visite » afin de réajuster les décisions de la supérieure jugées injustes et mauvaises dans le but d'établir son ordre propre au sein du monastère.

Ces menus événements livrent de précieuses informations quant à la nature des relations qui unissent la sainte, les moniales et la supérieure, ainsi que sur le rôle du personnage saint dans l'institution monastique. Sans aucun doute, ce dernier est à sa tête et bien que la supérieure affirme être guidée dans ses choix et ses décisions par la sainte, elle ne peut en aucun cas se substituer à elle. Capable de faire s'incarner ses désirs sous une multitude de formes, sainte Thècle peut toujours faire connaître sa volonté, contestant régulièrement l'autorité de la supérieure et tout ordre hiérarchique.

Ainsi, le principe d'organisation de la communauté monastique fait une grande place à la remise en question du pouvoir sous toutes ses formes. Par conséquent, aucune hiérarchie claire ne peut être définitivement établie au monastère. Les religieuses du monastère de Sainte-Thècle forment une communauté qui, malgré une certaine organisation hiérarchique révèle un « ordre du religieux » particulier dans le monde chrétien syrien. Il est, en effet, sensiblement différent de celui, strictement hiérarchique, composé par les ecclésiastiques qui, eux, participent au jeu du pouvoir politique en établissant des rapports avec des hommes d'État et inscrivent leur vocation religieuse dans un « ordre mondain ».

Les monastères et leurs communautés monastiques édifiés autour de la figure d'un saint érigent, en réalité, le principe de la mise à distance de la hiérarchie ecclésiastique en pierre angulaire de leurs constructions symboliques et de leurs modes organisationnels. Nous avons déjà vu comment la dimension féminine récente du monastère est à la fois un défi et une réalité menacée par l'ordre ecclésiastique qui, selon la supérieure, pourrait vouloir installer dans le lieu une communauté masculine. L'ordre monastique relativise donc la hiérarchie ecclésiastique. Par ailleurs, cette mise à distance de la hiérarchie ecclésiastique se fait aussi à l'intérieur du monastère de la part

des moniales contre la supérieure, représentante de la communauté face à l'Église, mais qui représente en même temps l'Église dans le monastère.

Avant d'approfondir l'analyse des relations entre l'Église et la sainte patronne du monastère, il nous faut ouvrir une parenthèse afin de signaler que les événements ici décrits ne relèvent pas de l'exceptionnel. Les apparitions et les rêves décrits plus haut sont des événements courants chez les chrétiens de la région.

Au couvent grec orthodoxe de S)aydnâyâ, les sœurs sont ainsi persuadées d'avoir vécu quelques années avec la Vierge elle-même. Celle-ci aurait pris l'apparence d'une postulante devenue novice, particulièrement douce et charitable, mais qui ne prononça jamais ses vœux. Cette dernière quitta soudainement le monastère, laissant toutefois l'empreinte de son souvenir gravée au cœur de ses coreligionnaires.

Chez les laïcs, ces événements se produisent aussi. Les apparitions de la Vierge, de Jésus sur sa croix, de saint Georges, etc., sont assez fréquentes. Pour n'en citer que quelques exemples, au mois d'avril 2004, une femme du quartier chrétien de Bâb Tûmâ à Damas parlait, dit-on, avec la voix de la Vierge et une foule de gens se pressait à sa porte pour l'entendre et la voir.

Par ailleurs, depuis quelques années, les habitants d'un petit village de la région du H)awrân peuvent, certains jours de pleine lune, observer la Vierge depuis leurs fenêtres, saint Georges serait également apparu à quelques musulmans d'Hama tentant de voler de précieux tapis d'une église lui étant justement dédiée.

Ces événements sont donc quotidiens non pas seulement pour les nonnes, mais pour les Syriens en général. Moi-même, je le comprenais quand, persuadée de l'effet que mes récits produiraient, je racontais à ma logeuse chrétienne du quartier de Bâb Tûmâ, les différents récits d'apparitions de la sainte au monastère que m'avaient fait les moniales. Vivement intéressée mais pas réellement étonnée, celle-ci me demanda alors une faveur. Lors de mon prochain séjour au monastère, je devais me rendre un soir à l'église pour demander face à une icône de la sainte qu'elle m'apparaisse à moi aussi une nuit dans ma cellule. Lorsque ceci se produirait j'étais chargée de lui demander d'exaucer un vœu de ma logeuse.

3. Sainte Thècle, la partie et le tout

Si sainte Thècle appartient au monde de l'Église grecque orthodoxe en Syrie, son traitement au monastère par les nonnes mais aussi par les dévots l'érige parfois en une entité capable de mettre à distance ce monde de l'Église grecque orthodoxe de Syrie. Au monastère, les nonnes mettent à distance et relativisent le pouvoir ecclésiastique pour affirmer leur extra-mondanité au moyen du double processus d'identification à la sainte. La première des conséquences de cette configuration particulière est que rien ne peut se produire au monastère sans que sa sainte patronne n'y tienne symboliquement la première position. Cela est particulièrement manifeste dans le rituel que nous nous proposons de décrire maintenant.

Le dimanche de Pâques qui vient enfin clôturer la période du jeûne et de la semaine sainte est considéré comme le jour de fête le plus important de toute l'année chez les Grecs orthodoxes.



Figure 28 : Les religieuses préparent la fête de Pâques et décorent l'église avec des fleurs (A. Poujeau, avril 2004).

À partir de minuit, cinq jeunes hommes grecs orthodoxes du village viennent sonner les cloches de l'église du monastère. Ils les font carillonner pendant trois minutes tous les quarts d'heures. À partir de trois heures du matin, le monastère commence lentement à s'animer. Les fillettes de l'orphelinat viennent souhaiter une bonne fête à la supérieure qui en échange, leur offre des chocolats et du lait concentré. Puis les religieuses sortent les unes après les autres de leurs cellules. À partir de trois heures trente du matin les cloches ne cessent plus de carillonner. Une demi-heure plus tard, les deux popes du village qui ont l'habitude de célébrer la messe à l'église du monastère ainsi que les villageois et les visiteurs du monastère venus pour l'occasion se dirigent vers l'église du lieu de culte.

Pendant ce temps, les religieuses se rendent toutes à la grotte de la sainte. En 2004, les trois religieuses les plus anciennes du monastère : Ra[°]ssi, Thècle et Ilman étaient déjà en train de prier dans la grotte de la sainte. Après avoir baisé toutes les icônes de la grotte ainsi que la châsse du tombeau de la sainte, la moniale Taq[°]la s'est assise à sa place habituelle afin de tisser des fils blancs et remplir des sachets en plastique de cotons imbibés d'huile, les deux autres se tiennent à genoux, chantent tout en pleurant et se souhaitent bonne fête. Elles ont également allumé des cierges mais ont soudainement décidé de quitter la grotte dès que la supérieure, suivie des autres religieuses, est arrivée pour effectuer le même rituel. Il semble que pour ces vieilles nonnes, la présence de la supérieure au cœur du lieu saint soit intolérable¹³⁸. Elles ont alors attendu à l'extérieur que les religieuses ressortent de la grotte pour se joindre à elles.

Pendant plusieurs minutes, les présentes chantèrent toutes ensemble et chacune s'agenouilla devant la châsse du tombeau de la sainte. La tête appuyée contre la grille où sont accrochés les dons des pèlerins afin, disent elles, de formuler leurs vœux « comme au creux de l'oreille de la sainte », elles prièrent. À ce moment très particulier de la célébration de la résurrection du Christ, la sainte est censée, selon les religieuses, écouter davantage encore les souhaits de « ses filles ». Enfin, la supérieure, suivie de toutes les autres religieuses, redescendit vers l'église où un des deux popes et tous les fidèles disposés en cortège les attendaient afin de commencer la procession hors de l'église.

¹³⁸ La supérieure ne se rend, en effet, jamais dans la grotte de la sainte, si ce n'est à cette occasion et à celle de la fête de la sainte, le 27 septembre.

Chacun des fidèles et des religieuses tient une petite veilleuse à la main en chantant derrière le pape qui ouvre le cortège. Tous se rendent devant la grande porte principale de l'église qui donne sur la terrasse dominant le village et devant laquelle est disposée une icône représentant le Christ sorti de son tombeau. Le pape balance largement l'encensoir sur la foule ainsi que sur l'icône et les chants continuent encore quelques temps avant qu'il ne frappe trois coups à la porte de l'église en répétant les paroles de l'ange Gabriel accompagnant le Christ sous terre : « Nous allons vers les anges ! Les chefs, levez vos portes ! » Puis, le même pape répète maintenant les paroles de l'ange Michel, lui aussi censé se trouver avec le Christ à ce moment-là : « Ouvrez les portes pour qu'Il arrive dans la vie éternelle parce que le roi va entrer. » Le deuxième pape resté à l'intérieur de l'église et qui se tient de l'autre côté de la grande porte fermée répond en reprenant les paroles prononcées par les anges : « Qui est ce roi ? » Enfin le pape resté dehors répond à l'ultime question : « C'est le roi, c'est Dieu¹³⁹. » À la suite de ces paroles les portes de l'église s'ouvrent. Derrière les deux papes, toute la foule des fidèles s'avance dans l'église et s'installe sur les bancs. La messe qui dure d'environ 4h30 à 8h00 sera l'occasion pour les femmes, puis les hommes, de venir se confesser en petit groupe sous l'étole du pape selon le rite grec orthodoxe¹⁴⁰.

Enfin, la célébration se termine et tous les fidèles sont invités à rompre le jeûne avec les religieuses. Des soupes de poulets et de riz, des fromages, des verres de lait sont distribués à tous pour marquer la rupture avec la période de jeûne et de renouer avec les pratiques alimentaires quotidiennes.

Avec cette rapide description de la fête du dimanche de Pâques au monastère, on s'aperçoit que la sainte joue à cette occasion aussi un rôle important. Même si elle n'est pas le personnage central de la fête – c'est bien la résurrection du Christ qui est célébrée par tous – la journée ne peut pas commencer sans la visite des moniales à la grotte de la sainte. De plus, seules les religieuses se rendent à la grotte tandis que les papes et les fidèles les attendent. Ils les savent en train de prier dans la grotte et les attendent à l'extérieur malgré le froid et la fatigue.

¹³⁹ Passage des évangiles narrant la résurrection et commenté par saint Afibanos de Chypre (315-403 après J.C).

¹⁴⁰ À un moment précis de la célébration chaque fidèle peut demander à se confesser, pour cela il doit s'agenouiller, placer sa tête sous l'étole du pape et répéter après lui des paroles rituelles censées expier toutes ses fautes.

Ce rituel de visite nocturne à la grotte de la sainte avant le commencement de la plus importante fête du monde chrétien orthodoxe réaffirme la centralité de la sainte et de son rôle dans tous les événements importants qui se déroulent au monastère ainsi que la volonté des religieuses de mettre à distance le reste du monde orthodoxe au profit d'une certaine valorisation « en dépit de tout » de la sainte.

Comme les petites orphelines qui doivent rendre visite chacune leur tour à la supérieure qu'elles appellent « ma mère » dans son appartement afin de lui souhaiter bonne fête et recevoir des petits cadeaux, les religieuses et la supérieure rendent visite à la sainte dont elles se revendiquent être les filles afin de chanter les paroles rituelles célébrant la résurrection du Christ, que toute la population chrétienne de la région utilise pendant plusieurs jours pour se saluer¹⁴¹.

En souhaitant à la sainte la résurrection promise par le Christ à tous ses fidèles, les religieuses établissent également le lien qui unit la sainte et son univers – la grotte et son monastère – avec le reste du monastère et le village dont les habitants attendent les religieuses devant l'église, sur la place centrale du monastère. Ce rituel nous permet aussi de mettre en lumière la structure propre de l'extra-mondain. Elle s'organise autour du mondain représenté ici par les popes, des chrétiens pèlerins au monastère pour la fête et les nonnes qui effectuent la première procession.

Les fidèles pèlerins ou villageois, avec leur petite veilleuse dans les mains, regardent les religieuses descendre une à une de la grotte de la sainte. Il n'y a donc pas qu'une seule procession qui se fait lors de la nuit froide du dimanche de Pâques mais bien deux : celle des religieuses revenant de la grotte de la sainte et l'autre partant de la place du monastère pour rejoindre lentement la porte principale de l'église.

Ces deux processions ou cette procession en deux parties sont composées d'éléments essentiellement différents : la première s'organise autour de la supérieure et des filles de la sainte et la deuxième autour des habitants du village et du pope à laquelle les religieuses se joignent et donnent par leur présence le signal de départ. Pour

¹⁴¹ Lorsque l'on rencontre quelqu'un pendant cette période, ou qu'on lui parle au téléphone, la conversation commence nécessairement par cette formule « Le Messie est ressuscité ! » à laquelle l'autre interlocuteur répond « Il ressuscitera ! ».

mieux comprendre le sens de ces deux processions, il est nécessaire de faire un détour par la signification de la procession dans le monde chrétien puis de déceler leurs différences essentielles qui marquent ici, aux yeux de tous, le statut supranaturel des religieuses.

Dans l'univers symbolique chrétien, la procession a une fonction particulière tandis que son trajet a une signification précise. En effet, il s'agit pour ses membres de faire le tour du cosmos, de toute la création du monde afin d'apporter la bonne ou la mauvaise nouvelle à toutes ses créatures. Dans notre cas, il s'agit d'annoncer une bonne nouvelle, celle de la résurrection du Christ après qu'il eut passé deux jours dans son tombeau. On pourrait dire que les deux processions ont la même fonction. Cependant, elles n'ont pas la même signification. Car si durant la seconde on fait le tour du monde créé, dans la première les religieuses accomplissent plutôt une descente depuis le monde divin et supranaturel – auquel appartient la sainte et qui à ce moment-là le représente tout entier – jusqu'au monde créé, auquel appartiennent les villageois et le reste des hommes, y compris les papes.

Seules les religieuses font cette procession. Aucun fidèle ne gravit une seule marche du long escalier qui mène à la grotte transposée, pour ce temps particulier, dans un monde supranaturel que l'escalier permettrait symboliquement d'atteindre et de quitter. Les religieuses font donc ce lien entre le monde supranaturel et le monde créé par leur descente en procession de la grotte. Mais encore, elles permettent au cortège des laïcs et du pape censé apporter la bonne nouvelle de la résurrection du Christ à l'ensemble du monde créé par Dieu de se mettre en route. En même temps, les religieuses affirment une fois de plus, d'une part, la première place occupée par la sainte dans le monastère et dans le monde chrétien grec orthodoxe tel qu'elles-mêmes se le représentent et le définissent à ce moment-là (en effet, la fête ne peut débiter sans une visite à la grotte) et, d'autre part, elles confirment leurs propres rôles de liaison entre le monde créé et le monde supranaturel pour les villageois et par extension pour tous les visiteurs du monastère. À ce moment-là aussi, on s'aperçoit que le monde extra-mondain du monastère a tendance à relativiser l'ordre mondain de l'Église. Au monastère, une mise à distance de la mondanité par l'extra-mondanité s'opère, les nonnes mettent à distance les prélats pour mettre en valeur la sainte. Il se fait une certaine relativisation de la prééminence de l'Église dans les limites toutefois de cette réalité : le monastère appartient à l'Église et ne peut exister sans elle.

*
* *

L'ethnographie du couvent de Sainte-Thècle, de ses visiteurs et de sa communauté monastique permet de saisir plus généralement l'importance et les spécificités des monastères syriens. En effet, même s'il ne s'agit là que d'un monastère parmi d'autres, les grands traits de cette ethnographie peuvent être rapportés à d'autres monastères, notamment les parcours d'entrée des postulantes au monastère, les relations instaurées par les religieuses avec la supérieure et la sainte patronne (ou la Vierge) à qui est dédié le monastère, les destinées *post mortem* des religieuses au sein de leur famille et de la communauté ainsi que la construction de l'extra-mondanité et la mise à distance de la hiérarchie ecclésiastique par les religieuses.

On a compris selon quelles modalités se construisent symboliquement tous ces lieux, représentants du passé, et néanmoins résolument ancrés dans la contemporanéité syrienne et dans la contemporanéité de la communauté chrétienne de Syrie. Si comme on l'a vu dans la première partie de ce travail, les monastères constituent les piliers des représentations des chrétiens de Syrie relatives à leur histoire et à leur antériorité dans le pays, la manière dont ils sont investis aujourd'hui par ces derniers et la vie qu'y mènent les ascètes montrent, comme on l'a vu dans ces trois derniers chapitres, que ceux-ci jouent également un rôle dans la structuration interne de la communauté toute entière. Les monastères permettent, en effet, de décloisonner définitivement les confessions puisque tous les chrétiens s'y rendent en pèlerinage et les ascètes eux-mêmes sont issus de confessions différentes. Seul compte « l'appel du saint, l'appel de Dieu ».

Les nonnes de Sainte-Thècle, en avançant dans la vie religieuse, tissent des relations spécifiques à la fois avec la sainte et avec le reste de la communauté chrétienne. Leur proximité avec la sainte, de plus en plus étroite au fil des ans, leur permet en retour d'établir des relations étroites avec les visiteurs. Dans la mort, elles « sacralisent » également leur lignage. Mais, plus encore, en devenant des martyres (*shuh)îda*) de Dieu, elles deviennent des témoins de l'appartenance à la chrétienté de toute une communauté. C'est là que réside la légitimité de ces vies tendues vers l'extra-mondanité. Toute la communauté – laïcs et prélats – est concernée et est ainsi prise, dans le même mouvement, dans cette forme de religiosité extrême. En-deçà et au-delà des clôtures monastiques, la communauté chrétienne de Syrie se forme dans ses

relations avec les saints et avec Dieu. L'extra-mondanité est donc non seulement valorisée par toute la communauté mais est aussi pensée comme essentielle à sa part mondaine, celle des prélats et des laïcs. C'est ainsi qu'il faut comprendre cette double circularité : circularité, d'une part, entre les monastères et leurs lieux d'habitations dans laquelle les membres de la communauté chrétienne inscrivent leurs pérégrinations récurrentes ; circularité, d'autre part, entre les monastères, les patriarcats et les évêchés qui se dessine dans les pérégrinations même des évêques de la communauté. En effet, au moins une fois l'an, au moment des fêtes des saints auxquels les monastères sont dédiés, ces derniers se rendent dans les monastères appartenant à leur confession et à leur évêché. La vie monastique n'est donc pas antithétique de la vie en société chez les chrétiens.

La circularité dans laquelle s'inscrit toute la communauté est plus visible encore dans les fêtes des saints qui ont lieu dans les monastères. Celles-ci impliquent bien d'autres acteurs que les moines et les moniales. Il s'agit des jeunes hommes (*shabâb*) de la communauté. Tout comme les moniales, ces derniers jouent en réalité un rôle primordial et structurant pour la communauté. C'est à présent sur le statut et le rôle (complémentaires de celui des moines et des moniales) dont sont investis ces jeunes hommes dans la communauté que nous allons nous pencher.

Troisième Partie

Des *shabâb* et des saints

Chapitre VI

Les jeunes hommes dans les fêtes

1. La fête de la croix

Exégèse et représentations

Nous avons vu précédemment que le village de Ma^clûla est très célèbre en Syrie. Symboliquement, il est une véritable référence religieuse pour les chrétiens du pays et il fait partie des lieux de pèlerinage chrétiens les plus importants et les plus fréquentés de Syrie. Les habitants du village le décrivent même comme un lieu « sacré » (*mûbaraka*), « une terre de saints » (*‘ard al-qidîssat*). Rappelons qu’on y trouve deux monastères célèbres. Le premier, de rite grec catholique, est dédié aux saints Serge et Bacchus et le second, déjà décrit, est celui de rite grec orthodoxe, dédié à sainte Thècle. L’histoire

locale de la fondation du monastère des Saints-Serge-et-Bacchus rapporte qu'il aurait été érigé dès le Ve siècle autour de la grotte de l'ermite saint Serge. Les deux monastères sont situés l'un en face de l'autre, sur les flancs opposés d'une même montagne dont la légende rapporte que plusieurs siècles plus tôt, par miracle, elle se serait fendue en deux parties afin d'offrir un passage à sainte Thècle qui fuyait alors la vindicte de son père païen. Il s'agit de la faille de Sainte-Thècle (*al-fajj mâr Taqlâ*). Outre ces deux monastères ainsi que les sept églises présentes dans le village, d'anciennes fouilles archéologiques ont révélé les vestiges de onze lieux de culte ensevelis.

Chacune des fêtes religieuses célébrées au village attire de nombreux dévots. Venus de tout le pays ainsi que du Liban voisin, plusieurs milliers de fidèles rallient le village lors des deux fêtes annuelles célébrant les saints fondateurs des monastères : le 26 septembre pour la fête de sainte Thècle et le 7 octobre pour celle des saints Serge et Bacchus.

Mais, c'est à la fin de l'été, le 14 septembre, qu'a lieu la fête la plus appréciée, commentée et célébrée. Des milliers de chrétiens venus de tout le pays se rendent à Ma^clûlâ à cette occasion. Il s'agit de la fête de la croix (*al-^caïd s)alîb*)¹⁴². Elle est si célèbre que, dans leurs discours, les chrétiens interrogés évoquent le village en l'associant directement à la fête de la croix. C'est une exception. D'ordinaire, seuls les monastères, et non les villages, sont rapportés à des fêtes religieuses précises : celles de la Vierge ou des saints auxquels les lieux de culte sont dédiés¹⁴³.

La localisation géographique particulière de la fête de la croix à Ma^clûlâ singularise un peu plus le village lui-même et ses habitants : seul ce dernier est le siège de telles activités rituelles et les Ma^clûlî sont les seuls Syriens à faire un tel rituel de père en fils. Mais en même temps, grâce à la réputation dont jouit Ma^clûlâ aux yeux de tous et des nombreux visiteurs étrangers au village qui viennent participer à

¹⁴² Déjà au VI^e siècle, les chrétiens célébraient la fête de la croix à l'occasion de l'anniversaire de la dédicace de la basilique construite sur le Calvaire et le Saint-Sépulcre. Le 14 septembre 335 marque la découverte de la croix du Christ par Hélène, mère de l'empereur romain Constantin. Durant les fouilles du Mont Golgotha, celle-ci aurait fait désensevelir trois croix et la résurrection d'un homme, mis au contact de l'une des trois, permit d'identifier la croix miraculeuse : celle sur laquelle le Christ fut crucifié.

¹⁴³ En réalité, nous verrons que la fête de la croix à Ma^clûlâ entretient aussi des rapports étroits avec les monastères grecs catholiques et grecs orthodoxes du village. Tout le village est en fête et les deux monastères ont chacun une place importante dans le déroulement des festivités.

l'événement, la fête et ses diverses phases rituelles font aussi sens pour la majeure partie des chrétiens du pays. En effet, ces derniers sont très enthousiastes à l'idée de participer un jour à la fête de la croix. Certains la font chaque année, d'autres dès qu'ils le peuvent ou « au moins une fois dans leur vie ».

Pour le temps du rituel, le village de Ma^clûlâ n'est donc plus seulement celui des Ma^clûlî, mais aussi celui de tous ceux qui viennent participer à la fête ; l'espace du village devenant ainsi un véritable espace communautaire.

De la même façon, les jeunes hommes (*shabâb*) de Ma^clûlâ – qui, on va le voir, sont d'importants acteurs du rituel de la fête de la croix – sont membres à la fois des familles du village et de la communauté chrétienne dans son ensemble. En cela, la jeunesse qui, nous le verrons, se montre, s'exhibe et est « exposée » lors de la fête de la croix, est autant celle de Ma^clûlâ que celle de toute une communauté.

La fête de la croix signale aussi la proximité des fêtes célébrant les saints auxquels sont dédiés les deux monastères. Un peu moins de deux semaines après la fête de la croix, le 26 septembre est le jour de la fête du monastère de Sainte-Thècle et une dizaine de jours plus tard, le 7 octobre est célébrée la fête du monastère grec catholique des Saints-Serge-et-Bacchus.

La fête de la croix (*al-^caîd s)alîb*) qui est célébrée à Ma^clûlâ, l'est aussi dans toutes les paroisses syriennes. Dans certains quartiers chrétiens des grandes villes du pays comme Damas, Alep ou Homs, elle est commémorée par des tirs nourris de pétards et de feux d'artifice.

À Ma^clûlâ, la fête prend une tournure très particulière. La phase majeure du rituel a lieu toute la nuit du 13 au 14 septembre, les jeunes hommes se regroupent autour de feux et d'immenses croix lumineuses érigées sur deux des montagnes bordant 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 enflammées. Selon cette légende, Ma^clûlâ avait alors été un point de relais de la nouvelle. Chaque année, pour commémorer cet événement, une des phases du rituel de la fête de la croix consiste donc à enflammer les deux sommets surplombant le village à l'ouest et à l'est.

Par cette exégèse de la fête, les villageois glorifient leurs aïeux et leur attribuent un rôle important dans l'histoire du Christianisme. En effet, n'ont-ils pas relayé la nouvelle de la découverte de la croix du Christ par Hélène sur le Mont Golgotha¹⁴⁴ ? En réalité, cette idée d'un très ancien village chrétien ayant joué un rôle important dans l'histoire du Christianisme pourvoit ses habitants ainsi que le rituel de la fête de la croix qu'ils exécutent d'un statut particulier aux yeux de tout le groupe chrétien du pays. En revanche, ce récit n'explique en rien la surprenante phase principale du rituel qui se déroule toute la nuit du 13 au 14 septembre. Dangereusement perchés sur ces deux montagnes, à plus d'une centaine de mètres au-dessus du village, deux groupes de jeunes hommes passent la nuit à enflammer des centaines de billots de bois et de pneus avant de les lancer et de leur faire dévaler la montagne en direction de Ma'lûlâ situé en contrebas, au creux de la vallée¹⁴⁵. Durant toute la nuit, le petit village bâti en amphithéâtre subit alors les affres des attaques au feu des jeunes hommes.

Les shabâb et la fête

La fête de la croix commence dans l'après-midi du 13 septembre vers 16h30 et ne s'achève que deux jours plus tard. Les acteurs principaux de ce rituel sont les jeunes hommes du village. Si la majeure partie d'entre eux est célibataire, certains sont mariés et ceux qui ont des enfants permettent à leurs fils âgés au minimum d'une dizaine d'années de les accompagner toute ou partie de la nuit. Ainsi, les protagonistes de la fête de la croix sont âgés d'une dizaine à une quarantaine d'année, les uns et les autres ayant des rôles d'importance variable.

Tous – y compris les hommes mariés et pères – sont considérés comme des jeunes hommes (*shabâb*). Ils ont donc le statut de « jeune ». Au Proche-Orient, ce dernier n'est pas tant fonction de l'âge que du statut familial et social de la personne. Un jeune homme n'est considéré comme un homme ou un membre des « hommes d'âge mûr dont la parole doit être sage et mesurée » (*kbar*) (Jamous, 1981) qu'au moment de

¹⁴⁴ C'est justement l'un des thèmes abordés dans les chansons des jeunes hommes dont il sera question plus loin.

¹⁴⁵ Auparavant, selon les dires des hommes âgés de plus d'une quarantaine d'années, et comme le confirme une étude menée par des chercheurs français en 1937 (Reich, 1937 : 1-185), seuls des billots de bois étaient enflammés et précipités du haut des montagnes vers le village. Vers la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle, quelques études ont été menées à Ma'lûlâ par des linguistes et des ethnographes allemands et français. Les détails rapportés sont assez intéressants pour nous parce qu'ils nous permettent d'embrayer de repérer des constantes et des évolutions et adaptations dans ce rituel.

la mort de son propre père. Il est alors chargé de représenter son groupe de parenté devant le reste de la communauté. Cependant, 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.

Ce n'est donc souvent que vers l'âge de soixante ans qu'un jeune homme peut être véritablement considéré comme un homme. À partir de cet âge-là, son comportement devra changer, il devra mesurer ses paroles en public et en privé. Il ne pourra plus se permettre de fanfaronner ou de 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. Celui-ci serait taxé de folie, de fou (*majnûn*) par tous et deviendrait la honte de sa famille¹⁴⁶.

La description et l'analyse de cette fête qui vont suivre permettent également de mettre en perspective le rôle des *shabâb* dans les autres fêtes chrétiennes importantes : les fêtes de commémoration annuelle des saints auxquels les monastères sont dédiés. En effet, dans toutes ces fêtes, les *shabâb* remplissent aussi un rôle fondamental auprès du saint célébré et établissent avec ce dernier des rapports particuliers par le biais de rituel. Ce sont eux qui prennent en charge les icônes des saints fêtés et qui, pendant plusieurs heures, s'occupent de les faire défiler dans le village le plus proche tandis que le reste des habitants les acclament.

La fête de la croix comprend plusieurs phases rituelles complexes dont certaines ont lieu simultanément et dont d'autres, à d'autres moments, se succèdent. Néanmoins, tout au long de ces différentes phases rituelles, les jeunes hommes du village vont être à l'honneur¹⁴⁷. La fête est presque entièrement prise en charge par les *shabâb* du village tant et si bien que cette dernière ne saurait être célébrée sans eux. Durant toute la fête, les *shabâb* chantent, s'enivrent, se montrent et fanfaronnent pour la plus grande joie du reste des villageois et des visiteurs venus de l'extérieur. Même s'ils forment un groupe à part, toutes leurs activités rituelles sont tournées vers l'extérieur et on le verra peuvent même être lourdes de conséquences pour le village. En effet, durant cette nuit du 13 au 14 septembre, les *shabâb* exposent d'une part le village à une potentielle destruction par

¹⁴⁶ Nous reviendrons sur ce point dans le chapitre suivant au sujet des funérailles de jeunes hommes.

¹⁴⁷ Pour plus de clarté, dans la suite du texte, nous les désignerons plus systématiquement par le terme de *shabâb*.

le feu et s'exposent d'autre part eux-mêmes ainsi que les habitants à une immolation par le feu. À l'inverse, dans la journée du 14 septembre, ces mêmes jeunes hommes apportent à Ma^clûlâ et ses habitants protection et bénédiction (*baraka*). On verra que dans ce rituel, il est nécessaire que, dans un premier temps, les *shabâb* se mettent eux-mêmes en danger ainsi que les villageois et les visiteurs pour, dans un deuxième temps, faire jaillir la *baraka* dans le village.

Les *shabâb* de Ma^clûlâ se consacrent aux préparatifs de la fête de la croix plusieurs mois auparavant. Quotidiennement, ils s'occupent de collecter des pneus, de constituer le stock de bois nécessaire aux bûchers qu'ils allumeront sur les montagnes la nuit de la fête et de les transporter aux sommets des deux montagnes. Ainsi dès le mois de juillet, depuis le village, tout un chacun peut observer sur les sommets des deux montagnes les énormes tas de pneus et de bois.

Le 13 septembre, jusqu'au dernier moment avant le début de la fête, les *shabâb* s'affairent aux ultimes préparatifs. Ils terminent l'installation des dernières guirlandes lumineuses sur les innombrables croix qui ornent les coupoles des églises, les toits et les balcons des maisons du village. Toute la nuit durant, le village sera ainsi totalement illuminé. Ces guirlandes sont aussi allumées à deux autres moments de l'année, lors de la fête du couvent de Sainte-Thècle et celle du monastère des Saints-Serge-et-Bacchus.

Dès le milieu de l'après-midi, la foule afflue à Ma^clûlâ. Une partie de ces visiteurs est originaire du village. En provenance de Damas, 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 victuailles. C'est souvent le seul moment de l'année où les familles de Ma^clûlâ se retrouvent toutes réunies¹⁴⁸.

Le reste de la foule est composé de personnes étrangères au village. La plupart d'entre elles arrive de Damas et de S)aydnâyâ. D'autres viennent cependant de régions beaucoup plus éloignées, parfois de l'autre extrémité du pays et se rendent à Ma^clûlâ pour participer à la fête et s'y amuser. Certaines d'entre elles passent la nuit chez des amis ma^clûlî mais la plupart s'installe dans l'un des deux monastères. Elles quittent souvent le village dès le lendemain matin de la fête, au matin du 14 septembre, tandis que les personnes originaires de Ma^clûlâ restent encore quelques jours.

¹⁴⁸ Nous verrons qu'il s'agit là aussi du thème d'une des chansons de la fête entonnées en chœur par les jeunes hommes.

Des jeunes guerriers

Dans l'après-midi du 13 septembre, la police et de nombreux membres des services secrets (*mûkhabarat*) ont déjà investi tout le village pour s'assurer du déroulement paisible de la fête. Depuis plusieurs années, des rumeurs récurrentes circulent en effet sur la possibilité d'un attentat islamiste à cette occasion et justifient donc leur présence massive dans le village. Les visiteurs arrivent le plus tôt possible de peur d'être refoulés. 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^clûlâ ainsi que sur les terrasses du monastère de Sainte-Thècle. En effet, une grande partie de la fête se déroule à l'extérieur, dans la sphère publique. Tous viennent admirer et encourager les jeunes hommes organisés en cortège qui vont défiler dans le village. Ces défilés des *shabâb* marquent la première phase du rituel. Tous les regards se tourneront alors vers eux et les jeunes resteront le point d'attention des spectateurs jusqu'à la fin de la fête.

Lors de celle-ci, les *shabâb* forment deux cortèges : celui des Grecs orthodoxes et celui des Grecs catholiques. Nous avons vu que jusqu'au XVII^e siècle la population chrétienne de Ma^clûlâ était uniquement grecque orthodoxe. Après le passage à l'uniatisme de l'évêque de la région, les trois quarts de la population se sont convertis 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, les Grecs orthodoxes et les Grecs catholiques se côtoyaient peu dans la vie quotidienne¹⁴⁹. La fête de la croix prenait l'allure d'un véritable affrontement ritualisé entre les jeunes des deux communautés. Cela pouvait même parfois dégénérer¹⁵⁰. Aujourd'hui, il en va autrement. Certains *shabâb* grecs orthodoxes participent au cortège des Grecs catholiques et inversement. Depuis de nombreuses années, le jeune chargé de la tête du

¹⁴⁹ Au début du XX^e siècle, on compte dans le village 1235 Grecs catholiques, 540 Grecs orthodoxes et 178 musulmans (Reich, 1937 : 5).

¹⁵⁰ Ainsi, un texte de la fin du XIX^e siècle rédigé par l'évêque grec catholique de la région (*cf.* Reich, *op. cit.* : 146-149) rapporte que les jeunes hommes des deux confessions profitaient de l'espace public offert par la fête pour s'insulter copieusement. Alors que les autorités grecques orthodoxes étaient présentes en la personne de l'évêque lors de la fête pour soutenir les jeunes de sa communauté, les autorités ecclésiastiques grecques catholiques tentèrent, en vain, de faire interdire la fête. Ce texte rapporte également que, durant la nuit du 13 au 14 septembre 1885, des jeunes Grecs orthodoxes ivres sortant du monastère de Sainte-Thècle blessèrent par arme à feu quatre jeunes hommes grecs catholiques du village. Les coupables furent emprisonnés à Damas et le patriarche grec orthodoxe interdit alors formellement la fête pour un temps.

cortège (*shaykh al-shabâb*) des Grecs orthodoxes est même un Grec catholique. Selon les Grecs orthodoxes, il n'y a vraiment parmi eux aucun jeune suffisamment talentueux pour improviser des chants et entraîner à sa suite tout le cortège des jeunes.

Pour rendre notre description plus claire, nous porterons notre attention essentiellement sur le cortège des Grecs catholiques. Ce dernier est d'ailleurs le plus important et le plus suivi par les villageois et les visiteurs. Le cortège des Grecs catholiques se compose d'environ une trentaine de jeunes hommes. On dit d'eux qu'ils « vont ou qu'ils descendent en cortège » (*biruh*)û [ou] *bînzêlû bî^carada*). Il est difficile de préciser la racine étymologique du terme « *arada* ». Dozy, dans son « supplément aux dictionnaires arabes », donne la définition suivante du terme « *uradat* » : « tirer des coups de fusils aux jours de fête ». En arabe classique le mot *uradat* signifie aussi cadeau, il est formé sur un radical signifiant « présenter ». Il se rattache aussi au verbe *arada* qui signifie « passer une troupe en revue, faire défiler une troupe ». Au début du XXe siècle, la *arada*, alors pratiquée dans toute la Syrie, 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, 1937-38 : 237-264). La *arada* était donc essentiellement une manifestation collective de jeunes hommes de « joie populaire, bruyante à dessein, désireuse d'attirer l'attention générale » (*ibid.*). Aujourd'hui, elles peuvent également manifester une tristesse collective, lors des funérailles de jeunes par exemple, on le verra au chapitre suivant. Plus généralement, le terme *arada* désigne également les chants des *shabâb* en même temps que les cortèges qu'ils ont l'habitude de former lors des fêtes et des funérailles, ou encore dans un tout autre contexte, lors des manifestations politiques.

Lors de la fête de la croix, le cortège des Grecs catholiques (tout comme celui des Grecs orthodoxes) est mené par le « chef des jeunes hommes » (*shaykh al-shabâb*). Son rôle consiste à entraîner le chœur des *shabâb* et à répéter après lui des chants traditionnels ou improvisés. Vêtu d'un *sarwal*¹⁵¹ noir et d'une veste de gros coton de couleur foncée, la tête enturbannée d'un foulard noir, 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 de type tenues de camouflage. Certains se sont, entièrement ou en partie, peints le

¹⁵¹ Le pantalon masculin traditionnel de la région qui n'est plus porté désormais que par les anciens.

visage en noir et se sont ceints le front d'un bandeau noir. D'autres encore ont la tête couverte d'un *keffieh*¹⁵². Ils chantent tous des *arada* au rythme de la *darabukka*¹⁵³. Adoptant une allure martiale, la plupart des jeunes hommes brandissent des armes au-dessus de leur tête : des gourdins de bois, des cannes, des hâches ou de longs couteaux. D'autres agitent des bouteilles remplies d'arak. La consommation de cet alcool anisé local est très importante lors de la fête. En effet, durant toute la fête, les hommes boivent quantité d'arak au goulot de bouteilles en plastique qu'ils font circuler entre eux. Ils mélangent l'alcool anisé avec un peu d'eau ou de la bière. Ils frappent aussi des mains pour accompagner les chants et la musique et dansent de temps à autre quelques pas de *dabka*. Très agités, très bruyants et saouls, les *shabâb* font un premier passage dans le village. Leur cortège se rend devant chacune des six églises grecques catholiques de Ma^clûlâ. Ils se rendront par la suite devant la septième et plus récente église du village où pour le moment se déroule une messe célébrée par des prélats venus de Damas et le moine du monastère des Saints-Serge-et-Bacchus.

Les *shabâb* s'arrêtent une dizaine de minutes devant chaque église dont ils font carillonner les cloches afin de prévenir les villageois de leur arrivée devant l'église. Ensuite, selon un rythme cadencé, ils chantent en arabe et en araméen des *arada*, en répétant leurs refrains une dizaine de fois. Ces chants sont particulièrement appréciés par l'ensemble des villageois. Prévenus par le carillon des cloches, certains d'entre eux ainsi que des visiteurs se joignent alors au cortège des *shabâb*, grossissant ses rangs, et poursuivent avec eux la tournée des églises. À cette étape du rituel, personne n'entre dans ces églises dont les portes sont alors gardées closes. 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*. La majorité d'entre eux ne participe pas réellement à cette démonstration de joie. Cela dit, ces spectateurs encouragent les *shabâb* en les interpellant par leurs prénoms, en les sifflant, en les applaudissant, etc.

Tous vont ainsi d'église en église jusqu'à ce que le groupe des *shabâb* marque une pause. Tandis que ces derniers se rassemblent sur la place de la partie basse du village, les villageois et les visiteurs qui les suivaient dans leur défilé se dispersent.

¹⁵² Foulard traditionnel de la région fait d'un tissu à damier noir et blanc (en Syrie) ou rouge et blanc (en Palestine).

¹⁵³ Percussion de la région.

Pourtant, il reste encore aux *shabâb* une église à visiter. Il s'agit de celle de Saint-Georges, la plus récente église grecque catholique du village. Avant de s'y rendre, les *shabâb* doivent cependant attendre la fin de la messe qui y est célébrée. Dans l'église, l'assistance est nombreuse. Elle est composée de femmes, d'enfants et d'hommes d'âge mûr.

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'église. À l'intérieur de celle-ci, l'assistance est aussi venue nombreuse pour participer à la messe célébrée par deux évêques grecs orthodoxes de Damas, deux popes et les nonnes. Les *shabâb* attendent bruyamment, en chantant, en dansant et au risque de troubler le déroulement de la célébration, que les deux évêques grecs orthodoxes sortent de l'église.

Les *arada* des Grecs orthodoxes et des Grecs catholiques ne se sont donc pas encore rencontrés. À ce moment-là de la fête, ils se trouvent 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. Assis à même le sol, à l'ombre des murs d'une épicerie, les jeunes grecs catholiques attendent que la messe se termine et que les évêques de leur communauté sortent de l'église. De loin, quelques jeunes garçons les observent en les imitant, vraisemblablement très réjouis par le spectacle offert, alors que d'autres villageois s'activent, chez eux, à l'ultime dressage des tables garnies d'une diversité de mets et de gâteaux. Ces derniers seront consommés toute la nuit par la famille et ses visiteurs. Dans les maisons, chacun s'active aussi à préparer le café amer qu'ils offriront à leurs visiteurs – des voisins et des étrangers – durant la nuit¹⁵⁴.

Alors qu'au loin, quelques salves sont tirées, les jeunes continuent de chanter des *arada* au rythme de la *darabukka*. La plupart est, à ce moment-là, scandée en araméen¹⁵⁵. Une d'entre elles, répétée par ailleurs de nombreuses fois durant la fête par les *shabâb* grecs catholiques et grecs orthodoxes, dit en araméen : « hé frère! » (*hé hilo*

¹⁵⁴ Le café très serré est bouilli plusieurs fois et conservé au chaud dans de grand thermos. Dès l'arrivée des visiteurs, l'homme de la maison offre une tasse de café à tour de rôle à chacun des visiteurs qui doit le boire d'un trait avant de rendre la tasse en l'agitant à son hôte. S'il n'agit pas la tasse, le chef de maison lui servira une nouvelle tasse. Ce rituel du café amer se fait pour les fêtes, mariages, naissances, baptêmes et visites officielles.

¹⁵⁵ Celles-ci m'ont été directement traduites de l'araméen vers l'arabe par deux jeunes hommes du village.

ou *hino* selon les prononciations¹⁵⁶), « hé ottoman! » (*Hé smalo!*), « hé la croix !» (*hé slibo!*), « hé il fait rouler le billot de bois! » (*Hé oua dahkal manaqourma !*)¹⁵⁷.

Ces formules rituelles prononcées en araméen 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 montagne avant que les jeunes ne se mettent à lancer les billots de bois enflammés vers le village. D'autres *arada* sont également chantées ensuite devant l'épicerie alors que les jeunes attendent la fin de la messe. Chacune d'entre elles est d'abord chantée par l'un des membres du groupe des meneurs des *shabâb* puis reprise en chœur par tous les jeunes hommes.

لو صرت جلد و عضم و دقني صارت شايبة بدني ضل دحكف قرامي ع راس الصخرة بعدي
الصليبي¹⁵⁸

*Law s)arat jlid wa °d)m wa daqnî s)arat shâtiba bidâ d)al dah)kal qarâmî râs al-
s)ajara bil- °aîd al-s)alîb.*

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 croix¹⁵⁹.

لو متت ما تزرع لي لأنو بالجنة في قرامي و شعب بي غني و شعب بي صلي.¹⁶⁰

Law matat mâ taz °alî lâ 'nû bil-jnana fî qarâmî wa sha°b bitghanî wa sh°ab bits)alî.

¹⁵⁶ Je retranscris ici phonétiquement l'araméen.

¹⁵⁷ Les remarques faites dans S. Reich (1937 : 151), malgré une transcription et une traduction fautive, attestent de 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 devaient, à l'époque étudiée par S.Reich, entourer le village, les *shabâb* criaient « *Ulê hino ho °esmallo °alek bil her to lo lo lo lo* ». Selon lui, le sens de ces mots n'est pas parfaitement connu et certains les traduisent ainsi « Oh, nous sommes des Turcs, sur toi le bien to lo lo lo lo ». En ce qui concerne ma propre enquête, lors de la fête de la croix en septembre 2004, les chants en araméen que j'avais enregistrés m'ont été traduits en arabe par quelques *shabâb* du village sans aucune difficulté. Le terme « hino » rapporté par S. Reich est proche du terme « hilo » que j'ai enregistré et qui selon mes interlocuteurs signifie « frère ». Le terme « °esmallo » dont S.Reich parle aussi doit probablement être en réalité « °smallo » tel que moi-même je le retranscris 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.

¹⁵⁸ Elles sont chantées en araméen et directement traduites en arabe.

¹⁵⁹ Toutes les traductions des *arada* sont de l'auteur. En réalité, il est difficile de rendre exactement les termes employés en arabe et en araméen ainsi que la poésie de ces *arada*. Toutes ces *arada* qui sont dites en dialecte syrien auquel est mélangé des termes en arabe classique et en araméen les rendent plus difficile encore à traduire de façon tout à fait précise. Seule une personne connaissant parfaitement l'arabe classique, le dialecte syrien, l'araméen et le français pourrait produire une traduction correcte et non discutable.

¹⁶⁰ Chantée en araméen et ici directement traduite en arabe.

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.

¹⁶¹ ما دام ال عمر مولى غلى صلي بك غلى.

Mâ dâm al-^camr mûlâ ^calî s)alîbak ^calî

Tant que l'on est vivant brandis (ou élève) ta croix, brandis (élève) [la].

¹⁶² ما بدننا نغير عاداتنا كرمال الصلي ب ن فديك بقلبي.

Mâ badnâ naghîr ^cadâti-nâ karmâl al-s)alîb nafdik baqalbî.

Nous ne voulons pas changer nos habitudes pour la croix, nous sommes prêts à sacrifier [notre] cœur.

¹⁶³ لولا جيرة ال عباس ما رفعنا راية و راس.

Law lâ jîran al-^cabâss mâ rafanâ râyya wa râss.

Si [nous n'avions] pas des voisins hargneux nous ne lèverions pas [notre] drapeau [labarum¹⁶⁴] et [notre] tête.

Peu après, toujours sur la place du bas du village, 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 située un peu plus bas dans le village. Derrière le joueur de *darabukka* et le *shaykh 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 et bouteilles d'arak et en chantant leur *^carada* en araméen et en arabe.

¹⁶¹ Chantée en arabe, la *'arada* suivante est répétée de très nombreuses fois par les jeunes durant toute la procession et également durant toute la nuit passée au sommet de la montagne.

¹⁶² Chantée en araméen et ici directement traduit en arabe.

¹⁶³ Chantée en arabe.

¹⁶⁴ Nom donné à l'étendard romain adopté par l'empereur Constantin. Il figure une croix ainsi que le monogramme du Christ.



Figure 29 : *arâda* de *shabâb* grecs catholiques à Ma^olûla (A. Poujeau, septembre 2004)

De temps à autre, le cortège effectue des pauses dans sa progression vers l'église. Se prenant par les épaules, tout en continuant à chanter et à danser, les *shabâb* forment alors 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, certaines femmes lancent des youyous (*zaghârîd*¹⁶⁵). Impatientes, d'autres attendent le passage du cortège des *shabâb* devant leur maison. Lors de ce passage, depuis l'embrasure de la porte d'entrée ou bien postées à leurs fenêtres, toutes lancent du riz et des pétales de fleurs sur le cortège des *shabâb* en marche vers l'église Saint-Georges. 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 appel au rassemblement : « hé frère ! », « hé Ottoman ! », « hé la croix ! », « hé il fait rouler le billot de bois ! ».

¹⁶⁵ Ces cris sont d'ordinaire un signe typique de la manifestation de joie. Ces youyous sont faits pour un mariage, une naissance, un baptême ou encore pour 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.



Figure 30 : La ^carâda de *shabâb* grecs orthodoxes à Ma^clûlâ (A. Poujeau, septembre 2004).

Les shabâb face à l'autorité ecclésiastique

Devant l'église, les jeunes hommes continuent donc de s'agiter, de chanter et de boire tandis que les villageois et les visiteurs étrangers au village se massent, de plus en plus nombreux, autour d'eux. Ils attendent tous la sortie des prélats de l'église, pendant ce temps, après s'être rapidement concertés, les jeunes décident de cacher provisoirement les bouteilles d'arak dans leurs vestes. Ils ne brandissent alors plus que leurs gourdins et leurs autres armes sorties pour l'occasion. Peu après, les portes de l'église s'ouvrent et la foule des dévots venus assistés à la messe sort enfin de l'église. Elle est précédée par trois jeunes garçons âgés d'une dizaine d'années qui eux aussi ont assisté à la messe. Vêtus d'habits militaires et le front ceint d'un drapeau aux couleurs du pays roulé en bandeau, ils portent haut une grande croix en bois ainsi que deux grands drapeaux syriens. Sur le perron de l'église, ils entourent le moine, les prêtres et les évêques qui, quant à eux, sont sortis en dernier de l'église. Ces derniers, alignés, font face au groupe des jeunes hommes. Ils les regardent chanter et s'agiter. Ils les encouragent même par des hochements de têtes et de courts commentaires bienveillants. Puis, après quelques minutes, par un geste de la main, ils font taire les *shabâb* afin d'entonner eux-mêmes un chant liturgique que les dévots s'empressent de reprendre en chœur. Les jeunes hommes restent alors silencieux quelques minutes. Ils ne reprennent

pas le chant avec le reste de la foule, ils se contentent de regarder. Dès la fin du chant, ils reprennent alors, plus fort encore, en hurlant leur fameux slogan de rassemblement : « hé frère! », « hé Ottoman! », « hé la croix ! », « hé il fait rouler le billot de bois! ».

Puis, l'un des *shabâb* s'approche de l'évêque grec catholique de Damas afin que ce dernier enflamme une longue torche portée par un plus jeune garçon qui la lui présente. Mais soudain – de façon un peu surprenante mais en réalité cela se passe comme ça chaque année – un des *shabâb* âgé d'une quarantaine d'années interrompt le geste de l'évêque qui s'apprêtait à allumer la torche par une nouvelle *'arada* qu'il entonne d'une voix tonitruante. Les dévots et les membres du clergé se retournent tous vers ce jeune 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 :

و هي دي راية رأس بلادننا بشار الاسد،
وراية سيادة المطران أسيدور بطيخ، (النائب البطريركي العام)
وراية سيدنا جوزف عيسى،
وراية جميع الكليروس وبلاد الله.

Wa haîdî râîa raîs balâd-na Bashar al-Asad,

Wa râîa sîâda al-mat)rân Isîdûr Bat)îkha, al-nâ'ib al-bat)rîrakî al-a^clam

Wa râîa saîd-na jûzif^cbsî.

Wa râîa jamîa^c al-iklîrûs wa balâd Allah.

Cette acclamation est une acclamation pour le président de notre pays Bashar al-Asad,

Cette acclamation est une acclamation pour l'évêque Isîdûr Bat)îkha 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 Dieu¹⁶⁶.

Pendant encore quelques minutes, tout le groupe des *shabâb* chante de nouvelles *'arada* :

يا مغلولا لا تنامي، الليلة زف الأرامي.

Ya Ma^clûlâ lâ tnâmî al-layla zaf al-[q]arâmî.

ô Ma^clûlâ ne dort pas, [cette] nuit [on fait] briller les billots de bois

¹⁶⁶ On verra plus tard que ces mêmes phrases sont reprises devant chaque maison le lendemain matin en incluant cette fois le nom du chef de la maison concernée.

معلولا أبا عن جد برفع الصليب مشهورة

Ma[°]lûlâ ânâ °an jidîr fa[°] al-s)alîb mashhûrâ

Ma[°]lûlâ est connue pour brandir la croix de père en fils

مشينا في راية عيدي الصليب، مشينا

Mashînâ fî râyya °aîd al-s)alîb mashîna

Nous avons marché derrière le drapeau de la fête de la croix, nous avons marché

نحن ما شعلنا النار ما حدا وصل الأخبار

(Nah)nâ mâ sha[°]lnâ al-nâr mâ h)adâ was)al al- ah)bâr

[Si] nous n'avions pas allumé le feu, personne n'aurait pu transmettre la nouvelle

Chacune des phrases est saluées par des cris, des youyous et des applaudissements obligeant ainsi, plus encore, les prélats à patienter. De nouveau, les prêtres et les évêques approuvent les jeunes hommes par des sourires et des gestes mais leur impatience – surtout de la part des deux évêques – se fait tout de même bien sentir. Le face-à-face entre les prélats de l'Église grecque catholique alignés sur le perron de l'église et les *shabâb* massés dans la cour se prolonge.

En réalité, ce face-à-face revêt des allures de défi à l'autorité ecclésiastique – représentée par les évêques – de la part des *shabâb*. On assiste ici à la mise en scène rituelle de la rencontre entre, d'une part, le pouvoir patriarcal et politique représenté par les prélats et, d'autre part, les *shabâb* représentant, quant à eux, le village dans ce qu'il a de plus fort, de plus rebelle, de plus combatif et, ce faisant, de plus précieux et sacré (nous en donnerons une analyse détaillée plus loin).

En faisant se prolonger la confrontation avec les évêques, les *shabâb* imposent également à tous la temporalité du rituel et prennent en charge la suite du rituel. Les évêques sont contraints d'abandonner leur rôle d'officiants en la faveur des *shabâb*, désormais véritables officiants du rituel.

L'évêque tente de les faire taire à plusieurs reprises en leur faisant des gestes de la main et en les interpellant. Puis l'évêque réussit enfin à imposer le silence aux *shabâb*, ou bien ce sont ces derniers qui seuls décidèrent de se taire. L'évêque entonne un chant religieux, que les *shabâb* quant à eux ne chantent pas, en même temps qu'il allume la torche des jeunes sous les cris et les applaudissements de la foule, les youyous des femmes ainsi que les crépitements de nombreux pétards.

Ensuite, munis de la torche enflammée, les *shabâb*, lentement, quittent la cour de l'église. Ils se dirigent vers la place centrale du village entraînant derrière eux un long cortège. En première position, se trouvent les plus jeunes garçons, âgés d'une dizaine d'année ainsi que les porteurs de la torche enflammée, de la croix et des deux drapeaux syriens. Le groupe des *shabâb* est aussi plus dense, d'autres jeunes hommes du village vêtus de *sarwal* maintenus à la taille par un keffieh en guise de ceinture l'ont rejoint. Dans leur lente avancée, les *shabâb* se sont remis à chanter, à danser et à agiter leurs armes au-dessus de leur tête. Ils ont aussi ressorti les bouteilles d'arak. Ce n'est qu'en deuxième position, derrière le cortège des *shabâb*, que se trouvent les religieux avec à leur tête l'évêque de Damas. Ils sont entourés des villageois, hommes et femmes. Le moine, quant à lui, s'empresse de rejoindre son monastère des Saints-Serge-et-Bacchus où se trouvent déjà de nombreux autres dévots qui visitent l'église du monastère et s'installent dans les différentes pièces du monastère pour y passer la nuit.

Durant toute leur traversée du village, avant de rejoindre la place principale de ce dernier, le groupe des *shabâb* marque de nombreuses pauses. Se tenant par les épaules, les jeunes hommes encerclent les deux hommes meneurs de la troupe. Bâtons levés, juchés sur les épaules de leurs acolytes, les faisant tourner sur eux-mêmes à grande vitesse, ils chantent. Au rythme des *arada*, des frappements de main et de la *darabukka*, tous sautent sur place. Tout le cortège s'arrête alors pendant quelques minutes pour les regarder. Puis il reprend sa lente avancée dans les rues du village. Depuis leurs balcons, les habitants interpellent les *shabâb* sur leur passage pour que ces derniers se rapprochent de leurs maisons et se mettent ainsi à la portée du riz, des fleurs et des bonbons dont ils les arrosent.

Les *shabâb* arrivent enfin sur la place principale de Ma^olûlâ. Une grande partie de la foule se trouve donc désormais au centre du village. Tout en continuant de chanter et de s'agiter, les jeunes hommes du cortège grec catholique attendent le cortège grec orthodoxe qui, lui, descend de l'église du monastère de Sainte-Thècle situé plus à l'ouest.

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*¹⁶⁷. En effet, après avoir allumé la

¹⁶⁷ Lors d'entretiens, les jeunes grecs orthodoxes déplorent toujours ce fait.

torche des jeunes hommes, il se rend dans le salon de réception du monastère avec la supérieure où, ensemble, ils reçoivent des visiteurs.

Sur la place principale du village, les deux cortèges se rencontrent enfin et se mêlent l'un à l'autre. Leurs deux *shaykh al-shabâb* respectifs clament à tour de rôle des *arada* que tous les autres *shabâb* reprennent et acclament par un « hé ! » tonitruant. La réunion des deux cortèges de *shabâb* sur la place principale du village dure une quinzaine de minutes. La foule alors massée sur la place du village et aux alentours est immense et compte certainement plus de deux mille personnes.

La phase suivante du rituel consiste en l'ascension des montagnes. Les Grecs orthodoxes se dirigent vers celle qui est située à l'ouest du village et les Grecs catholiques vers celle de l'est. La majeure partie de la foule quant à elle s'apprête à suivre la *arada* des Grecs catholiques dans son ascension de la montagne. Les femmes et les hommes portent les plus jeunes enfants. Ainsi, tandis que les jeunes Grecs orthodoxes rebroussement chemin et se dirigent vers la montagne opposée à partir de laquelle ils lanceront les pneus et les billots de bois en feu vers le village, les Grecs catholiques reprennent leur lente avancée vers l'autre montagne. Au même moment, de nombreux villageois tirent plusieurs dizaines de pétards et de feux d'artifice. Leurs sifflements ininterrompus se surajoutent à l'atmosphère déjà bruyante de la fête. Pendant ce temps, 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 avec la foule. Ils sont photographiés et embrassés par certains hommes visiblement ivres. L'évêque, à qui l'on tend de temps à autre une bouteille d'arak, ne la refuse jamais mais se contente de tremper furtivement les lèvres dans l'alcool. Les *arada* continuent et cette fois toute la foule les reprend en chœur et tapent des mains selon un rythme accéléré. Le *shaykh al shabâb* n'entraîne donc plus simplement les autres jeunes hommes de la troupe mais aussi toute la foule des hommes et des femmes qui l'entourent.

Au départ du petit chemin de cailloux qui s'avance dans la montagne, les jeunes hommes marquent une nouvelle pause. Ils dansent et sautillent sur place tout en chantant pendant quelques minutes. Ensuite, l'ascension, longue d'une trentaine de minutes, commence. Les passages escarpés et étroits sont nombreux et requièrent une bonne forme physique. Les jeunes hommes qui n'ont pas pris la tête du défilé ainsi que les hommes du village aident les femmes, les enfants, les personnes plus âgées ainsi que l'évêque et les prêtres à les franchir. À ce stade, le rituel ressemble beaucoup à une performance sportive collective où le groupe et sa capacité à s'entraider sont fortement valorisés.

Enfin, au bout de cette ascension, parvenus au sommet de la montagne, les jeunes hommes s'installent sur l'extrémité de la falaise entre les tas de pneus à enflammer et les croix. Tous se placent, très dangereusement, dos au vide et font face à la foule. Ils se tiennent là, en groupe, périlleusement au sommet de la falaise et ils recommencent alors à chanter.

Au loin, en face, les *shabâb* grecs orthodoxes se sont eux aussi installés au bord de leur montagne qui surplombe 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. Toute la foule a ainsi le temps d'arriver pour l'allumage des feux. Une fois parvenu au sommet, l'évêque vient se placer devant le groupe des *shabâb*, dos au vide et face au reste de la foule. Après avoir obtenu un silence relatif, il entonne pour quelques minutes un chant liturgique que tous reprennent en chœur et il récite une prière.

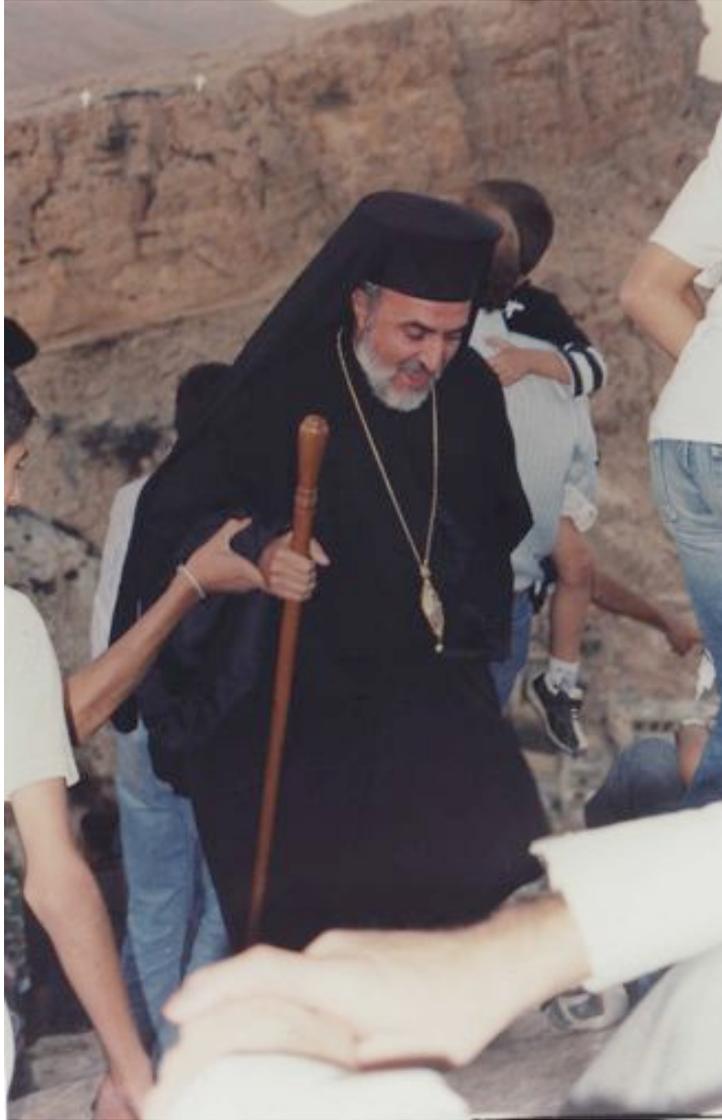


Figure 31 : L'évêque grec catholique de Damas faisant l'ascension de la montagne avec les *shabâb* et les laïcs (A. Poujeau, septembre 2004).

Puis, il allume un torchon imbibé d'essence et le jette sur un tas de pneus, embrasant ainsi le premier feu de la soirée. Deux grandes croix, d'environ trois mètres de haut l'encadrent. Elles sont illuminées au moyen d'un petit générateur apporté au sommet de la montagne pour l'occasion. 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 pétards et des feux d'artifice sont lancés depuis le village. Pour assurer cette partie du spectacle, certaines familles consacrent un budget important, elles peuvent dépenser plusieurs dizaines de milliers de livres syriennes : l'équivalent de quelques mois de salaire. Le

village sera ainsi illuminé de mille feux : les feux d'artifice, les croix enluminées, les tas de pneus sur la montagne ainsi que les falaises éclairées par les billots de bois et les pneus incandescents qui dévalent à grande allure vers le village.



Figure 32 : Sur le sommet de la falaise, après que le premier feu ait pris, les *shabâb* se rassemblent au plus près du précipice. À droite la provision de pneus que les *shabâb* feront brûler toute la nuit (A. Poujeau, septembre 2004).



Figure 33 : Le village en contre-bas avec le couvent de Sainte-Thècle à droite, la montagne des grecs orthodoxes se trouve en face (A. Poujeau septembre 2004).

Après environ une demi-heure, avant que la nuit ne tombe, la foule commence peu à peu à redescendre vers le village d'où elle pourra mieux admirer le spectacle. Seuls les *shabâb* restent au sommet de la montagne. Toute la nuit, jusqu'au petit matin, ils lancent les pneus et les billots de bois enflammés vers le village. Cette phase du rituel demande une grande organisation de leur part. Comme on l'a vu, plusieurs mois auparavant, les jeunes hommes ont collecté et transporté sur le sommet des montagnes ces pneus et ces billots de bois. À présent, ils ont abandonné leurs gourdins, haches et couteaux. La nuit tombée, munis de torches électriques et de gants épais pour se protéger du feu, ils alimentent en essence les multiples foyers de pneus et bûches de bois qui se succèdent sur plusieurs dizaines de mètres le long des falaises. Une fois que les pneus et les billots de bois sont enflammés, ils les lancent vers le village. Pour cela, les jeunes travaillent à la chaîne. Ils se 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 pentue.

Parfois, plusieurs hommes, une dizaine, attrapent chacun un billot et tous ensemble les lancent vers le village. À ce moment-là, sur l'autre montagne, les Grecs orthodoxes font de même. Il faut donc être suffisamment vigilant à ce qui se fait sur la montagne d'en face pour coordonner l'opération entre Grecs orthodoxes et Grecs catholiques. Le spectacle est alors encore plus impressionnant pour les villageois réjouis qui, en contrebas, les yeux rivés vers les montagnes, observent le spectacle. Avant de procéder à ces jets massifs de billots de bois, ils clament tous ensemble leurs cris les plus usités en araméen vu précédemment et d'autres fois, ils hurlent en araméen : « feu ravive toi ! » (*happa sanoria !*). Un nombre important de villageois saluent ces jets massifs de billots de bois enflammés par des tirs intensifs de pétards et de feux d'artifice.

Entre chacune de ces opérations, les *shabâb* se réunissent pour boire de l'arak et chanter en arabe et en araméen les *°arada* :

انطفئ عود الصليب، وصليب يود ع صليب واطلع ع لال دنيا لال
 الاحباب وتلاقوا لال احباب و به ال عيدي رجعوا لال
 وما تشوفوا ال ان صيب
 وانطفئوا وشعلوا ال دواليب.

A nat)afâ °ûd al-s)alîb, wa s)alîb îûd ° s)alîb wa ât)l° °l al-danî kilâ

Wa talâqûl kil al-h)bâb wa bahâ al-°îd raja° û al-kil al-h)bâb

Wa mâ tashû fûâ al-nas)îb

Wa alnat)fiûâ wa sha° lûâ al-dû al-lîb.

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
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.

*نحمل الصليبي ونعلقه بالنار-قوم نطلع عالصخرة ونطلع بخور*¹⁶⁸

قوم نطلع عالصخرة شب و بنت يطلع الصغيير والختييار من الحارة

نسمع صلاة من الكتتاب وغنيية ويمجدوا المسميح الممتسمر على الصليبي

Qûm nat)la° °al s)agharâ wa nat)la° baghûr, nah)mal al-s)alîb wa na°lqâ bil nâr

Qûm nat)la° °al s)agharâ shabb wa bint tad)la° al-s)ghîr wa al-ghatîâr min al-h)arâ

Nasma° s)alâ min al-kitâb ûkhaniâ ûîmjadûâ al-masîh) al-matsamar a°lâ al-s)alîb

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.

خدة علىنا انو نخليها حول الشمس الكليل معلولا يا معالة "معلولين" اسه ا

ما منتركها ويقولوا راحت بس هيه ما تركت اللي قاعدين جنبها

Ma°lûlâ yâ ma°lât ma°lûlîn âsâ alghadâ a°layy-nâ ânû nâghlîha h)ûl al-shamas al-aklîl

Mâ mantar kahal ûîqûlûah)atnas hîâ mâ tarakat allî qala°în junbahâ

Ma°lûlâ le village de tous les Ma°lûlî 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.

¹⁶⁸ En araméen directement ici traduit en arabe.

الاخ أخ ولا الاخت أخ قداس وخوري ما في حدا بالصلالة لا

كيف بدن ان صللي وكيف بدن ان ساوي عيدي لولا قلبنا اسود ومتلنا متلك، جرجورة

Qadâs wa khûrî mâ fî h)adâ bil al-s)alâ lâ al-âkh âkh wa lâ al-ukht âkh

Kîf badnâ ns)alî wa kîf badnâ nasâûî^cîd laûlâ qalbnâ âsûad ûmatlnâ matlak jarjûrâ

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].

ي محبة ما بي جي الشيطان قوم نطلع أنا وانت ايدي بايدي لم يصير ف

Qûm nat)la^c ânâ wa antâ âîd bil îd lama îs)îr fî mah)bâ mâ nîjî al-shaît)ân

Viens, on va monter toi et moi main dans la main, quand il y a de l'amour, le diable ne vient pas.

وارتفع عيدي ال صللي فوق جبالك مع لولا

وارتفع عيدي ال صللي

يب يودع صللي بصلل

لأجل اسمك يا الحبيب، صللي يودع صللي

ويلا ويلا عادي ن دحكك راسو قرمية، لأجل اسمك الحبيب

بدننا ن دحكك قرمية

ونرفع بال أعالي وضوا عالدنية كاله.

Uârataf^cîd al-s)alîb fûq jabalak Ma^clûlâ

Uârataf^cîd al-s)alîb

S)alîb îûda^c s)alîb

Lâjal ismak yâ al-h)abîb, s)alîb îûd^c s)alîb

Uîlû yellî f^câdî-nâ nadh)kal râsû qârmîâ lâjal ismak al-s)alîb

Badnâ nah)kal qaramîâ

Unarfa^c billâ^câlî ûd)ûâ^câldiniâ kâlhâ

La tige de la croix s'est levée au-dessus de tes montagnes Ma^clûlâ

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.

Quelques *'arada* humoristiques sont parfois chantées par un petit nombre d'hommes :

Law tasâwaj bitsir ah)mar

Ne te marie pas sinon tu risques de devenir un âne.

Les multiples scènes du rituel

Une partie du rituel se déroule alors sur les montagnes de l'est et de l'ouest, mais également, on va le voir, dans l'espace public du village (les rues et les places), dans les espaces domestiques (les maisons) ainsi que dans les différents espaces culturels (les églises et les monastères). En même temps que les *shabâb* sont des acteurs primordiaux de la fête de la croix, d'autres acteurs interviennent également, prêtres, villageois et visiteurs étrangers. Les uns et les autres prennent part de façon différente aux festivités.

À la tombée de la nuit, une fois les villageois et les visiteurs redescendus à Ma^clûlâ, les *shabâb* se retrouvent seuls sur la montagne. En effet, les villageois et les visiteurs – en plus d'observer le spectacle offert par les *shabâb* qui lancent les pneus et les billots de bois enflammés vers le village depuis les balcons et les toits plats des maisons, les terrasses des monastères ainsi que les rues et les places du village – sont occupés à différentes activités.

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. Entraînés, par celle-ci, formant une immense farandole, des hommes et des femmes dansent la *dabka*. À proximité, de ces derniers, a été dressé un écran géant sur lequel est projeté en boucle le film du défilé des *shabâb* grecs catholiques qui a eu lieu quelques heures auparavant. Deux hommes du village l'ont tourné dans l'après-midi et le début de soirée. Tout le monde peut donc voir ou revoir les jeunes hommes du défilé faisant le tour des églises, se présentant devant les prêtres venus de Damas dans la cour de l'église Saint-Georges, traversant le village et rencontrant les *shabâb*

grecs orthodoxes sur la place centrale puis entamant l'ascension de la montagne avant pour finir, d'éclairer les croix et d'enflammer les montagnes. À partir de la tombée de la nuit, la fête commence à battre son plein. Depuis les terrasses des maisons et des balcons, pour le plus grand plaisir de la foule, les villageois tirent des pétards et des feux d'artifices. Le bruit de ces derniers ajoute au niveau sonore déjà très élevé.

D'autre part, dans chacune des maisons du village, les familles sont réunies, parfois sur quatre générations. Elles consomment les plats préparés par les femmes dans la journée et en offrent une partie aux voisins et amis qui leur rendent visite. En effet, la fête est l'occasion pour les étrangers au village de rendre visite aux villageois de leur connaissance et pour ces derniers de se rendre visite entre eux. Ces visites sont l'occasion de se donner des nouvelles, elles se prolongent jusqu'à une heure avancée de la nuit et reprennent dès l'aube avec le café. Elles sont très importantes et chaque famille se tient prête à recevoir des visiteurs. Les maisons ne sont donc jamais laissées vides. Pour cela, les membres de la famille se relaient pour aller eux-mêmes rendre visite aux autres villageois. Chaque famille doit donc être suffisamment nombreuse pour pouvoir, à la fois, recevoir des visiteurs chez eux et rendre des visites chez les autres.

Ainsi, tout le groupe villageois en fête se retrouve. Les visites que les uns et les autres ne cessent de se donner et rendre tout au long de cette nuit de fête mettent en lumière l'importance attribuée par tous à la cohésion de la communauté villageoise. Les Ma^olûlî qui vivent au village ainsi que ceux qui ont émigré (à Damas ou plus loin) manifestent la volonté de reformer, le temps du rituel, le groupe villageois dans sa totalité et dans toute sa force. Il se retrouve autour des familles qui le composent mais aussi autour des saints auxquels sont dédiés les deux monastères grecs orthodoxe et catholique et les églises du village.

En effet, les villageois doivent également profiter de cette nuit de fête pour se rendre dans les églises du village qui sont, à présent, toutes ouvertes au public. Avec le reste de la foule, les villageois font le tour des églises de Ma^olûlâ. Ils allument des cierges, embrassent les icônes et font des donations anonymes. Hormis pour l'église dédiée à saint Georges, ce sont les villageois eux-mêmes qui détiennent les clés des églises et ce sont eux qui en assurent aussi, à tour de rôle, la surveillance.

Une grande partie de la foule – les villageois et les étrangers au village – se rend aussi dans les monastères qui exceptionnellement sont ouverts toute la nuit. Il est encore plus difficile de se frayer un chemin dans l'enceinte des monastères que dans les rues du village. Loin d'être comme le reste de l'année des espaces de calme et de recueillement, ceux-ci accueillent alors les visiteurs qui remplissent ces lieux de leurs rires, leurs cris et leurs chants. Les visiteurs se considèrent comme étant « chez eux », « chez les saints, chez Dieu ». C'est pourquoi personne, pas même l'évêque ou les supérieurs des lieux de culte, ne peut empêcher quiconque d'accéder aux monastères, encore moins les jours de fête.

Les monastères sont donc aussi des espaces festifs importants. Au son de la musique, les plus jeunes d'entre les visiteurs dansent la *dabka* sur les grandes terrasses du couvent de Sainte-Thècle et dans la cour intérieure du monastère des Saints-Serge-et-Bacchus. Cela dit, la majorité des visiteurs étrangers au village choisit de passer la nuit dans le couvent grec orthodoxe de Sainte-Thècle. En effet, ce dernier est bien plus grand que le monastère grec catholique et il est aussi plus proche du village. Ainsi, entre familles, voisins et amis, les visiteurs se rassemblent en groupe dans les pièces qui leur sont réservées. Les visiteurs arrivés trop tard pour pouvoir réserver une pièce s'installent quant à eux dans tous les autres espaces libres, en particulier sur les terrasses, convoitées par tous puisqu'elles offrent un point de vue idéal sur les falaises du haut desquelles dévalent les pneus et les bûches enflammés. Ils y installent donc des tapis de sol et des matelas en prenant soin toutefois de laisser suffisamment de place pour les danseurs de *dabka*. À même le sol, les visiteurs se réunissent pour bavarder et manger des plats préparés chez eux ou sur place. Certains amènent même des moutons qu'ils égorgent sur place, dans un endroit destiné à cet effet. Les jeunes hommes et jeunes femmes non mariées, tout en fumant le narguilé, boivent ensemble de l'arak ou du café et font connaissance¹⁶⁹.

¹⁶⁹ Les fêtes dans les monastères sont aussi des moments de rencontre entre jeunes gens.



Figure 34 : Le couvent de Sainte-Thècle lors de la nuit de la fête de la croix (A. Poujeau, septembre 2004).

À ces rencontres entre dévots, s'ajoutent les petites visites que les religieuses accordent, dans leurs cellules, à leurs connaissances. Il s'agit là aussi d'une activité exceptionnelle car le reste de l'année, comme on l'a vu plus haut, la supérieure du couvent interdit aux laïcs d'accéder aux cellules monastiques. Les religieuses qui ne sont pas chargées de surveiller la grotte de la sainte où affluent des centaines de visiteurs prennent elles aussi du bon temps avec leurs amis venus souvent de très loin pour les rencontrer. Elles leur offrent café, sucrerie et parfois aussi de l'alcool que le reste de l'année elles dissimulent.

De son côté la supérieure fait de même dans ses appartements ou dans le salon de réception, accompagnée de l'évêque grec orthodoxe venu de Damas.

À côté de ces activités plus mondaines, les pèlerins consacrent une partie de leurs temps à faire des visites (*ziyara*) au tombeau de sainte Thècle et à l'église du monastère des Saints-Serge-et-Bacchus. La plupart visite en effet les deux monastères. Ils le font soit dans la même nuit en passant du monastère de Sainte-Thècle à celui des Saints-Serge-et-Bacchus par la faille de la sainte et en remontant la route, et vice-versa, soit le lendemain en suivant, nous le verrons, l'un des deux cortèges qui passe à travers le village et se rend dans le monastère de sa confession. En réalité, la plupart des

visiteurs fait plusieurs visites de ce type dans la nuit. À chaque fois, ils allument des cierges, touchent et embrassent les icônes et formulent des prières. Les femmes, par exemple, y vont entre elles puis elles y retournent avec leurs enfants, une autre fois avec leurs maris, etc. Certains peuvent ainsi monter au tombeau de sainte Thècle ou se rendre dans l'église des Saints-Serge-et-Bacchus plus de cinq fois dans la nuit.

Au sein des deux monastères, les églises et la grotte de la sainte sont des espaces plus calmes contrairement au reste de l'espace où le mot d'ordre n'est pas à la réserve mais bien plutôt à l'excès sous toutes ces formes. Excès de cris, de pétards, de feux d'artifice, de rires, de danses mais aussi d'alcool car les jeunes hommes (étrangers au village) qui, durant toute la fête, se font un point d'honneur de se saouler, le font aussi dans les monastères. Il s'agit par là de fêter le saint comme il se doit, de l'honorer.

La fête de la croix est donc à la fois un événement public (dans tout le village, dans les monastères et les églises) et une fête privée (dans les maisons des villageois). On s'aperçoit aussi que si les visiteurs et les villageois ne sont pas, comme les *shabâb*, les véritables protagonistes de la fête, ils n'en sont pas moins les acteurs. Cette multitude d'espaces rituels, d'actions et d'acteurs font de la fête de la croix un rituel complexe qui mobilise plusieurs « mondes » différents : celui des *shabâb*, celui de la communauté villageoise de Ma^olûlâ, celui des prélats venus de Damas et qui occupent les monastères toute la nuit, celui des saints et celui des visiteurs étrangers au village.

Un rituel pour la baraka

Dans tout le village, ce ne sont donc qu'allées et venues entre les maisons, les rues et la place centrale du village, les églises et les monastères. Les pèlerins se rencontrent entre eux, dansent, chantent et mangent ensemble, ils prient aussi les saints et ils font des vœux. Toute la nuit aussi, les *shabâb* grecs orthodoxes et grecs catholiques enflamment les flancs des montagnes de l'est et de l'ouest. Le village étant en partie construit en amphithéâtre sur les versants de ces deux montagnes, des aménagements ont été prévus pour amortir la chute des pneus et des billots de bois enflammés afin que ces derniers n'incendient pas le village. Des hommes se relaient pour éteindre les projectiles en flamme qui atterrissent trop près des premières maisons du village.

En dépit des éventuelles conséquences des attaques au 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 également encouru toute la nuit par les *shabâb* qui se saoulent au bord des précipices et manipulent de l'essence. L'opération la plus dangereuse est certainement celle qui consiste à pousser les pneus enflammés avec des bâtons vers les ravins profonds de plus d'une centaine de mètres. Les villageois sont effrayés de voir leurs *shabâb* si près des précipices. Les mères et les épouses inquiètes commentent entre elles le nombre de bouteilles d'arak emportés sur les montagnes par leur fils ou leur mari. Mais, en même temps, 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. En réalité, c'est toute la communauté villageoise qui se met ainsi en danger sur les montagnes. Elle pourrait, en effet, perdre ses jeunes qui sont la force vive de Ma^clûlâ.

Il s'agit donc de créer le danger en performant certaines actions rituelles précises ainsi que de « provoquer » et de déjouer par la même occasion la mort éventuelle des *shabâb*. En jouant avec le feu, les *shabâb* bravent la mort, à la fois la leur propre et celle de la communauté villageoise qu'elle entraînerait.

Cela étant, jouer avec le feu et braver la mort consistent aussi en une démonstration de force et de virilité et, en quelque sorte, du pouvoir qu'ont les *shabâb* dans la communauté villageoise. Le rituel est une véritable mise en scène de ces éléments, non pas seulement sur les sommets des falaises, mais aussi au moment des ^c*arada* qui précèdent l'ascension de la montagne. En effet, lorsque les *shabâb* défilent d'église en église, qu'ils se présentent et font face aux prélats de leur Église et qu'ils traversent le village pour rencontrer la ^c*arada* des *shabâb* de l'autre confession, ils sont devenus des guerriers à la fois méconnaissables, incontrôlables et menaçants. Ils s'exhibent, ils dansent et ils sautent sur place sans prendre garde à ceux qui les entourent¹⁷⁰. Eux seuls peuvent, le temps du rituel, adopter une telle attitude. C'est leur

¹⁷⁰ 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

statut de jeunes, de *shabâb*, qui les autorise à de tels excès par ailleurs inconcevables de la part des hommes plus âgés et des femmes dans d'autres circonstances. Ces derniers les applaudissent, les admirent, les femmes les saluent par des youyous et les aspergent de riz, de bonbons et d'eau de rose tout en se tenant néanmoins à distance. En effet, personne ne s'en approche de trop près, il vaut même mieux s'en protéger. Personne ne tente non plus de calmer ou de modérer leur attitude violente et guerrière, tout au contraire on les échauffe comme si on voulait les entraîner au combat.

Le rituel donne donc lieu à une véritable transformation des relations qui président normalement entre les *shabâb* et le reste de la communauté : en effet, alors que le reste du temps, ces derniers se doivent de respecter les anciens et de s'effacer devant eux ainsi que de protéger les femmes, le temps du rituel ils adoptent une attitude arrogante et menaçante.

Les *shabâb* eux-mêmes formulent une exégèse sur cette fête en termes de combat guerrier, de démonstration de force. Une *arada* qu'ils répètent à plusieurs reprises en chantant durant la nuit dit même : « Gare à celui qui devient notre ennemi, nous faisons rouler sa tête comme un billot de bois ». Les *shabâb* parlent donc d'affronter un éventuel ennemi et défient quiconque de vouloir les attaquer sous peine de le tuer.

En effet, le cri de ralliement des *shabâb* : « hé frère » ! (*hé hilo !*), « hé Ottoman ! » (*hé smalo !*), « hé la croix » (*hé slibo*), « hé il fait rouler le billot de bois ! » (*Hé oua dahkal manaqourma !*), évoque clairement, à travers la référence aux Ottomans surgis du passé, d'éventuels ennemis.

En réalité, les Ma^çlûlî aiment évoquer des légendes qui mettent en scène le courage exceptionnel et la force de leurs aïeux. Ainsi, ils racontent comment ces derniers, lors de féroces combats, affrontèrent à de multiples reprises les envahisseurs ottomans et les défirent. À chaque fois, ces histoires insistent sur le fait que les Ma^çlûlî n'étaient que quelques centaines face à des milliers de soldats ottomans décidés à les massacrer en raison de leur appartenance religieuse. Mais, à chaque fois, les Ma^çlûlî

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*.

inventaient de nouvelles ruses pour réussir malgré leur petit nombre à repousser les envahisseurs. Ces récits – qui sont aussi des manières de mettre en scène la supériorité du christianisme sur l’islam – soulignent donc à la fois les capacités guerrières des Ma^clûli, leur extraordinaire courage et leur capacité à ruser, et l’infériorité des soldats ottomans qui, malgré leur nombre, étaient défaits.

Le jour de la fête de la croix, sur la montagne, dans un certain sens un combat est en train de se jouer – même si ce n’est qu’un dangereux simulacre – et le courage ainsi que la résistance de ces *shabâb* de Ma^clûlâ 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^clûlâ : et donc, en partie, celle de la Syrie. Un nombre important de chants (*arada*) évoque cet élément. Les *shabâb* ne cessent de répéter qu’ils sont chrétiens, que Ma^clûlâ « village de tous les Ma^clûlî » est chrétien. C’est aussi bien ce que soulignent les dizaines de croix géantes 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 :

« Ma^clûlâ le village de tous les Ma^clûlî 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.

La tige de la croix s’est levée au-dessus de tes montagnes Ma^clûlâ

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 la croix et illuminer toute la ville ».

Faire l'ascension de la montagne, démontrer sa force non seulement à tout le village, mais aussi symboliquement à tout le pays, assurer « qu'ici on a la croix », c'est-à-dire, que l'on croit en la croix du Christ, c'est bien aussi signifier et montrer que l'on est chrétien. 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 à l'infini.

En effet, un certain nombre de *arada* parle bien du groupe et de sa forte cohésion :

« Viens on va monter toi et moi, main dans la main, quand il y a de l'amour le diable ne vient pas

Viens nous montons sur le rocher, garçon et fille aident le petit et le vieux du quartier à monter

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 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 ».

Cette fête ne célèbre pas seulement la découverte de la croix en soi mais aussi sa conservation, c'est-à-dire la perpétuation de la chrétienté d'un village véritablement emblématique du christianisme en Syrie, qui s'exprime dans le rituel, par les *shabâb* de Ma^clûlâ. Ces derniers sont fêtés car, tout comme leurs ancêtres, ils croient en la croix, ils lui sont restés fidèles malgré les siècles et les invasions étrangères et musulmanes. C'est donc bien la force vive chrétienne de Syrie qui est ainsi adorée tout le long de cette nuit et les parents qui accompagnent et portent leurs enfants sur la montagne brandissent leur descendance chrétienne aux yeux de tous et affirment le renouvellement générationnel de la communauté chrétienne du pays.

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. Ils parlent de la réalité à la fois historique et contemporaine de la Syrie chrétienne que tous doivent célébrer en ce jour : « Maintenant qu'à présent, les chrétiens ne sont plus forcés de lutter pour exister dans leur particularité religieuse et qu'ils ont au contraire l'occasion de montrer à quel point la chrétienté est vivante dans le pays, à quel point elle enrichit le pays, ils ne doivent plus hésiter »¹⁷¹. Les prélats des deux Églises ne s'expriment véritablement que lors de la prononciation de leurs discours à l'intérieur des églises au moment de la messe de 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 aussi l'autorité ecclésiastique représentée pour la fête de la croix par les prélats et, notamment, les évêques venus de Damas. En effet, on a vu plus haut que devant l'église, les *shabâb* défient véritablement les prélats. Les uns et les autres se font face. Les premiers sont forts de leur capacité de groupe, de leurs armes, de leur virilité, de leur jeunesse et ainsi vêtus de treillis et vestes militaires. Ils font penser aux membres d'une armée (en l'occurrence l'armée du Christ) tandis que les seconds, munis de leurs attributs ecclésiaux et épiscopaux, vêtus de leurs soutanes paraissent bien faibles. Certes, ils représentent l'autorité ecclésiastique sur tout le groupe et ils détiennent, en ce sens, le pouvoir politique, il n'en reste pas moins qu'ils sont, à ce moment-là, comme le reste de la communauté, sous le joug de la menace des *shabâb*. Soudain, leur pouvoir politique ne fait pas le poids face au pouvoir guerrier des *shabâb*. Ils ne peuvent 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, ce sont les *shabâb* qui sont les officiants du rituel et les prélats se placent désormais derrière eux. Dans le cortège, ils occupent la deuxième position et ils doivent ainsi se plier au rythme des *shabâb* qui ne cessent de faire des pauses dans leur avancée pour danser, chanter et boire. Les évêques n'ont plus qu'à subir la loi des *shabâb*, à la fois acteurs, officiants et instruments du rituel.

¹⁷¹ Extrait du discours de l'évêque grec catholique de Damas prononcé en septembre 2004 au moment de la fête de la croix.

Cette passation forcée du rôle d'officiant des prélats aux *shabâb* marque aussi le passage d'un mode de religiosité du rituel à un autre : les prélats, représentants de l'autorité et du pouvoir politique, définissent intrinsèquement une religiosité mondaine tandis que les *shabâb*, véritables guerriers, incontrôlables, se situent du côté d'une autre religiosité, une 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'extra-mondanité des religieux dans les monastères. Ils n'appartiennent ni à l'un ni à l'autre monde. Ils font plutôt le lien entre l'un et l'autre monde. En effet, on verra dans l'analyse des fêtes de saints auxquels sont dédiés les monastères que les communautés monastiques, pour le temps de la fête, confient les saints aux jeunes gens. Ce sont eux qui ont la charge de faire défiler les icônes dans le village, et par cette manipulation rituelle des icônes de faire jaillir la *baraka* des saints en dehors des monastères. Cette religiosité différente des *shabâb* donne à toute la communauté une réalité différente de celle qui est exprimée par les prélats. Les *shabâb* rendent ainsi manifeste que la communauté n'est pas seulement représentée par l'Église.

Ce passage d'un monde religieux à l'autre effectué par les *shabâb* est mis en scène le lendemain, lors d'une nouvelle phase du rituel, de façon un peu différente.

À l'aube, tandis que les villageois boivent le café du matin sur les terrasses et les balcons des maisons, les *shabâb* redescendent enfin des montagnes et annoncent une nouvelle phase du rituel. Tous les regardent et les écoutent. Encore armés de leurs bâtons et de leurs haches, le visage couvert du noir des fumées dégagées par les feux, les *shabâb* fanfaronnent et chantent de nouvelles *'arada*, qui cette fois sont adressées à leurs mères et à leurs épouses. Ils leur demandent de faire chauffer la salle de bain et l'eau pour pouvoir prendre leur bain. Les voyant, les villageois s'interpellent de balcons en terrasses pour informer les uns et les autres de leur retour.

Ainsi, ces derniers continuent d'imposer au reste de la communauté leur ordre en réveillant le village. Alors que les *shabâb* rejoignent leur maison respective afin de se baigner et de manger les plats préparés la veille par les femmes et dont elles leur ont réservé une part, 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 qui sont 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. L'évêque reviendra cependant au village quelques jours plus tard pour célébrer la messe le jour de la fête de sainte Thècle (le 27 septembre). L'évêque grec catholique fera de même pour la fête des saints Serge et Bacchus (le 7 octobre).

Après la messe, une collecte d'argent a lieu dans tout le village. Celle-ci est là encore organisée par confessions et est prise en charge par les *shabâb* qui forment les mêmes *arada* que la veille. Ainsi, respectivement munis de nouvelles bouteilles d'arak ainsi que du drapeau syrien et de l'étendard de leur Église confessionnelle, les deux cortèges de *shabâb* attendent devant l'église du couvent féminin 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 et les Grecs catholiques font de même avec les maisons de leur confession. Les *shabâb* marquent une pause devant chacune des maisons. Tous les membres de cette dernière sont sur le pas de la porte ou aux fenêtres. En première position, se tient toujours un homme d'âge mûr, responsable de la famille. Ce dernier donne de l'argent et souvent une ou plusieurs bouteilles d'arak aux *shabâb*. Très souvent parmi ces derniers se trouve l'un de ses fils ou de ses neveux. Les *shabâb*, tout en hurlant, brandissent le don offert par la maison et entonnent en chœur une *arada* de bénédiction pour les membres de la maison en question.

Il s'agit des mêmes louanges que celles de la veille devant l'église de leur confession respective, prononcées au moment où les *shabâb* faisaient face aux évêques et autres religieux qui se tenaient sur le perron de l'église. Mais, cette fois, le nom du chef de famille est mentionné à la place de celui de l'évêque.

Wa hâdâ râîa raîs balâd-na Bashar al-Asad,

Wa râîa Abû X

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 par les youyous des femmes, les applaudissements, des lancées de bonbons, de pétales de fleurs et d'eau de rose.

Le tour de collecte et de bénédiction des Grecs orthodoxes est plus court. Il y a, on l'a dit, moins de Grecs orthodoxes que de Grecs catholiques dans le village depuis le passage à l'uniatisme de l'évêque de la région au XVIIe siècle. Ainsi une fois leur tournée terminée, beaucoup de *shabâb* grecs orthodoxes viennent se joindre à la procession des Grecs catholiques¹⁷². 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 amenés 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.

L'argent ainsi récolté est destiné aux deux monastères. Les *shabâb*, quant à eux, gardent les bouteilles d'arak offertes pour les boire lors des deux prochaines fêtes des monastères. L'argent récolté sert notamment aux dépenses des monastères pour l'organisation de ces fêtes. Les *‘arada* de *shabâb* récoltent, selon leur propre avis, une somme très importante. En effet, chacune des maisons du village est pleine de tous ses membres revenus au village pour l'occasion et chacun donne au moins dix dollars, souvent beaucoup plus. À cette somme, il faut également rajouter les nombreux billets qui ont été glissés dans les urnes des églises et des monastères pendant toute la nuit et toute la journée du lendemain.

À ce moment du rituel, ce sont donc les *shabâb* qui, une fois encore, officient et en récoltant de l'argent pour les monastères font le lien entre la communauté villageoise et les monastères. Et ce sont bien eux qui, en réalité, font émerger et distribuent la *baraka* à leurs habitants en prononçant ces paroles :

Wa hâdâ râîa raîs balâd-na Bashar al-Asad,

Wa râîa Abû X

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)¹⁷³.

¹⁷² On a également vu plus haut que la veille des Grecs catholiques se mêlent à la *‘arada* des Grecs orthodoxes. Les unes et les autres ne sont finalement pas strictement confessionnelles.

¹⁷³ À chaque fois, on remarque qu'allégeance est faite au pouvoir politique. Ce n'est qu'après avoir prononcé une première acclamation pour le président syrien que la bénédiction est apportée au chef de la maison.

Par là aussi, ils sacralisent l'espace villageois. La *baraka* apportée aux habitants (et les villageois en parlent bien en ces termes) n'est pas clairement défini comme étant celle d'un saint en particulier. Bien qu'ensuite les dons des habitants récoltés par les *arada* des *shabâb* soient portés aux monastères grecs catholique et orthodoxe, il n'est jamais dit que la *baraka* de sainte Thècle à qui est dédiée le monastère grec orthodoxe est transmise par les *shabâb* dans les maisons grecs orthodoxes du village ou que la *baraka* des saints Serge et Bacchus auxquels est dédié le monastère grec catholique et transmise par les *shabâb* grecs catholiques dans les maisons de cette confession. De plus, il est difficile d'identifier clairement les foyers grecs orthodoxes et grecs catholiques tant les mariages mixtes sont fréquents et multiples au sein d'une même maison. Sans compter que, de nos jours, les cortèges des *shabâb* ne sont pas réellement mono-confessionnels. Ainsi, les cortèges suivent un trajet confessionnel « traditionnel » qui, dans la réalité, ne correspond plus tout à fait à une division nette de la communauté villageoise entre Grecs orthodoxes et Grecs catholiques.

Au regard des différentes étapes rituelles de la fête, du rôle central que tiennent les *shabâb* dans chacune d'entre elles, mais aussi de ce que l'on peut observer, comme nous allons le voir, du rôle des *shabâb* dans toutes les fêtes de saints des monastères, il est possible de dire que le 14 septembre, à Ma^çlûlâ, la *baraka* qui est transmise de maison en maison et qu'aucun villageois ne souhaite manquer, est bien amenée par les *shabâb*. Par leurs actions rituelles dans le village en se déplaçant d'église en église, en prenant la flamme donnée par l'évêque, en restant toute la nuit sur les montagnes et, maintenant, en passant de maison en maison tout en clamant des formules de bénédiction, les *shabâb* font en quelque sorte jaillir la *baraka* sur tout le village et ses occupants ainsi que sur les visiteurs étrangers.

Ces derniers – après avoir affronté le feu et menacé le village de destruction par leur attitude guerrière – sont maintenant capables de transmettre la *baraka* à tout le village et toute la communauté de Ma^çlûlâ. Les *arada* des *shabâb* ne sont plus menaçantes mais sacralisent, au contraire, l'espace du village et, par conséquent, 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 et les monastères. En réalité, dans cette fête les *shabâb* se constituent en quelque sorte en une armée du Christ ou de la croix et permettent trois types de relations de se faire : celles entre le monde des prélats et le reste de la communauté, entre le monde de l'extra-

mondanité des monastères et 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. Tout se passe donc comme s'il avait fallu que dans un premier temps ils bravent la mort pour ensuite permettre à la *baraka* de se manifester.

Après cette étape, la fête se termine enfin. Quelques pétards sont encore tirés tandis que, épuisés, les *shabâb* se retrouvent une dernière fois sur la place centrale du village pour danser la *dabka* et boire. Les *‘arada* se reformeront une dizaine de jours plus tard pour la fête du couvent de sainte Thècle et une dernière fois le 7 octobre pour la fête des saints Serge et Bacchus.

2. Shabâb et sainteté

L'importance des *shabâb* dans les fêtes n'est pas propre à la fête de la croix. En réalité, dans toutes les fêtes de saints auxquels sont dédiés les monastères, les jeunes hommes ont un rôle décisif en matière de transmission de la *baraka*. Ils se forment en *‘arada* - cette fois il n'est plus question de confession – et mènent un cortège de plusieurs centaines de personnes dans les rues du village le plus proche du monastère dont le saint patron est en train d'être fêté. Ils tiennent l'icône du saint et la présentent à la foule. Très souvent, les religieux ne sont même pas avec eux, ils attendent dans le monastère que la *‘arada* des *shabâb* arrive. Ces derniers peuvent ainsi faire se prolonger le temps de la *‘arada* la journée entière en passant dans toutes les rues du village et en s'arrêtant régulièrement pour danser la *dabka*, pour chanter et pour boire de l'arak. À ce moment-là, les religieux n'ont aucun pouvoir sur eux. Ainsi, alors que le Liban subissait en juillet 2006 les bombardements d'Israël, l'évêque grec orthodoxe de Damas avait demandé aux *shabâb* de Saydnâyâ de ne pas faire de *‘arada* pour la fête du monastère grec orthodoxe de Saint-Élie (le 21 juillet) par solidarité avec les Libanais qui eux-mêmes ne pouvaient fêter le saint librement. Loin d'être compréhensifs et de se montrer obéissants face à l'autorité ecclésiastique, les *shabâb* se révoltèrent violemment contre la décision de l'évêque. Ils lui firent savoir qu'ils feraient malgré tout la *‘arada* dans le village.

À la fin de la messe célébrée par l'évêque, les *shabâb* attendaient donc sur le seuil de l'église que leur soit remise l'icône du saint. En dernière instance, face à la pression de la foule et des *shabâb*, l'évêque n'eut finalement d'autre choix que de céder : il leur donna l'icône et bénit les *shabâb* avant que ces derniers ne partent défiler dans le village.

Ici aussi, comme on l'a vu plus haut au sujet de la fête de la croix, les *shabâb* sont véritablement incontrôlables et insoumis. L'évêque – pourtant représentant de l'autorité patriarcale – ne peut leur interdire de jouer leur rôle dans la fête.

Les *shabâb* de S)aydnâyâ trouvaient tout à fait illégitime l'intervention de l'évêque. Selon eux, ce dernier ne pouvait décider pour eux d'interdire la *‘arada*. Lors de cet épisode de juillet 2006, les *shabâb* ont affronté le pouvoir ecclésiastique représenté par l'évêque, revendiquant leur rôle d'officiant qui consiste à porter en *‘arada* l'icône du saint afin de le célébrer.

En effet, pour tous, les *shabâb*, les hommes d'âge mûr et les femmes, la fête du saint ne peut pas simplement consister en une messe célébrée par l'évêque dans l'église du monastère. L'icône du saint sorti du monastère doit traverser le village portée par les *shabâb* formés en *‘arada*. Les villageois et les étrangers suivent l'icône et les jeunes hommes, les applaudissent, leur lancent des bonbons, du riz et leur offrent à boire de l'arak.

La baraka des shabâb

Dans les *‘arada*, le saint et les jeunes sont associés dans un même groupe, ces derniers, en transportant les icônes et en les manipulant rituellement, établissent un rapport étroit avec le premier. Ainsi, lorsque les villageois lancent des bonbons, du riz et de l'eau de rose sur l'icône du saint, c'est aussi sur les jeunes qu'ils les lancent. Lorsque les *‘arada* rejoignent enfin le cœur du monastère dont le saint patron est fêté afin d'y redéposer l'icône, les religieux font de même avec l'eau bénite.

Dans certaines fêtes, les *shabâb* mettent en scène l'histoire du saint. C'est ce qui se passe lors de la fête de saint Georges dans le monastère grec orthodoxe qui lui est dédié à S)aydnâyâ. Le 6 mai (pour le calendrier orthodoxe, le 23 avril pour les Catholiques), la fête débute par un long office religieux célébré dans l'église du

monastère par l'évêque grec orthodoxe de Damas et les moines du lieu de culte. Dans l'assistance, nombreuse, on retrouve quelques nonnes du couvent grec orthodoxe de la Vierge situé dans le même village ainsi que quelques nonnes du monastère de Sainte-Thècle et plusieurs centaines de dévots – villageois et étrangers à S)aydnâyâ.

En réalité, avant de rejoindre l'église où se déroule la messe, les visiteurs – laïcs et religieux – commencent par se rendre dans la grotte (*al-shaghûla*) où saint Georges serait apparu à des paysans il y a quelques centaines d'années¹⁷⁴. Là, les visiteurs allument quelques cierges et forment des prières. Ce n'est qu'après cela qu'ils se rendent dans l'église. À la fin de la célébration, les dévots sortent de l'église mais ne quittent pas le monastère. Dans la cour principale de ce dernier, attend une foule plus immense encore. Tout le monde se presse pour trouver une place de laquelle il soit possible d'assister au spectacle que les *shabâb* du village vont donner une trentaine de minutes plus tard.

Au centre de la cour se tient une jeune fille déguisée en princesse au côté d'un jeune homme déguisé en roi et qui joue le rôle de son père. Devant eux, se tient le dragon, joué par plusieurs jeunes hommes du village, que s'apprête à « terrasser » un jeune homme, quant à lui déguisé en saint Georges et monté sur un cheval blanc¹⁷⁵.

¹⁷⁴ Les récits locaux ne sont pas très précis à ce sujet.

¹⁷⁵ Selon la légende, saint Georges, officier de l'armée romaine, libéra une ville entière du joug d'un terrible dragon. Ce dernier exigeait chaque jour des jeunes gens pour satisfaire son appétit et le moment était venu pour la fille du roi d'être sacrifiée à son tour. Au terme d'un combat acharné contre le dragon, le Saint parvint à le terrasser et à sauver ainsi la princesse. Il devait mourir plus tard en martyr, décapité après avoir survécu aux persécutions de l'empereur Dioclétien et à de longs supplices. Son culte est désormais très répandu au Proche-Orient.



Figure 35 : Monastère grec orthodoxe de Saint-Georges à Saydnâyâ, jour de la fête du saint (le matin). Un jeune homme joue le rôle de saint Georges, au premier plan la fanfare des scouts grecs orthodoxes du village joue tandis que la foule est autour et regarde le spectacle (A. Poujeau 6 mai 2004).

Une fois cette scène terminée, les *shabâb* du village se saisissent de l'icône du saint que leur tendent, sur le seuil de l'église, les prélats de l'Église grecque orthodoxe. Ils portent ensuite cette grande icône de saint Georges en *arada* à travers toutes les rues de Saydnâyâ. Le cortège des *shabâb* est suivi par le reste de la foule. Toute la fête se déplace ainsi avec les *shabâb*. Seuls les moines du monastère restent sur place. En effet, la foule, quant à elle, suit les *arada* ou bien va les attendre dans le monastère de la Vierge, un peu plus loin dans le village. C'est, en effet, le point d'arrivée de la *arada* des *shabâb* et, avec eux, de l'icône de saint Georges.

Ainsi, pendant environ cinq heures, les *shabâb* vont défiler en *arada* dans la majeure partie du village en faisant, de temps à autres, des pauses. Les villageois, aux fenêtres de leurs maisons, leur lancent bonbons, riz et eau de rose.

À la fin de la journée, ils arrivent enfin au couvent de la Vierge où désormais une immense foule les attend amassée un peu partout sur les terrasses et les balcons du lieu de culte. Dans la cour principale, devant l'église du monastère, ils chantent leurs dernières *arada* tout en brandissant l'immense icône de saint Georges qu'ils viennent de porter à tour de rôle dans tout le village. Avec les autres nonnes, la supérieure du couvent les regarde tout en les encourageant de ses applaudissements. Enfin, cette

dernière leur lance de l'eau bénite puis la foule se met à danser la *dabka* dans la cour centrale du monastère.



Figure 36 : Monastère grec orthodoxe de la Vierge à S'aydnâyâ lors de la fête de saint Georges (en fin d'après-midi). Les *shabâb* portent l'icône devant l'église du monastère, ils sont entourés de la fanfare des scouts, la foule se presse pour les regarder (A. Poujeau, 6 mai 2004).



Figure 37 : La supérieure du couvent jette de l'eau de rose sur le groupe des *shabâb* (A. Poujeau 6 mai 2004).



Figure 38 : Les jeunes hommes dansent la *dabka* dans la cour du monastère (A. Poujeau 6 mai 2004).

L'icône est ensuite ramenée au monastère de Saint-Georges pendant que les *shabâb* continueront de s'enivrer bruyamment tout le reste de la nuit dans les rues du village.

On voit donc que pendant les fêtes des saints, s'établissent entre ces derniers et les jeunes des rapports étroits. Les *shabâb* doivent prendre en charge le saint et « l'enlèvent » en quelque sorte au monastère. En effet, une fois que les jeunes ont quitté le monastère de Saint-Georges avec l'icône, les pèlerins ne se rendent plus dans la grotte de l'apparition du saint située dans le monastère mais, soit choisissent de suivre les *shabâb* pour tout l'après-midi ou quelques heures, soit vont directement les attendre au couvent de S)aydnâyâ. Pendant le temps des *arada* des jeunes, le monastère de Saint-Georges est comme dépossédé de sa *baraka* puisque les visiteurs n'y viennent plus pour la recueillir. Les visites à la grotte se font pendant la liturgie, alors que l'icône du saint et que les *shabâb* sont encore dans le lieu de culte.

La *baraka* du saint est donc pour un temps avec les *shabâb* et non plus dans la grotte où ce dernier serait apparu. Les *shabâb* et le saint ne forment plus qu'un corps et il s'agit pour tous de célébrer ce corps sans qu'il n'y ait plus de distinction entre les *shabâb* et le saint. C'est véritablement l'association du saint, des jeunes en *arada* et chantant des *arada* ainsi que de la procession dans le village qui produit l'effet rituel et permet à la *baraka* du saint de rejaillir sur toute la communauté.

Lors de la fête de saint Élie, dans un monastère grec catholique qui lui est dédié près du village de Rableh, à seulement quelques kilomètres de la frontière libanaise, a lieu un événement rituel du même type, significatif du statut des *shabâb* dans la transmission de la *baraka* du saint.

Ce monastère grec catholique dédié à saint Élie a été construit récemment (une dizaine d'années) autour d'un *mazar* (lieu de visite) quant à lui beaucoup plus ancien, où sont disposées plusieurs icônes du saint vénéré. L'histoire locale raconte que c'est ici, et non pas sur le mont Carmel en Israël comme le rapportent les écrits bibliques (Livre des Rois 1R 17-19.21-2R2), que le prophète Élie, 900 ans av. J.C., aurait vaincu les adorateurs du Dieu Baal et ainsi marqué la puissance de Dieu.

La fête de saint Élie comporte elle aussi plusieurs étapes. D'abord, l'évêque grec catholique de la région de Homs accompagné des *shabâb* de Rableh ainsi que de

l'orchestre des scouts grecs catholiques du village se rend du village, jusqu'au monastère. L'icône du saint ainsi que la bannière du patriarcat grec catholique d'Antioche et le drapeau syrien sont aussi portés par des *shabâb*. Au monastère, une foule immense les attend et les regarde arriver. Tout le monde souhaite s'approcher de l'évêque, les femmes font des youyous et lui chantent des louanges¹⁷⁶. Celui-ci se rend directement dans le *mazar* afin de prier quelques minutes. Ensuite a lieu une grande célébration en plein air¹⁷⁷. Enfin, les *shabâb* s'emparent de l'icône du saint et font trois fois le tour du *mazar* en *arada* sur un chemin spécialement goudronné à cet effet. Celui-ci est suffisamment large pour qu'une immense foule puisse cheminer derrière eux sans se gêner. Les *shabâb* sont suivis de l'orchestre des scouts puis des visiteurs. C'est à ce moment-là que les femmes ayant des enfants malades interviennent. Elles se placent en première position derrière les *shabâb* et suivent les *arada* en traînant ou en portant leurs enfants malades, parfois handicapés. Elles passent ainsi plus de temps derrière les *shabâb* qui portent l'icône que dans le *mazar* qui est pourtant le lieu d'apparition du saint où par ailleurs les fidèles prient, dorment parfois toute la nuit et baptisent leurs enfants¹⁷⁸.

¹⁷⁶ Ce genre de manifestation est d'ordinaire assez rare. En réalité, l'année où j'ai assisté à cette fête dans ce monastère, l'évêque grec catholique venait juste d'être nommé pour cette région. On peut ainsi supposer que c'était là l'occasion pour les femmes de souhaiter la bienvenue à l'évêque (anciennement évêque de Damas) dans la région de Homs. Dans le discours prononcé lors de la célébration, l'évêque a longuement évoqué les circonstances de sa nomination dans la région et s'est déclaré très heureux d'être ici plutôt qu'en Israël où il avait d'abord été nommé. Cependant, je n'avais encore jamais remarqué de comportement si révérencieux pour un évêque de la part d'une foule entière et notamment une telle insistance de la part des femmes pour toucher sa robe. Au contraire, à l'occasion d'autres fêtes, j'avais pu remarquer que l'alcool aidant, les pèlerins étaient assez familiers avec l'évêque et l'embrassaient, se faisant même photographier « en douce » avec lui, en riant. La plupart des autres fêtes de saints auxquels j'ai assisté avaient lieu dans des monastères de la région du Qalamûn à moins de cent kilomètres de Damas. La foule présente était donc à chaque fois largement citadine et habituée à voir les évêques et les divers patriarches qui résident à Damas dans le quartier de Bâb Tûmâ. Leur attitude était ainsi moins déférente à leur égard. Au monastère Saint-Elie de Rableh, la population est plus largement d'origine rurale. La plupart des pèlerins venaient du Wadi al-nassara et des villages chrétiens situés à une soixantaine de kilomètres à l'est de la ville de Hama. C'est une région très rurale de la Syrie. Les femmes, même jeunes, portent encore l'habit traditionnel de cette région et sont coiffées de couronnes de pièces d'or sous leur voile blanc, la grosseur des pièces et la lourdeur de la coiffe dépendent des moyens financiers de leur mari. Selon la richesse et l'importance de leur dot, elles portent aussi des bracelets en or qui peuvent leur remonter jusqu'aux coudes.

¹⁷⁷ Le monastère n'a pas d'église suffisamment grande pour accueillir la foule.

¹⁷⁸ Beaucoup d'enfants sont mis sous la protection du saint et en échange d'une grâce, ils sont baptisés dans le *mazar* dans la semaine qui suit la fête du saint. Pour la cérémonie, chaque famille amène avec elle le prêtre grec catholique de son village ; il n'y a en effet pas encore de communauté religieuse au monastère et donc de clerc capable de célébrer les baptêmes.



Figure 39 : Une famille passe quelques heures assise dans la *mazar* de Saint-Élie (A. Poujeau, juillet 2006).



Figure 40 : Dans le *mazar*, une femme allume des cierges et fait une prière avant de les planter dans le sable. Elle allume des cierges pour sa famille et aussi, comme elle me le confia, pour Bashar -al Assad (A. Poujeau, juillet 2006).



Figure 41 : Dehors dans la cour du monastère, les familles s'installent pour passer la nuit. Les hommes et les femmes dansent la dabka, les plus âgés les encouragent en frappant des mains (A. Poujeau, juillet 2006).

Au moment du rituel, les *shabâb* sont loués et admirés et portant l'icône du saint parmi la communauté, ils permettent à la *baraka* du saint de jaillir sur celle-ci.

Dédoublement symbolique de la figure des shabâb

Revenons maintenant sur un événement majeur du rituel observé à Ma^clûlâ que nous n'avons fait qu'évoquer pour le moment. Il s'agit du dédoublement de la figure des jeunes. Ces derniers sont réellement présents en haut de la montagne mais sont aussi virtuellement présents sur l'écran de cinéma placé sur la place du village. Se représenter ainsi soi-même et, en quelque sorte, s'admirer en train de faire une action rituelle ne paraît pas banal. Pourtant le dédoublement de la figure à célébrer est en réalité fréquent lors des différents rituels.

Lors des funérailles d'un jeune homme ou d'une jeune fille, sont montrés à la foule à la fois le cercueil où repose le défunt et son portrait de grande taille orné de fleurs au-dessus de ce cercueil. Lors de la fête de saint Georges à S)aydnâyâ, on a vu que 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*.

Ainsi, en plus du saint – joué par un jeune – du défunt ou des *shabâb*, leur « effigie » est montrée au moyen de l'icône dans le premier cas, du portrait du défunt dans le deuxième et de l'image filmée des *shabâb* sur la toile de cinéma dans le dernier.

Cette effigie est en réalité un élément majeur dans toutes les fêtes. C'est elle que l'on exhibe, admire, que l'on va baiser dans le cas des icônes ou du portrait du mort. Par le dédoublement qu'elle opère, l'effigie représente et concentre symboliquement tout ce que le groupe tend à exprimer. Ainsi lors de chaque rituel, festif ou mortuaire, deux corps d'une même entité, pour reprendre les termes de Kantorowitz (1958), sont exhibés. L'un est le corps physique : le mort, le jeune jouant le saint, les *shabâb*. 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'un effort rituel, d'une véritable construction symbolique. C'est au moment où est fourni l'effort rituel qui permet de construire le corps symbolique que le corps naturel fait sens pour 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 sorte que le statut de ces derniers soit transcendé de façon à permettre symboliquement un effet pour tous. Ils n'ont plus le statut de simples *shabâb* du village, ils permettent à la *baraka* des saints de jaillir. Cependant, lorsque les *shabâb* deviennent des hommes – responsables de leur groupe de parenté et représentant ce dernier devant le reste de la communauté – leurs relations étroites avec les saints se délitent. Ils n'ont plus le rôle qu'ils avaient auparavant, ils ne portent plus les icônes et ils n'affrontent plus non plus les autorités ecclésiastiques.

En revanche, on va voir dans le chapitre suivant que lorsqu'il arrive que des jeunes hommes décèdent brutalement, leurs relations avec les saints se font encore plus étroites. Le rituel des funérailles des *shabâb* et les lamentations funéraires que les femmes font à cette occasion visent justement précisément à lier définitivement ces derniers aux saints. Par conséquent, 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.

Chapitre VII

Verser les larmes des yeux

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 » à travers les rues du village ou du quartier. Puis le défunt est pris en charge par les femmes. Pendant plusieurs heures, elles se lamentent en se frappant la poitrine, en se griffant le visage et en s'arrachant les cheveux tout en pleurant. 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 évêque donnent une célébration dans l'église avant d'aller avec les hommes accompagner le défunt au cimetière.

Le propos de ce chapitre est de montrer que les funérailles visent à inscrire le jeune mort dans le souvenir de toute la communauté. Il y occupe même une place centrale.

1. Les funérailles de jeunes

Lors de mon enquête ethnographique à Bâb Tûmâ, il m'a été donné d'assister à de multiples funérailles, et en particulier en trois occasions à celles de jeunes : une femme et deux hommes. L'un de ces deux hommes appartenait à la famille de Grecs catholiques chez qui j'avais et j'ai toujours l'habitude de loger (*cf.* introduction). Ma proximité avec cette famille m'a ainsi permis d'assister non seulement aux préparatifs et aux funérailles elles-mêmes, mais également de constater sur un temps relativement long la place centrale accordée à ce jeune défunt dans leur mémoire¹⁷⁹. Ce sont ces funérailles, et en particulier les deux premières séquences rituelles (les plus importantes et les plus longues), que je vais à présent décrire, tout en mobilisant des éléments issus de mes autres observations.

Annoncer la mort d'un jeune

Le *shabb* alors décédé – nous sommes en juillet 2004 – se prénomait Salah) et était âgé de 39 ans¹⁸⁰. Au moment de son décès, il vivait à Los Angeles depuis quatorze ans. Son épouse, avec qui il avait émigré juste après son mariage, était une Syrienne originaire du Wadi al-nassara. Lui-même était originaire par son père de la région du H)awrân (sud Syrie) et par sa mère de la région du Wadi al-nassara. Toute sa famille vivait cependant depuis de nombreuses années à Bâb Tûmâ. Dans le quartier, tout le monde connaissait Salah), sa famille et celle de son épouse. C'est en effet dans cet

¹⁷⁹ Sur le statut particulier qui m'a été accordé sur le terrain suite à ma participation à ce deuil familial, *cf.* Poujeau (2008).

¹⁸⁰ Par souci d'anonymat, les noms ont tous été modifiés.

endroit où Salah) a grandi, a rencontré son épouse et s'est marié, que ses funérailles ont eu lieu.

Aux États-Unis, Salah) avait eu deux enfants et sa femme en attendait un troisième lors de sa mort accidentelle. Durant les quatorze années de son exil, il n'était revenu en Syrie qu'une fois, lors de l'été 2003. Il envisageait de refaire le voyage en 2004 afin de construire une maison dans le village d'origine de son père, dans le H)awrân.

Salah), aîné de trois frères et deux soeurs, mourût sans avoir pu assumer le rôle de chef du groupe familial que tenait son père toujours vivant. En effet, on l'a déjà dit, il ne suffit pas d'être marié et d'avoir une descendance pour passer du statut de jeune homme à celui d'homme aux yeux de tout le groupe social. Il faut aussi négocier les alliances de ses enfants, des membres de son lignage ou de son village, hériter ou acheter des terres dans son village et enfin acquérir des biens dans un quartier chrétien de la capitale.

Les premiers à avoir appris, par téléphone, la nouvelle de la mort de Salah) furent l'époux de sa tante paternelle, Abû Firaz, et son oncle maternel, Abû Elias. Salah) était mort assassiné par balle dans sa boutique dont il était propriétaire. Le meurtrier lui avait volé sa caisse et l'avait abattu lorsqu'il s'était aperçu que celui-ci avait prévenu la police par un système d'alarme. Après avoir passé une nuit blanche à se demander comment ils allaient l'annoncer à son père et à sa mère, Abû Firaz et Abû Elias se rendirent au domicile d'Abû Salah) avec un médecin et deux prêtres du patriarcat grec catholique (la confession d'appartenance de Salah)) afin d'apporter la triste nouvelle.

Le médecin qui accompagnait l'oncle maternel et l'époux de la tante paternelle de Salah) administra rapidement des calmants à la mère effondrée par la nouvelle. Les deux religieux étaient aussi là pour apporter aux parents du défunt un soutien spirituel.

Alors que les funérailles ont d'ordinaire lieu environ deux jours après le décès, celles de Salah) ne purent avoir lieu que dix jours après. Pour les besoins de l'enquête policière, le corps était en effet retenu aux États-Unis. Pendant tout ce temps, les femmes et les hommes de la famille se rendaient chez Abû Salah) pour présenter leurs condoléances. Lors de ces courtes visites, seule la mère du défunt se lamentait, les autres femmes se contentaient de pleurer sans bruit et tentaient de la consoler en la

prenant dans leurs bras et en la caressant. Les hommes se tenaient dans une autre pièce auprès du père, lui aussi en larmes. Ni café, ni verre d'eau n'étaient servis aux visiteurs. En effet, durant ces moments pénibles, les repas ne sont plus préparés à la maison. Les femmes de la famille et les voisines se relaient pour apporter des plats cuisinés chez les parents du défunt. Certaines leur envoient même des sacs de sucre ou de riz.

Hormis les visiteurs issus de la famille proche, les autres ne restent jamais plus d'une heure. Durant ces jours où la famille attendait le rapatriement du corps de Salah), ces visiteurs revenaient cependant chaque jour et répétaient à chaque fois les mêmes formules de condoléances.

En général, ces visites et leurs préparations occupent beaucoup de temps dans toutes les familles du groupe de parenté et chez les voisins. Les femmes se téléphonent entre elles pour savoir si elles-mêmes, leurs maris ou leurs enfants ont rendu visite aux endeuillés et qui ils y ont rencontré.

La mort d'un jeune, quant à elle, constitue l'événement central autour duquel sont organisées les journées des membres de la famille élargie du défunt. La mort du jeune Salah) fut également l'occasion pour la famille de se remémorer les jeunes morts du passé. Ainsi, durant ces jours, tous ont beaucoup parlé des trois frères de Hala, cousine du défunt, morts en l'espace de onze mois, il y a environ vingt ans. On soulignait que, comme Salah, ils étaient jeunes et « bons »). Hala elle-même en parlait beaucoup et insistait sur la beauté des funérailles de ses trois frères.

Il est intéressant de noter que ces trois *shabâb* non mariés, dont la mère est décédée, sont évoqués par le biais de leur lien de parenté avec une femme : leur unique sœur et non pas avec leur frère cadet, un autre homme de la famille tout aussi proche. Nous verrons qu'en réalité, ce sont les femmes qui sont chargées de maintenir la mémoire des jeunes morts. L'évocation de ces derniers se fait donc toujours en lien avec une femme de la famille : leur mère, leur sœur ou leur épouse.

Dans la maison dans laquelle je vivais moi-même, la plus vieille femme présente, mère d'Abû Firaz, également belle-mère d'Abû Elias, pleurait beaucoup, se frappant la poitrine et demandant à qui voulait l'entendre pourquoi elle vivait encore elle-même à plus de 86 ans alors que Salah) était mort à 39 ans. Une de ses filles m'affirma qu'elle ne pleurerait pas ainsi s'il s'était agi de la mort d'une fille et qu'elle

ne voudrait sûrement pas échanger sa vie contre celle d'une fille. Mais là, il s'agissait d'un « *shabb* » : « C'est vraiment différent, c'est *haram* [ici, « malheureux »]. »

Toutes les discussions des hommes et des femmes étaient donc centrées sur la mort de Salah). On multipliait les commentaires et les analyses sur la manière dont il avait été tué, sur l'incapacité de la police américaine à retrouver le meurtrier, sur l'identité de ce dernier¹⁸¹. Néanmoins, les conversations insistaient plus encore sur la jeunesse et la beauté du défunt, évoquées avec force détails et emphase. Les hommes comme les femmes ne tarissaient pas d'éloges sur ses traits physiques, commentant son portrait imprimé sur les faire-part de deuil que l'on faisait circuler.

Comme il est de coutume lors du décès de quiconque, les portraits avaient été affichés sur les murs du quartier de Bâb Tûmâ, sur les portes du patriarcat grec catholique – son Église d'appartenance – mais aussi sur les murs de deux autres quartiers chrétiens de la ville où vivaient de nombreux membres de sa famille. Dans chaque maison de la famille, un faire-part était précieusement conservé et montré à tout visiteur. Alors qu'ils le regardaient, parents et visiteurs répétaient souvent que le portrait semblait vouloir parler (*baddo yah*)kî). On ne cessait par ailleurs de souligner combien l'homme était beau.

Comme cela se fait également pour signaler à tous qu'un jeune est mort dans le quartier, des rubans blancs avaient été accrochés comme des guirlandes dans les rues de Bâb Tûmâ et en particulier à proximité du domicile des parents.

Prendre en charge les jeunes défunts

Au bout de quelques jours, on apprit enfin que le corps avait quitté les États-Unis. Dès cet instant, la tristesse générale qui régnait dans toutes les maisons de la famille fit place à une atmosphère où se mêlaient impatience, angoisse et excitation. L'arrivée du corps était imminente et la tension était palpable. Le jeune défunt allait être célébré par tout son groupe, sa jeunesse louée et exposée une dernière fois par les autres jeunes hommes, les femmes et les anciens. Tout comme elles l'auraient fait si

¹⁸¹ Après les funérailles les causes de la mort de Salah) n'ont en revanche plus jamais été évoquées par la famille proche ou éloignée. On ne parla plus non plus de rechercher le meurtrier ou de réclamer justice. Lors des funérailles, l'un des quatre poètes convoqués afin de faire l'éloge du défunt, exprimant ainsi devant le groupe entier la volonté explicite des proches de ne plus parler des circonstances de la mort, demanda même à ce que plus personne ne prononce le mot « Amérique » devant la famille.

elles se préparaient à se rendre à une fête, les femmes ne cessaient de se répéter mutuellement que les funérailles seraient d'une grande beauté¹⁸².

En réalité, malgré ses quatorze années de mariage, Salah) était alors désigné comme un « jeune marié » (*arîs jdîd*) – « notre marié » (*arîs-nâ*) disaient les femmes – et l'on parlait de ses funérailles comme d'un deuxième mariage¹⁸³. On parlait aussi, comme il est d'usage, des poètes engagés par les hommes pour louer le défunt. On commentait le choix de ces derniers, on évaluait leur éloquence, soulignant qu'ils savaient « bien parler », etc. En règle générale, il s'agit pour les endeuillés de « bien faire les choses », de faire honneur au défunt. La joie doit alors être exprimée car il s'agit d'offrir une belle fête au défunt et à la famille¹⁸⁴.

Ainsi, malgré la nature dramatique de la mort de Salah) que chacun s'efforçait de mettre en exergue, les membres de la famille présentaient ses funérailles comme un événement ultime à célébrer afin de faire honneur à Salah) et à ses proches parents et, nous le verrons, ainsi de mieux s'en souvenir.

Quand, dans la nuit, le corps arriva enfin à l'aéroport de Damas, les *shabâb* de la famille l'accompagnèrent jusqu'à la morgue de l'hôpital français – le plus proche du quartier de Bâb Tûmâ – où ce dernier passa la nuit¹⁸⁵. La femme de Salah) étant

¹⁸² Nous verrons que 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, engendre au contraire des manifestations d'ordinaire associées à la joie. Mais selon moi, elle doit également être 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 *shabb* 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, en Syrie, des figures fondatrices.

¹⁸³ S'il s'agit d'une femme (jeune), elle est vêtue d'une robe blanche de mariée, elle est maquillée, coiffée et parée de bijoux. On retrouve cela aussi chez les Druzes (Rivoal, 2000). Mais on trouve aussi des traces beaucoup plus anciennes de cette manière de vêtir les jeunes morts. M. Alexiou (1975 : 5) dans son étude des lamentations funéraires dans la tradition grecque note qu'à l'époque antique, les jeunes morts – hommes et femmes – étaient vêtus en mariés pour leurs funérailles et ce même s'ils étaient déjà mariés.

¹⁸⁴ Dans une étude psychologique sur les rituels funéraires d'un petit village maronite du nord de Liban, N. Khoury évoque les coups de feu tirés par les hommes au moment de l'enterrement d'un jeune. En Syrie, il est interdit de porter des armes, donc aucun coup de feu n'est tiré en ville. Quelques salves sont parfois tirées dans les villages plus isolés où il n'y a pas de police. Lors d'un entretien que réalise N. Khoury avec la mère d'un jeune mort, à la question : « Que signifient pour vous les coups de feu à l'occasion d'un enterrement ? » La mère répond : « Les coups de feu signifient la joie, la joie. Tout un chacun est content et soulagé d'avoir réalisé tout ce qu'il souhaitait et il ne regrettera rien. Je ne regrette pas ce que j'ai fait pour le pauvre M. parce que j'ai fait tout ce que je voulais [pouvais]. J'ai dépensé au moins vingt mille livres libanaises [...]. Que sais-je. Il ne faut rien oublier. C'est son mariage. Il est jeune et il est célibataire. C'est son mariage, c'est un jeune célibataire. Y a-t-il un autre mariage ? C'est maintenant son mariage. » (1993 : 279)

¹⁸⁵ Vu la date tardive des funérailles et la chaleur du mois de juillet à Damas, il était nécessaire que le défunt passe la nuit dans une chambre froide, sinon on peut imaginer qu'il aurait été amené au domicile de son père et que les funérailles auraient alors pris pour certains moments une autre forme.

enceinte et ses enfants encore trop jeunes pour voyager seuls, ils ne l'avaient pas accompagné dans ce voyage¹⁸⁶. Le cercueil de Salah) arriva seul à Damas. La nouvelle fut rapidement communiquée par téléphone à la famille, aux voisins et jusqu'au village d'origine du père du défunt, dans le H)awrân. Tout le monde était donc attendu le lendemain à 9h00, sur la place Bâb Tûmâ qui marque l'entrée du quartier, à la limite de la nouvelle et de la vieille ville de Damas. C'est là que commença le rituel des funérailles de Salah) à proprement parler.

À l'heure dite, environ trois cents femmes de la famille, du quartier et du village d'origine d'Abû Salah), se tiennent groupées sur un côté de la place Bâb Tûmâ. Elles sont entièrement habillées de noir et volontairement mal coiffées. De l'autre côté de la place, se tient le groupe tout aussi important des hommes avec, en première position, le père de Salah) soutenu par les hommes âgés (*kbâr*) de la famille. Certains ne se sont pas rasés la barbe en signe de deuil. La fanfare des scouts du patriarcat grec catholique est également présente¹⁸⁷. Tout le monde attend dans un silence presque total. Seul le bruit sourd des frappings des poings de certaines femmes sur leur sein gauche, à l'endroit du cœur, se fait entendre. Elles gémissent doucement et déplorent la tristesse dont sont désormais emplis leurs foyers.

Soudain, des jeunes gens apparaissent de l'autre côté de la place, à cette heure où la circulation est très dense. Ils sont environ une dizaine et ils marchent alignés, d'un air grave et d'un pas décidé. Ils fraient le chemin aux voitures qui escortent le corbillard depuis l'hôpital français jusqu'à l'entrée du quartier. À présent, le « mariage » peut commencer.

Dès l'apparition du cortège, les femmes commencent à pousser de grands cris stridents et à lancer les « youyous » (*zaghârid*)¹⁸⁸. Tout en pleurant, d'autres se jettent sur la voiture qui transporte le cercueil. Dès que les jeunes hommes sortent ce dernier

¹⁸⁶ Le fils aîné n'avait que 12 ans à l'époque et il n'existait par ailleurs pas de vol direct des États-Unis jusqu'en Syrie du fait de l'interruption des relations entre ces deux pays depuis le début de la guerre en Irak. Beaucoup de personnes ont pourtant affirmé que ce garçon aurait dû accompagner son père : « À 12 ans, il pouvait le faire. »

¹⁸⁷ Au Proche-Orient, la plupart des adolescents, garçons et filles, appartiennent au groupe de scouts de leur Église. Ils se réunissent de façon hebdomadaire et leurs aînés leur confient nombre d'activités. Leur fanfare est souvent sollicitée pour les fêtes religieuses et spécifiquement, comme c'est le cas ici, pour les funérailles de jeunes.

¹⁸⁸ Rappelons que ces cris constituent d'ordinaire une manifestation typique de joie. C'est une manière de « bénir » (*barakat*).

du corbillard, elles se mettent à le frapper violement de leurs mains en appelant le défunt par son prénom. Les jeunes gens les écartent alors en les priant de se tranquilliser (« doucement, les femmes, doucement... ») avant de prendre en charge la première partie du rituel. Soulevant le cercueil à bout de bras, ils s'installent en tête du cortège. Derrière eux vient le groupe des femmes en tête duquel marchent la mère et les sœurs du défunt¹⁸⁹. Suivent ensuite quelques prêtres puis les hommes d'âge mûr qui soutiennent le père du défunt visiblement éprouvé, en l'aidant à cheminer. Tous se rendent lentement de la place Bâb Tûmâ jusqu'au patriarcat grec catholique. Ils ne rentrent pas dans les ruelles du quartier, mais ils passent par ses deux rues principales, la rue Bâb Tûmâ et la rue Droite, qui l'entourent et le délimitent.

Précédant le cortège, la fanfare des scouts commence à jouer sur un tempo entraînant. 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 (identique à celui du faire-part) 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 », selon leur expression. 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 – descellé à l'hôpital – et secouent le panneau servant à le fermer de part et d'autre de celui-ci avant de l'y reposer.

Il est essentiel de « voir » le mort pendant ses funérailles. Lorsqu'il s'agit d'un jeune défunt, cela est encore plus important, y compris, comme c'est le cas ici, si le corps a été mutilé par un accident et que sa vision est difficilement soutenable. Ainsi, lors des funérailles d'une jeune fille du quartier de Bâb Tûmâ qui s'était suicidée d'un coup de revolver, le corps de cette dernière, alors qu'il était porté par les jeunes hommes, puis qu'il était exposé, au moment des lamentations funéraires, au milieu du groupe des femmes, a été exposé aux yeux des habitants du quartier. Pour dissimuler

¹⁸⁹ Les enfants ne participent pas aux funérailles, à moins que les défunts ne soient leurs propres père ou mère. Les jeunes gens, et en particulier les jeunes femmes, ne doivent pas non plus participer aux funérailles en général, si ce n'est dans le cas de celles des gens de leur génération. Lors des funérailles de personne âgées auxquelles j'ai assisté, j'étais moi-même souvent la plus jeune.

l'impact de la balle et l'importante blessure qu'il avait causée, de nombreuses fleurs blanches avaient été déposées autour de sa tête.

Comme lors des fêtes religieuses, on dit des *shabâb* qui portent le défunt en cortège qu'ils vont en *arada (biruh)û* [ou] *bînzêlû bî arada*). Certains jeunes hommes montent sur les épaules d'autres et se relaient pour chanter à gorge déployée les *arada* qui vont être reprises en chœur par la cinquantaine de jeunes gens du quartier qui composent le cortège. Ces *arada* sont un élément central dans cette phase du cheminement du défunt. Certaines appartiennent à un répertoire figé tandis que d'autres sont improvisées.

En voici quelques exemples :

ع الشيشي ع الشيشي دبلوا وراق ال عريشة
أموا ترضبلوا جهازو واخوتو تنتف الريش
Achichi achichi les feuilles de vignes sont fanées,
Sa mère lui prépare son trousseau et sa sœur enlève la plume [s'arrache les cheveux]¹⁹⁰.

هي يلا شباب يلا هي يلا عري يلا
ما لك يا شميزر خرسان سمعنا الصوت الرنان
ممين قال الفشك غليان عن الفشك قوام قوا
فرد وسكيني وقامة نحنا ولاد النشاب
Allez les jeunes, allez ! Allez les chrétiens, allez !
Pourquoi es-tu muet ? Fais-nous entendre la voix retentissante
Qui a dit que les cartouches sont chères ? Nous avons des cartouches de différentes tailles
Un revolver et un couteau et un homme de grande taille, nous sommes les fils des archers.

طلبي أمو لاقيلو من الشباك زلغي طيلو
طلبي يا مرت عمو طلي وافر جي همو
Maman montre-toi de la fenêtre, fais-lui des youyous
Montre-toi la femme de son oncle et délivre-le de son souci.

جانا الخبر من نص الليل مدي شري خير
دقوا جراس الكنايس وارفعوا البيرق صليب
La nouvelle nous est parvenue à minuit, peut-être bonne, peut-être mauvaise
Sonnez les cloches des églises et brandissez les drapeaux comme des croix.

بخورك ع لي امار جري س دستورك ي ج
Ô saint Georges que tes pouvoirs fassent de Salah) ton encens.

¹⁹⁰ Comme pour les *arada* du chapitre précédent, toutes les traductions de celles-ci ainsi que des lamentations funéraires qui suivent dans le texte sont personnelles.

ما أصعب يوم الخميس علي يفارقنا ال عريس
ما أصعب يوم الجمعة علي يفارقنا هالجمعة
Quelle est difficile la journée du jeudi quand le jeune marié meurt
Quelle est difficile la journée du vendredi pour celui qui nous quitte ce vendredi.

ما أصعب يوم الاثنين علي يفارق الولدين
Quelle est difficile la journée du lundi pour celui qui quitte les parents.

كفل فوا دموع الصبايا لل عريس زلغي طولو
Chargez les filles de verser des larmes et de faire des youyous pour le marié.

ع البن البن ع البن عريس وما عاد غنى
Célébrez ce mariage, célébrez ce mariage, célébrez ce mariage, le marié ne chante plus.

ليش الصبايا عابسة وتياب سودا لابسة
رايح عل المدرسة سبب جوزي أم ال عريس
Pourquoi les filles froncent-elles les sourcils et portent-elles des vêtements noirs ?
Ô la maman du marié, il se peut que Salah) soit en train de partir à l'école.

هوجي يا باب توما هوجي
راحت وردة من حارتنا هي الوردة ال جورية
Lève-toi ô Bab Tûmâ, lève-toi
Une rose de notre quartier est partie, c'est la rose bifère.

يا عين ابكي وسلينا عريس وارد عل المينا
Ô l'œil pleure et amuse-nous, le marié arrive au port.

يا باب توما هزي بيوت عريس بقلب التابوت
Ô Bâb Tûmâ fais trembler tes maisons, un marié est dans le cercueil.

يا عين عل لي يفارق الولدين ابكي و صب الدمع
Ô l'œil pleure et verse des larmes sur celui qui a quitté les parents.

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*, eux aussi l'évoquent donc comme un marié, tout en incitant les femmes à poursuivre leurs youyous et à pleurer. Les *shabâb* parlent du jeune défunt en évoquant ses proches parentes féminines : sa mère, ses sœurs et la femme du frère de son père. Ce sont justement ces femmes-là qui, lors des lamentations funéraires qui vont suivre le défilé des *shabâb*, devront prendre en charge le chœur de toutes les femmes et les entraîner dans leurs mélopées. La mère, les sœurs et la femme

du frère du père devront se lamenter, pleurer, se gifler, se frapper le cœur et s'arracher les cheveux ostensiblement. Elles se placeront alors tout près du corps du jeune défunt et toutes les autres femmes seront tournées vers elles. Ces dernières les regarderont se lamenter et se lamenteront avec elles selon l'intensité que ces proches parentes donneront elles-mêmes à leurs propres lamentations.

Les *shabâb*, dans leurs chants, se réfèrent ainsi à ces épisodes qui vont suivre. Ils évoquent aussi les vêtements noirs que les femmes portent en signe de deuil¹⁹¹, les jours sombres qui suivent la mort du jeune et la tristesse du quartier entier de Bâb Tûmâ.

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, « les fils des archers ». Ils soulignent aussi devant tous les qualités d'un *shabb* : sa force physique. On retrouve bien ici l'idée de l'armée que forment les *shabâb* au moment des fêtes de saints. Ici aussi, ils sont, en quelque sorte, l'armée des chrétiens portant le corps d'un chrétien mort jeune, à l'image du Christ.

À ce moment des funérailles, 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 cela près que dans le cas des cortèges funéraires, les femmes suivent les *shabâb*, et non pas les prélats. On a vu dans le chapitre précédent que les jeunes hommes originaires du village où se déroule la fête du monastère prennent en charge l'étape processionnelle de la fête en formant un groupe compact, aux allures guerrières, dont personne ne peut s'approcher sans encourir un certain danger. Il en est de même dans les funérailles de jeunes. On est ici au cœur du domaine des jeunes hommes, dans lequel la virilité doit s'exprimer fortement aux yeux de tout le groupe social qui va observer le 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 afin de brandir

¹⁹¹ Une mère qui perd un enfant porte des vêtements noirs jusqu'à sa propre mort.

une icône du saint ou un portrait du *shabb* entourée de fleurs blanches au-dessus de la foule et qui clamera haut et fort des refrains que tous les jeunes reprendront en chœur. 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 jetés sur le groupe des jeunes portant l'image de la figure en l'occurrence célébrée).

La comparaison des *arada* funèbres et festives permet de mettre en perspective le statut accordé une dernière fois à Salah) et aux *shabâb* en général par le groupe des jeunes et par le reste de la communauté venue assister aux funérailles. À ce moment précis de la procession, le *shabb* 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 ». En même temps, ce *shabb* n'est plus seulement censé participer à une démonstration de la force virile de la jeunesse masculine dans tout le quartier, mais c'est bien en son honneur, tout comme en celle du saint dans d'autres occasions, que celle-ci est mobilisée.

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 homme¹⁹². Ce portrait qui montre Salah) particulièrement à son avantage – il est revêtu d'un costume-cravate et esquisse un sourire fier – est porté au-dessus de la foule. L'exhibition du corps et du portrait vise à exhiber 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 de son corps et par celle de son portrait que l'on brandit, il prend la première place dans le groupe de jeunes et est 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, par une opération de condensation rituelle, assimile le jeune défunt à une figure porteuse de *baraka*. En témoigne le comportement ultérieur des femmes qui vont l'embrasser et le toucher de la main avant de se signer.

¹⁹² Lors des lamentations féminines on observe le même processus.

À ce stade, la séparation stricte qui se fait dans le cortège entre les jeunes hommes, les femmes et les anciens prend tout son sens. Ces trois groupes prennent l'un après l'autre le défunt en charge et par là, actualisent chacun les liens qu'ils entretiennent avec le mort.

Au bout d'environ une heure, le cortège a parcouru quelques centaines de mètres, il est arrivé jusqu'au patriarcat grec catholique. Dans la cour principale, les jeunes déposent le cercueil sous une tente où ont été disposées des chaises et les jeunes laissent alors aux femmes la première place auprès du jeune défunt.

Pleurer les jeunes morts

Dans ce nouvel espace, cette fois-ci réservé aux femmes, les lamentations vont bientôt commencer. Après que les hommes ont déposé le cercueil au centre de l'assemblée féminine, deux prêtres demandent son ouverture afin que soient prononcées des prières sur le corps. Cependant, leurs voix sont très vite couvertes par les cris et les pleurs de la mère du défunt. Dans le cas des funérailles de Salah), un affrontement a alors eu lieu entre les deux prêtres qui désiraient prier et la mère qui, voyant son fils gisant près d'elle, ne pouvait supporter d'attendre pour entamer ses lamentations.

C'était à qui couvrirait la voix de l'autre. Les prêtres insistaient pour la faire taire, mais rien n'y fit. À force de pleurs et de cris, la mère du défunt les exclut du cercle des lamentations, à l'instar de tous les autres hommes. Ces derniers se retirèrent alors pour laisser les femmes s'installer autour du cercueil, se lamenter, faire les « *nadb* », les « *tanâwîh* » et les « *sakâbâ* » (trois types distincts de lamentations¹⁹³).

À ce moment-là, les hommes doivent patienter avant de pouvoir à leur tour prendre en charge le défunt. Ils se retirent tous pour laisser les femmes se disposer autour du cercueil et se lamenter. Eux s'installent autour de l'église où ont été également disposées des chaises dans un espace sans vis-à-vis direct avec celui des femmes. Ils s'occupent de présenter leurs condoléances à Abû Salah). Le silence et la retenue sont de mise chez les hommes. Ils se placent en ligne par famille face au père et

¹⁹³ Les deux premiers types de lamentations funéraires féminines se font pour toutes les funérailles. Dans une étude sur un petit village maronite de montagne situé dans la Caza de Batroun au Liban, N. Khouri (1993) retranscrit en arabe et traduit un corpus important de *nadb*. Les *sakâbâ* quant à elles se font seulement lors des funérailles de jeunes, selon les modalités particulières exposées ensuite, ainsi que lors des funérailles de personnes plus âgées ayant elles-mêmes perdues un jeune (un enfant ou un mari).

aux frères de Salah). Le plus âgé d'entre eux dit alors une formule de condoléances¹⁹⁴. Les autres hommes de la famille s'empresstent alors de compléter en chœur la formule de condoléances. À la suite de cela, les oncles paternels et maternels du défunt invitent les hommes à prendre place sur des chaises alignées dans la cour. Tous les hommes se font ainsi face. Ils doivent rester en place pendant plusieurs heures. Ils peuvent discuter entre eux mais sans agitation. Au loin, ils entendent les voix et les cris des femmes qui se lamentent.

Le jour des funérailles de Salah), de 10h15 à 15h00 environ les femmes se lamentèrent et les gens ne cessèrent d'affluer. La foule grossit progressivement et au final on pouvait compter entre deux mille et deux mille cinq cents personnes. Hommes et femmes arrivaient ensemble en famille mais chacun se dirigeait directement vers l'espace qui lui était dédié. En ce qui concerne l'installation des femmes, tout allait très vite. Chacune prenait rapidement place, elles se groupaient par lien de parenté. Seuls restèrent avec elles trois jeunes hommes, environ du même âge que le défunt, au service des femmes. Pendant toute la durée des lamentations, ils s'occupèrent de distribuer des mouchoirs en papier et de l'eau et ils tentèrent d'ombrager au mieux l'espace avec des bâches¹⁹⁵.

Avant même que toutes aient pu s'installer, la mère de Salah), soutenue par deux autres femmes, se pencha vers le corps de son fils et commença à clamer des lamentations rituelles (*tanâwîh*) évoquant sa maternité et la jeunesse du défunt par l'usage du mot « petit » (*zghîr*, terme d'adresse des mères aux jeunes enfants).

Voici quelques exemples de *tanâwîh*) uniquement et uniformément dites par les mères :

الموت يا ميمى يا ذبل عويناتى

¹⁹⁴ Quelques exemples de formules de condoléances :

Allah yelli 'amo (Que dieu ait son âge) : ici l'idée de l'âge renvoie à l'idée de la vie vécue ou de l'espace de vie possible pour chaque individu.

Yelli bikhalif ma bimût (Celui qui a des enfants ne meurt pas).

Taish wa tarod 'amro (Que tu vives et lui prennes son âge)

Allah i 'aûd bi salâmtak (Que Dieu te dédommage de cette perte en gardant ta santé)

Inch'Allah bikûn retmet ahsenkûn (J'espère que ce sera la fin de votre tristesse).

¹⁹⁵ C'est en cette seule occasion que j'ai vu des jeunes hommes demeurer dans l'espace des femmes y compris lorsqu'elles se lamentaient. Lors de toutes les autres funérailles auxquelles j'ai assisté, les hommes n'entrent pas dans l'espace des femmes. S'ils tentent parfois de le faire pour voir le mort, les femmes les en empêchent et cessent de se lamenter jusqu'à ce que les hommes repartent.

البيير ال غميق انتلى من سيل دمعاتي
وعشب الربيع احترق من كثر نهداتي
La mort, ô maman, a fané mes lunettes
Le puits profond est rempli de l'écoulement de mes larmes
Et l'herbe du printemps est brûlée par mes soupirs.

مرن بنات ال غرب سنتان سنتان
مرن بنات ال غرب صابوك بالعين
يا ريت عيونن لهن صابت حباي بهم
واسلمت يا اسمر يا كحيل العين
Les filles de l'occident depuis deux ans, deux ans
Les filles de l'occident t'ont touché par le mauvais œil
J'espère que leurs yeux à elles ont touché leur bien-aimé
Et de cette façon tu serais resté intouché toi, le brun aux yeux très noirs.

يا اختي يا عيني سالفك مج عودة
بحيات ولادك على الديارت عودي
وحيات ولادي ما بقيت عاوز
درب المقابر ما عليها ردودي
Ma sœur, mon œil, tes paupières sont ridées
Et au nom de tes enfants reviens à la maison
Au nom de mes enfants je ne m'y fais pas
Le chemin du cimetière ne m'apporte aucune réponse.

صبيبة بايدا رنة سوارتها
صبيبة زاهرة ما أحلى زهرتها
كان لعند امها يا مبيت حيالها
وكنو على المقابر حين قامتها
Une fille, un bracelet à la main tinte
Une fille dans la fleur de l'âge, qu'elles sont belles ces fleurs !
Elle était chez sa mère, ô cent fois, allez
Elle était au cimetière quand sa mère l'a levée.

وابك ي علي كان رافع شأنك
Et pleure sur celui qui t'a porté haut.

عادوا خلانك
انشر غسيل ولادي على حيطانك
ولاولا انما اجوا خلانك لأنشر شنابر سود على حيطانك
Tes amis intimes sont revenus
Je pends le linge de mes enfants sur tes murs
Par Dieu, par Dieu, si tes amis intimes ne viennent pas, je vais planter des crochets
noirs sur tes murs.

يا دارهم ومش رعا على الضيف يوم يلفي
ومش رعا دق القه اوي فيها يضحك على مدى فراغها
Ô cette maison ouverte pour l'invité quand il veut
Et on fait tinter les tasses de café et on rit les portes grandes ouvertes.

شباب وين مغربين

قدامكم أحلى نطين
فدامكم غابة طويلا

Les jeunes hommes où allez-vous émigrer ?
Devant vous sont les plus belles maisons
Devant vous aussi il y a une grande forêt¹⁹⁶.

يا ام الوليدات الصغار روحا على الدار
وربي وليداتك بحضنك

Ô la maman des petits enfants, va dans la maison et élève tes enfants sur tes genoux et dans tes bras.

يا حلو الشباب ما كان حلك للتراب
ما كان حلك للابلا

Toi le plus beau des garçons tu ne devais pas revenir à la terre
Tu ne devais pas pourrir.

يا اختي يا عيني شكلي لكمامي واليوم اخوك عازم الحكام
وبخاطرو تطبخيلو هالغدا ياست عل النساوان

Ô ma sœur, ô mon œil je ne suis pas présentable et aujourd'hui ton frère invite les gouverneurs et il veut que tu lui cuisines ce déjeuner, toi la meilleure des femmes.

افزعولي يا أهلي يا جيرانني
افزعولي على موت البيت
والله افزعولي لجلس عوامي دو
بين السواقى بات اليتيم عطشانه

Ayez peur, ô mes parents, ô mes voisins
Ayez peur de la mort de la maison

Au nom de Dieu, ayez peur pour redresser les piliers de la maison
Entre les rivières l'orphelin dort assoiffé.

يتي منا غالي علىنا ع القبر لاحقني صياح
دشرت عقبه على المراح

مدري شذا هربان
على القبر لاحقني عنيني
عن اللي دشرت عقبه صغير
مدري شذا هربان

Notre orphelin nous est cher, les cris me poursuivent jusqu'au tombeau
J'ai laissé un enfant dans la prairie
Est-ce qu'un jour le mal va s'enfuir ?
Jusqu'au tombeau me poursuivent des gémissements
Pour avoir laissé le petit enfant
Est-ce qu'un jour le mal va s'enfuir ?

يا درب الشام شكاني وبكاني
يا درب الجبانه بالنيران كوانني
وهني اللي كانوا السبب بفراق خلاني

Ô la route de Damas, il m'a dénoncée et il m'a pleurée
Ô le chemin du cimetière, j'ai été anéantie par le feu

¹⁹⁶ Pour évoquer la forêt où ils vont être enterrés et où ils vont pourrir, selon l'explication fournie par une mère endeuillée.

Et c'est eux qui étaient la raison de ma séparation de mes enfants.

جنب الدرب ملقوحي والدم يرشح وباب الجرح مفتوح
وعجل يا بيو قبل ما تطلع الروح
À côté du chemin je suis allongée, le sang coule et la plaie est ouverte
Fais vite, toi son papa, avant que l'âme ne s'en aille.

Dans les *tanâwîh*), les mères de jeunes défunts insistent sur leur immense tristesse, leurs pleurs intarissables qui remplissent le puits et le désarroi dans lequel les laisse la mort de leur enfant. Elles parlent aussi de leur vie qui s'arrête en évoquant l'arrêt des saisons, du printemps qui ne fait pas renaître la nature. Au contraire, la terre reste stérile. Le temps en quelque sorte est figé par la mort de ce fils. Elles évoquent également le danger que représentent les autres femmes et le fait qu'elles n'ont pas su protéger leur fils. Elles insistent aussi sur leur lien de parenté, sur leur maternité, sur les soins qu'elles ont prodigué à leur enfant et qui n'ont pourtant pas empêché la mort brutale de ce dernier. Elles parlent donc de leur culpabilité et disent que la mort de leur enfant les poursuivra jusque dans leur propre mort. Les mères parlent de l'écroulement de leur maison : c'est ce fils qui en représentait les piliers¹⁹⁷.

Enfin, un autre thème de ces *tanâwîh*) est celui des blessures du fils et du pourrissement de son corps, entre deux rivières et dans la forêt et celui de l'attente du retour du fils. Elles parlent aussi de leur propre errance et de leurs questions qui resteront sans réponse.

Comme en témoignent ces *tanâwîh*), l'affectation des mères est immense, leur propre existence est remise en question. En Syrie et au Liban, chez les chrétiens comme chez les musulmans, au quotidien, les mères expriment leur attachement à leurs enfants au moyen d'une formule très singulière : « Que tu m'enterres (si Dieu le veut) » (*t[q]ebernî, t[q]brînî* [fém.], *in sha'Allah*). Cette expression est répétée d'innombrables fois aux fils et aux filles même âgés¹⁹⁸. Par là, les mères expriment le vœu de mourir avant leurs enfants et implicitement, se souhaitent à elles-mêmes de ne pas les enterrer. En effet, si la situation se présentait, il s'agirait pour elles de la plus grande souffrance (les femmes expriment ce sentiment bien plus par une mimique faciale dramatique et des gestes comme des frappes de leur cœur avec leurs poings que

¹⁹⁷ Le thème des piliers de la maison qui s'écroulent à la mort d'un homme est récurrent. Pour annoncer cette mort à la famille, c'est d'ailleurs cette métaphore que l'on emploie.

¹⁹⁸ Employée par d'autres femmes que la mère, elle traduit une simple marque d'affection. Cette expression n'est jamais employée par un homme.

par des mots) et leurs obligations sociales et rituelles changeraient pour le reste de leur existence. En effet, la mort de l'enfant engendré entraîne un changement dans leurs relations avec leurs beaux-parents. Elles doivent porter le deuil jusqu'à leur propre mort et observer devant tous une attitude effacée¹⁹⁹. Seuls deux cas de figures peuvent leur permettre d'atténuer l'effacement auquel elles sont soumises au sein de leur famille alliée. Si leur enfant avait déjà lui-même des descendants directs ou si elle-même engendre un nouvel enfant pour, en quelque sorte, remplacer la fille ou le fils perdus, les relations d'alliance sont peu modifiées ou bien réactivées²⁰⁰.

L'attitude des mères dans les funérailles est cependant tout à fait différente de celle qu'elles devront adopter par la suite. Elles doivent se mettre en avant et commencer les lamentations funéraires. Ainsi, lors des funérailles de Salah, ses sœurs) – toutes deux mariées – ne commencèrent à pleurer bruyamment et à appeler leur frère par le terme d'adresse correspondant « mon frère, mon frère » (*yâ akhî, yâ akhî*) qu'après avoir entendu leur mère. La mère donne le ton général à cette séance de lamentations funéraires. Plus elle exprime ostensiblement sa tristesse à travers ses pleurs, ses gestes et ses lamentations, et plus les femmes de l'assemblée pleurent et se lamentent elles aussi. D'une certaine manière, c'est donc la mère par ses facultés d'expression dramatique qui fait des funérailles de son fils ou de sa fille un moment exceptionnel dont toute la communauté se souviendra. Seule elle en a la capacité. En effet, il est impossible qu'une cousine éloignée ou encore une voisine se lamentent et pleurent davantage que la propre mère du défunt.

En ce matin de juillet 2004, pendant près de cinq heures, entraînées par la mère, les femmes dirent et chantèrent la jeunesse de Salah), trop « petit » pour mourir pendant que l'assemblée ne cessait de grossir. Ainsi, après que la mère eut donné le signal de départ aux lamentations, deux femmes prirent progressivement en charge le chœur. Elles étaient du même lignage que Salah). Il s'agissait d'une tante paternelle du défunt

¹⁹⁹ Dans le sud de la Syrie, les mères portent pendant au minimum trois années le deuil de leur enfant mort jeune « sur la tête ». Elle se serre celle-ci, au niveau du front, par un bandeau noir. Porté sur leur long voile blanc transparent qui va de la tête jusqu'en bas du buste (comme les femmes druzes), le bandeau noir est particulièrement visible et sa signification est claire pour tous.

²⁰⁰ Dans le premier cas, l'une des formules de condoléances employées par les hommes et les femmes dit : « Celui qui engendre ne meurt pas » (*yellî bikhalef, mâ bimût*). Dans le second, il est souvent donné au nouveau-né le prénom masculinisé ou fémininisé, le cas échéant, de l'enfant décédé.

voilée de noir et d'une de ses cousines parallèles patrilatérales²⁰¹. Toutes deux avaient plus de 60 ans. Elles agitaient des mouchoirs blancs au-dessus de leur tête, en balançant leur corps de droite à gauche, et entraînaient les femmes dans le déploiement de leurs mélopées²⁰². Les deux sœurs du défunt – toutes deux ses cadettes – avaient, quant à elles, une attitude très différente. Elles se lamentaient de façon monotone, sans déclaration poétique. Il était frappant de constater que l'une d'elles, l'aînée, répétait inlassablement pendant cinq heures « mon frère » affirmant ainsi son lien de germanité avec le mort. Sa voix relativement élevée se faisait ainsi toujours entendre même lorsque tout le chœur des femmes résonnait. Quant à la plus jeune des deux sœurs, elle était assise les yeux baissés, pleurait doucement et tapait de temps en temps sur le cercueil en s'approchant de la paroi pour dire au défunt : « Lève-toi, lève-toi mon frère, lève-toi ! » (*[q]um, [q]um yâ akhî, [q]um !*)²⁰³.

À deux reprises, les femmes furent interrompues dans leurs lamentations par le père qui demandait à voir son fils. Il était soutenu physiquement par un groupe d'hommes âgés. Ils s'introduisirent dans l'espace des femmes et demandèrent que le cercueil soit ouvert. Le père lui dit alors également : « Mon fils, lève-toi... » Cela ne dura que quelques minutes, il repartit en pleurant très bruyamment, le corps courbé, soutenu par d'autres.

Dans le groupe des femmes, contrairement aux hommes, il est très important de contempler le mort, de dire qu'il est beau. Les femmes se demandent entre elles si elles l'ont déjà fait. Ici, le cercueil était fermé à cause de la chaleur et des funérailles

²⁰¹ L'épouse de Salah), on le sait était absente lors des funérailles. En quelque sorte, l'épouse d'un mort n'a pas de toute façon droit de cité aux funérailles de son mari. Elle pleure en tenant près d'elle ses plus jeunes enfants et en prenant garde de ne pas se faire remarquer. Son effacement au profit de la mère et des sœurs du défunt est valorisé.

²⁰² I. Rivoal décrit comment, en Israël, divers registres de lamentations funèbres sont mobilisés par les femmes druzes autour du défunt. Ainsi, mère et épouse ne se lamentent pas de la même façon. La mère et les sœurs du défunt se lamentent sur un mode amoureux et pleurent la séparation avec l'être aimé envisagé alors comme un amant. Plus jeune est l'enfant perdu, et plus ostensible est la douleur de la mère. L'épouse, elle, place l'homme perdu sur un tout autre registre et parle de lui comme d'un chef de tribu et d'un homme d'honneur (Rivoal, 2000 : 346-351), les hommes sont ainsi « transformés » par les femmes. De même dans les funérailles en Syrie, les jeunes hommes présents – comme les frères du défunt par exemple – sont traités par les femmes comme de petits enfants. Ainsi, lorsque parfois ils pénètrent dans le cercle des femmes afin de venir voir le mort et qu'ils pleurent, ils sont aussitôt éloignés par certaines femmes plus âgées. Elles les consolent alors en les appelant par des termes d'ordinaire réservés aux plus jeunes tout en les soutenant physiquement, comme si elles voulaient les porter. Elles leur demandent de ne pas pleurer, leur tendent un verre d'eau tout en les appelant « mes yeux », « mon esprit », « mon chéri », « ma vie », etc.

²⁰³ Après les funérailles, les femmes firent beaucoup de commentaires sur l'attitude de cette sœur. Selon elles, celle-ci n'avait pas suffisamment exprimé sa douleur. I. Rivoal note également que les femmes attachent beaucoup d'importance aux pleurs et au comportement de chacune lors des funérailles, « c'est la douleur la mieux exprimée, la plus visible qui est la plus valorisée » (Rivoal, 2000 : 363).

tardives et ouvert au niveau du visage pour qui demandait à voir le défunt mais en temps normal, le cercueil reste toujours ouvert²⁰⁴.

Le portrait de Salah) était maintenant disposé sur le cercueil et les femmes le prenaient de temps à autre afin de le faire danser au-dessus de leurs têtes en se balançant et en se lamentant. Une des deux sœurs ainsi que la mère et les tantes prenaient parfois la photo et l'agitaient en laissant éclater leur colère. Prenant la foule des femmes à partie, elles criaient : « N'est-ce pas malheureux ? » (*mû h)arâm ?*), ce à quoi ces dernières répondaient en redoublant bruyamment leurs sanglots.

Parfois, les femmes s'allongent en partie sur le cercueil et le frappent faisant mine de vouloir réveiller le mort. Elles se balancent également près du cercueil en chantant. Les lamentations individuelles (*tanâwîh*) sont suivies de séquences plus ou moins longues de phrases de lamentations rituelles (*nadb* et *sakâbâ*) que le groupe des femmes reprend. Si ces dernières sont spécifiques aux jeunes défunts, elles ne sont néanmoins pas chantées uniquement pour les funérailles de ces derniers mais aussi lors de toutes les cérémonies funéraires où sont présentes la sœur, l'épouse ou la mère d'un jeune décédé, parfois vingt ans plus tôt. Le terme *sakâbâ* peut se traduire par le terme « verser » et le refrain que l'assemblée des femmes reprend dit « Verser ô larmes des yeux, verser » (*sakâbâ yâ dama^c al-^cayn sakâbâ*). Les femmes ayant vécu la mort d'un jeune homme portent également les « marques » de ce décès jusque dans leur propre mort. Lors de leurs funérailles, à un moment du rituel des lamentations funéraires, elles ne seront plus réellement au cœur de la cérémonie. Leur cercueil ouvert, au centre du groupe des femmes, fera seulement figure de rappel de celui du jeune décédé et sa propre personnalité. En effet, à cette occasion, les femmes de l'assemblée se chargent de rappeler la mort de ce dernier par des *sakâbâ* qui durent environ une quinzaine de minutes. Celles-ci sont alors faites pour évoquer le souvenir du jeune défunt et pour les proches parentes de ce dernier présentes dans l'assistance. Ces dernières doivent alors pleurer de façon plus ostensible encore, tout au moins, plus qu'elles ne sont en train de le faire pour le défunt que l'on enterre présentement. Les regards de toutes les femmes sont alors tournés vers elles. On procède de même lorsque c'est un homme ayant lui-même perdu un jeune qui est enterré. C'est un moment particulièrement pénible pour les unes et les autres.

²⁰⁴ Pour les funérailles d'une personne âgée, personne ne parle d'aller voir le mort de près. Les femmes le voient depuis leur place et elles ne se lèvent pas pour aller le regarder et l'embrasser.

De la sorte, de funérailles en funérailles, les jeunes morts ne cessent jamais d'être évoqués à travers les *sakâbâ* faites lors de la présence de leurs proches – et en particulier de leur mère – au sein des assemblées de femmes en pleurs. On s'en souvient plusieurs dizaines d'années après leur mort et toute cérémonie funéraire peut être l'occasion d'en évoquer certains. Ces lamentations funéraires particulières indiquent donc que les funérailles de jeunes ne se terminent, pour ainsi dire, jamais. En cela, elles sont exceptionnelles et elles constituent un événement social majeur qui doit graver le souvenir de chacune des femmes présentes dans l'assemblée funéraire. Il s'agit pour elles d'un moment crucial que traduit notamment la tension manifeste à l'égard de chaque nouvelle entrante dans le cercle des lamentations. Celles-ci doivent en effet traverser une cour longue d'une vingtaine de mètres avant d'arriver à l'espace féminin. Les entrées des femmes sont soumises au regard de toute l'assemblée féminine et sont aussi autant d'interruptions dans les lamentations.

Aux funérailles de Salah), les endeuillées s'empressaient d'arriver jusqu'au cercueil tout en clamant une phrase et en faisant des gestes caractéristiques permettant d'identifier Druzes et chrétiennes²⁰⁵. Les premières commençaient par frapper le cercueil puis s'adressaient au mort, en disant, par exemple « Ô Salah), ô mon esprit, tu es parti et les portes du ciel s'ouvrent devant toi » (*Yâ Salah), Yâ rûh)î, rah)t wa búâb al-samâ' fatah)ûh) amâmak*). Les chrétiennes frappaient de la même manière le cercueil et récitaient une phrase poétique semblable. Avant de s'asseoir, ces dernières embrassaient aussi le portrait de Salah) que la tante ou la cousine leur tendait. Puis elles touchaient le cercueil de la main avant de se signer.

Très souvent aussi, les femmes implorent le mort de saluer au paradis leur père, époux ou encore leurs enfants, etc. Le défunt dans son cercueil est considéré comme un intercesseur entre le monde des vivants et celui des morts capable à ce moment-là de faire passer les salutations des premiers aux derniers. Mais, il permet surtout à la femme prononçant ces paroles de rappeler à toute l'assemblée ses propres morts. À chaque intervention d'une nouvelle arrivante, les femmes répondent par de très forts sanglots et elles se frappent la poitrine plus ou moins violemment jusqu'à ce que l'une des proches parentes l'invite à s'asseoir. Les sanglots sont calmés par les lamentations jusqu'à ce que la même scène éprouvante se reproduise avec l'arrivée d'une autre femme.

²⁰⁵ La région d'origine du père du défunt est le Djabal al-°Arab où environ deux tiers de Druzes coexistent avec environ un tiers de Chrétiens grecs catholiques et une petite minorité de Bédouins sunnites.

Les kbâr

Revenons au déroulement des séquences rituelles des funérailles de Salah). Comme il est de coutume, le groupe des hommes, devenu maintenant, comme celui des femmes, d'une importance considérable, s'introduit sans préavis dans l'espace féminin en se tenant cependant à une distance d'environ dix mètres. Il est aux alentours de 15h00. Les lamentations sont brutalement interrompues. Un des poètes présent va alors se mettre à chanter avec un microphone en l'honneur du mort, en louant son courage, sa patience et sa réussite. Un groupe d'hommes plus jeunes reprend le refrain qui dit : « Nos yeux te pleurent, Ô Salah), nous sommes tellement tristes que nous sommes devenus muets...»

Environ trente minutes plus tard, quatre hommes plus âgés, les poètes, prennent la parole sur un mode coléreux. Ils expriment leur colère envers le meurtrier, leur tristesse pour son père et demandent explicitement à ce que plus jamais les mots « Amérique » ou « Américains » soient prononcés devant eux. Un des hommes est même transporté à l'hôpital à la suite de sa démonstration agitée. Enfin, les hommes viennent prendre le cercueil aux femmes qui se mettent alors à crier et à s'y accrocher afin de les en empêcher. Après quelques minutes, elles le leur cèdent finalement. La fanfare des scouts se remet à jouer. La messe se fait en présence de vingt prêtres grecs catholiques et un prêtre grec orthodoxe venant du village du mari d'une des sœurs de Salah). L'évêque de Damas est également présent, comme il est d'usage pour l'enterrement d'un jeune, et lira, pendant la célébration, les salutations et les condoléances du patriarche à la famille. Ici on s'aperçoit donc que les hommes d'âge mûr sont du côté de l'Église et réintègre le défunt dans le monde de celle-ci. Ce sont en effet bien eux qui arrachent le corps aux femmes pour le porter dans l'église et le confier aux prêtres et au prélat de l'Église.

Le jeune défunt est donc passé dans le monde des *shabâb*, de l'armée des chrétiens et a même été à ce moment-là une sorte de figure du Christ porté en *arada*, dans le monde des femmes qui par leurs lamentations mettent à distance celui des prélats et des prêtres de l'Église pour inscrire le jeune défunt dans leur souvenir et enfin, par l'intermédiaire des hommes les plus âgés de sa communauté dans le monde de l'Église.

Les chrétiennes présentes restent pour assister à la messe alors que pour des funérailles au village, les femmes ne sont pas autorisées à entrer dans l'église. À la sortie de la cérémonie, la fanfare se remet à jouer sa marche funèbre pour accompagner le cercueil aux voitures décorées de fleurs blanches qui attendent devant les portes du patriarcat afin de le mener au cimetière grec catholique de Damas situé dans le quartier proche. Seul un cortège composé d'hommes accompagne le cercueil dans cet ultime voyage. Aucune femme, même les plus vieilles, n'entrent dans le cimetière avant l'aube du lendemain matin.

Les femmes se rendent en effet sur la tombe le lendemain pour se lamenter et pleurer à nouveau. Elles ne restent cependant jamais plus d'une heure. Pendant les trois jours suivant l'enterrement, une messe est aussi donnée chaque soir pour le défunt. Les hommes et les femmes de la famille y vont et font des dons d'argent au père du défunt, comme s'il s'agissait de le dédommager de la perte de son fils. Durant une année, aucun mariage ne sera célébré dans la famille. Chez les plus proches, aucune fête ne sera célébrée, on n'allume pas la télévision, ni n'écoute de la musique. Les femmes se vêtiront de noir pendant au moins trois mois et plus selon leur degré de parenté avec le défunt et sa famille.

La baraka du jeune défunt

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 simplement rappeler à tous ses traits physiques, mais il est le support, on l'a vu, d'actions rituelles singulières qui visent à transformer et magnifier ce dernier. Déjà, lors du cortège des jeunes hommes portant le défunt à travers tout le quartier, le portrait a 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.

La prise en charge de la procession par les jeunes hommes est récurrente dans toutes les fêtes de saints associées à des monastères et d'autres fêtes christologiques villageoises – comme celle de la croix du village de Ma^clûlâ dans le Qalamûn ou celle de l'assomption du village à Mâr Marita dans le Wadi al-nassara. Ainsi, ces processions (*arada*) sont aussi 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, on l'a vu, constitue la phase rituelle principale de la journée. En réalité, c'est 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 *shabb*, quant à elle, l'inscrit définitivement dans le rôle de celui qui peut prendre en charge la *baraka* et qui peut la transmettre à sa communauté qui 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 réalité 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 de Salah) ton encens »²⁰⁶. Cette *arada*, qui est ici une prière, implore en effet le saint de transformer par ses pouvoirs, sa *baraka*, le jeune frappé par la mort en son intermédiaire et son véhicule. On a déjà vu qu'à l'issue des nombreuses visites aux monastères dédiés aux saints, les chrétiens en ramènent le plus souvent des cierges, parfois de l'eau d'une source réputée miraculeuse et d'autres fois encore de l'encens. Tous ces objets permettent le transfert de la *baraka* du sanctuaire associé à un saint ou à la Vierge au domicile des pèlerins. À la maison, certains, hommes ou femmes, font brûler l'encens occasionnellement ou quotidiennement. En promenant l'encensoir dans toutes les pièces et les recoins du foyer, ils disent des prières ou des formules rituelles implorant par exemple la clémence de saint Georges (*dakhilak yâ mâr gûrgiûs*). La *baraka* du saint « diffusée » par les fumées de l'encens circule dans la maison et la bénit. L'encens fait donc l'objet d'usages spécifiques. Il sert à protéger les personnes et les lieux mais il bénit aussi les icônes. En effet, dans les monastères, mais aussi dans les églises, à un moment de l'office, on a vu que 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

²⁰⁶ Rappelons que saint Georges et saint Élie sont les deux saints masculins les plus vénérés en Syrie.

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 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 *shabb* défunt devient un médiateur entre les saints et toute la communauté.

La sanctification du jeune défunt

Le traitement qui est fait du portrait du jeune défunt pendant et après les funérailles nous oriente néanmoins vers une interprétation en termes de sanctification du jeune défunt. On a déjà vu que pendant les funérailles elles-mêmes, son portrait, exhibé, est traité comme une icône. Au contraire, 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. En revanche, alors que pour un défunt âgé le portrait affiché est un portrait classique, dans le cas d'un jeune la famille s'est procuré un portrait tout à fait particulier de ce dernier. 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 *shabb* auréolé n'est par ailleurs pas seulement affiché dans la maison du défunt mais dans la plupart des maisons de son groupe de parenté. Qui plus est, si la maison est grande, il est 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. Le portrait de Salah), par exemple,) est affiché dans le salon le plus intime (le salon arabe) de la maison de son oncle utérin.

La place accordée au portrait du jeune défunt dans les maisons de son groupe de parenté, mais aussi le style du portrait lui-même, indiquent donc clairement une fois de plus qu'au sein de son groupe de parenté, le *shabb* n'est certainement 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, mais le place bien sur un tout autre plan que ces derniers, un plan symbolique. Elle est le dernier artéfact de la construction d'une identité individuelle *post mortem* du *shabb* qui lui permet de rejoindre les éventuels autres défunts exceptionnels de la famille, les moniales mortes en martyres au monastère. La mort dans la fleur de l'âge établit donc une connexion étroite entre un jeune mort et un saint, mais plus encore, comme dans le cas déjà évoqué des moniales, ces jeunes morts sont finalement considérés par leur communauté comme des saints. La mort d'un jeune rappelle d'ailleurs la mort souvent prématurée des saints eux-mêmes et celle des martyrs en particulier.

Si la mort des moniales active, on l'a vu, une alliance avec Dieu et apporte un prestige sacré à leur groupe de parenté qui entretient leur souvenir dans les discours, la mort d'un jeune, quant à elle, y fait entrer la sainteté. Tant que le souvenir de ces morts particuliers est perpétué et transmis par les membres de la parenté, celle-ci jouit d'un prestige singulier du fait qu'il est associé au sacré.

Conclusion

Dès qu'il s'agit de poser la question du *pourquoi* les choses se passent ainsi, comme le dit justement P. Brown (1985 [1981]), on se trouve « forcé d'affronter la vie globale des hommes [...] c'est-à-dire leur façon de vivre tout au long des vingt quatre heures du jour, non seulement dans leurs livres mais dans leurs églises, non seulement dans leurs églises mais dans les rythmes les plus intimes et les plus monotones de leur vie ». Si P. Brown parle ici de son travail en tant qu'historien de l'Église, on peut en dire autant du travail de l'ethnologue. Depuis son commencement dans le quartier de Bâb Tûmâ jusqu'aux funérailles des jeunes hommes en passant par l'étude de la communauté monastique féminine de Sainte-Thècle, les pèlerinages aux monastères et les fêtes de saints, ce travail s'est attaché à mettre en lumière les logiques qui guident au quotidien la construction communautaire chrétienne. Au terme de ces pérégrinations ethnographiques, il est donc apparu que les Églises, le monachisme et la sainteté sont trois dimensions constitutives du christianisme syrien qui apparaissent comme structurantes du point de vue de la construction communautaire et des modalités d'inscription des chrétiens en Syrie.

Envisagé dans les rapports qu'il entretient avec les Églises et la question de la sainteté, le monachisme chrétien en Syrie apparaît en réalité comme le pilier de la construction communautaire chrétienne. Les discours et les pratiques tant des religieux que des laïcs chrétiens qui témoignent d'une tentative tout à fait originale de revendication de l'antériorité de la présence chrétienne par rapport à la majorité musulmane sur le territoire national s'inscrivent dans une armature historiographique complexe dont les pierres angulaires sont le renouveau monastique et l'inscription territoriale des Églises. Les moines et les nonnes qui y vivent ainsi que les chrétiens qui les visitent voient dans ces lieux la preuve de la présence multiséculaire du christianisme en Syrie et le témoignage de l'origine chrétienne du territoire syrien. C'est bien en envisageant qu'un territoire puisse trouver ses origines ou ses fondements primordiaux dans des édifices cultuels que les chrétiens en Syrie élaborent leur propre histoire et, par là, la représentation qu'ils ont d'eux-mêmes et de l'histoire. La relation qui unit les Églises et les monastères implique une certaine interdépendance. Un jeu d'autonomie et de dépendance est mis en scène par les moines, les nonnes et les prélats en rapport à leurs relations aux saints auxquels sont dédiés ces lieux de culte et qui sont issus des origines du christianisme. On a vu qu'Églises et monastères ont donc des rapports ambigus et jouent des rôles différenciés. Les seconds ont une relation à l'histoire ancienne des chrétiens en Syrie – ils marquent le lien entre le passé et le présent par l'intermédiaire des saints auxquels ces derniers sont dédiés – tandis que les premiers maintiennent un lien entre les chrétiens et l'identité nationale. Ainsi, dans le cas des communautés monastiques plus une moniale avance dans sa vie religieuse, plus elle s'éloigne et se détache de la Mère supérieure et des vellétés du monde d'ici bas que cette dernière représente – l'autorité arbitraire des hommes, l'Église grecque orthodoxe d'Antioche et de tout l'Orient et son patriarche à qui elle rend régulièrement visite à Damas et auquel elle doit rendre des comptes – pour se rapprocher de sainte Thècle et du monde promis dans lequel les nonnes en général, disent devoir occuper une place réservée et privilégiée auprès de Dieu en tant qu'épouses du Christ. Le monastère est un lieu qui se démarque du reste de son environnement. Il contient la *baraka* du saint. Les visiteurs viennent la recueillir et les moniales se chargent de la transmettre. Ces trois éléments conjoints sacralisent définitivement le lieu. Tout ce qui s'y passe transcende la vie sociale « profane » et par là même fait entrer la vie monastique dans une dimension tout autre, dans laquelle il est possible de penser la relation avec Dieu dans les termes d'une véritable alliance, au moment où elle peut être

considérée comme définitivement scellée, c'est-à-dire lors de la mort de la moniale. Ainsi, ces « filles de sainte Thècle » qui « adorent Dieu » se définissent comme les fiancées et épouses du Christ et se dotent en cela d'une identité presque supra naturelle. Les moniales vont donc en se détachant relativement de la société, non pas simplement se rapprocher de la sainteté incarnée au monastère par celle qui repose dans le tombeau de la *shaghûla* mais, plutôt, se fondre en elle. Les nonnes de Sainte-Thècle, en avançant dans la vie religieuse, tissent des relations spécifiques à la fois avec la sainte et avec le reste de la communauté chrétienne. Leur proximité avec la sainte, de plus en plus étroite au fil des ans, leur permet en retour d'établir des relations étroites avec les visiteurs. Dans la mort, elles « sacralisent » également leur lignage. Mais, plus encore, en devenant des martyres (*shuh*)*îda* de Dieu, elles deviennent des témoins de l'appartenance à la chrétienté de toute une communauté. C'est là que réside la légitimité de ces vies tendues vers l'extra-mondanité.

Toute la communauté – laïcs et prélats – est concernée et est ainsi prise, dans le même mouvement, dans cette forme de religiosité extrême. En-deçà et au-delà des clôtures monastiques, la communauté chrétienne de Syrie se forme dans ses relations avec les saints et avec Dieu. L'extra-mondanité est donc non seulement valorisée par toute la communauté mais est aussi pensée comme essentielle à sa part mondaine, celle des prélats et des laïcs. C'est ainsi qu'il faut comprendre cette double circularité : circularité, d'une part, entre les monastères et leurs lieux d'habitations dans laquelle les membres de la communauté chrétienne inscrivent leurs pérégrinations récurrentes ; circularité, d'autre part, entre les monastères, les patriarcats et les évêchés qui se dessine dans les pérégrinations même des évêques de la communauté, notamment au moment des fêtes de saints. Le rituel donne lieu à une véritable transformation des relations qui préside normalement entre les jeunes hommes et le reste de la communauté. En effet, la force, la virilité et l'arrogance de ceux-ci devenus, le temps du rituel, excessives et incontrôlables en font des guerriers. Ils font penser aux membres d'une armée, l'armée du Christ. Véritables guerriers, ils se situent du côté d'une autre religiosité, une 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'extra-mondanité des religieux dans les monastères. Ils n'appartiennent ni à l'un ni à l'autre monde. Ils font plutôt le lien entre l'un et l'autre monde. Ce sont eux qui ont la charge de faire défiler les icônes dans le village, et par cette manipulation rituelle des icônes de faire jaillir la *baraka* des saints en dehors des monastères. Cette religiosité différente des jeunes hommes donne à toute

la communauté une réalité différente de celle qui est exprimée par les prélats et rend manifeste que la communauté n'est pas seulement représentée par l'Église. Les jeunes hommes de la communauté construisent dans le rituel des relations étroites avec les saints qui avec l'âge se délitent. En revanche, lorsqu'ils décèdent brutalement, leurs relations avec les saints se font encore plus étroites. C'est alors que traitement dont les jeunes défunts font l'objet par la communauté chrétienne dans et après les funérailles, permet à cette dernière d'établir des rapports étroits avec les saints. Le cadavre est sublimé par son portrait qui, par une opération de condensation rituelle, assimile le jeune défunt à une figure porteuse de *baraka*. Le jeune prend une place importante dans le groupe de jeunes et est assimilé à la figure d'un saint. La mort dans la fleur de l'âge établit donc une connexion étroite entre un jeune mort et un saint, et alors, comme les moniales, ces jeunes morts sont finalement considérés par leur communauté comme des saints. Mais si la mort des moniales active, une alliance avec Dieu et apporte un prestige sacré à leur groupe de parenté qui entretient leur souvenir dans les discours, la mort d'un jeune, quant à elle, y fait entrer la sainteté. Tant que le souvenir de ces morts particuliers est perpétué et transmis par les membres de la parenté, celle-ci jouit d'un prestige singulier du fait qu'il est associé à la sainteté et au sacré.

Si la question de la sainteté a traversé toute cette recherche, c'est non pas en tant que catégorie construite *a posteriori* par la pensée anthropologique mais bien plutôt en tant qu'elle traverse la vie du groupe des personnes sur lequel nous nous sommes arrêtés. En effet, à Bâb Tûmâ, les saints sont à tous les coins de rues si bien que le chrétien qui traverse le quartier et qui passe devant ces statues fait au bas mot une dizaine de signes de croix en l'espace d'une dizaine de minutes. Celui qui se rend dans les monastères est, quant à lui, entouré par le pouvoir (*baraka*) du saint. Face à tant d'intensité, il embrasse les murs, les gratte de ses ongles pour recueillir quelques poussières de ces pierres irradiées par la *baraka* du saint qui ont servi à l'édification des bâtisses et qui constituent la demeure du saint. Il n'hésite pas à faire de même avec des fresques murales du VI^e siècle qui ont récemment fait l'objet de coûteuses restaurations et que les moines tentent, à dure peine, de soustraire aux assauts des fidèles. En effet, pour eux le pouvoir du saint outre qu'il est présent dans le sanctuaire imprègne tous les éléments présents y compris la terre sur laquelle ces sanctuaires sont édifiés, il s'agit alors de prélever des parties de ces éléments afin de les ramener chez soi ou encore de les incorporer en avalant par exemple un peu de cette terre des monastères ou pourquoi pas de faire avaler un peu de poussière prélevé sur les murs et diluée dans un peu d'eau

à un parent mourant. Le pouvoir de cette poussière, de cette terre et des divers éléments collectés par les fidèles, c'est le pouvoir du saint auquel le monastère est dédié. Le saint repose au monastère et construit son pouvoir dans son sanctuaire, où, à côté de lui, pour le servir, évoluent d'autres hommes ou femmes qui eux aussi, on l'a vu, aspirent à la sainteté et, à mesure qu'ils progressent dans la vie monastique, font en quelque sorte figures de saints.

À ce propos, les différents travaux de P. Brown (1985 [1981]) sur les ascètes « saints » syriens des premiers siècles du christianisme et sur l'émergence de la sainteté dans la chrétienté orientale et occidentale à l'époque de l'Antiquité tardive offrent des éléments intéressants pour la discussion. Les ascètes chrétiens de Syrie et de Mésopotamie étaient des hommes avec des pouvoirs surnaturels et étaient « porteurs du sacré » (*op. cit.* : 135). La *koinè* chrétienne dans ces régions plaçait ces ascètes hors de la société. Cette extériorité rendait le pouvoir des saints plus intense encore et plus à même de régler les conflits de la société. Cette « désolidarisation » ou même « cette inversion sociale » que devait accomplir rituellement l'homme saint en sortant de la société des hommes, lui permettait d'exercer un « pouvoir 'idéalisé' dans la société en adoptant des positions exactement inverses de celles qui étaient connectées avec l'exercice d'un pouvoir réel », celui des patrons et des grands seigneurs (*op. cit.* : 139). La *koinè* chrétienne méditerranéenne a donc construit la sainteté hors du monde de façon à qu'elle agisse dans le monde, hors du pouvoir de façon à ce qu'elle agisse contre le pouvoir. La *koinè* chrétienne occidentale a, quant à elle, construit la catégorie de la sainteté de manière à peu près inverse. Dans cette dernière conception, la sainteté ne pouvait émerger, d'une part, qu'après la mort, alors que le salut était assuré et, d'autre part, uniquement à travers les personnages du pouvoir ecclésiastique. La construction de la sainteté orchestrée par l'Église agissait donc avant tout pour légitimer le pouvoir de celle-ci. La sainteté n'était donc pas hors du monde, elle pouvait encore moins être manipulée à des fins de contestation de l'ordre mondain au contraire elle était au-dessus de ce monde et permettait d'en asseoir les principes d'organisation.

La mise en perspective des modalités de construction distincte de la catégorie de la sainteté par la chrétienté orientale et par la chrétienté occidentale permet dans notre cas de renforcer, à rebours, notre analyse du pouvoir de la sainteté dans les monastères en Syrie. Hors du monde et non pas au-dessus de celui-ci – position dans laquelle se trouvent en l'occurrence les Églises et leurs prélats – le pouvoir incarné par les saints et dans leurs relations avec ces derniers par les communautés monastiques et les jeunes

hommes peut agir, quant à lui, dans le monde et joue un rôle positif et actif dans la construction contemporaine de la communauté chrétienne elle-même.

Bibliographie

- ABABS, Myriam
2005 Significations territoriales et appropriations conflictuelles des mausolées chiites de Raqqa (Syrie) in S. CHIFFOLEAU et A. MADOEUF (dir.), *Les pèlerinages au Maghreb et au Proche-Orient. Espaces publics, espaces du public* (IFPO, Beyrouth) :109-130.
- ABDELMALAK MORCOS, Amal
2005 *Greek orthodox monasteries of Lebanon and their impact on lay communities*, master d'histoire, American University of Beirut, Center for Arab and Middle Eastern Studies of the Faculty of Arts and Sciences.
- ABELES, Marc et COLLARD, Chantal
1985 *Age, pouvoir et société en Afrique noire* (Karthala, Paris).
- ABELES, Marc et JEUDY, Henri Pierre
1997 *Anthropologie du politique* (Armand Colin, Paris).
- ABILLAMA, Rima
1997 *L'identité communautaire à l'épreuve de deux modèles d'État : les Grecs orthodoxes de Syrie et du Liban*, Mémoire de DEA, Institut d'Études Politiques de Paris.
- ABOU NOHRA, Joseph
1983 *Contribution à l'étude du rôle des monastères dans l'histoire rurale du Liban : recherche sur les archives du couvent Saint-Jean de Khenchara et de cinq autres couvents maronites et melkites (1710-1963)*, thèse de doctorat en histoire, université de Strasbourg.
- ABU-LUGHOD, Lila
1986 *Veiled Sentiments. Honor and poetry in a bedouin society* (University of California Press, Berkeley-Los Angeles).
1993 Islam and the gendered discourses of death, *International Journal of Middle East Studies*, 25-2 :187-205.
- ABU-ZAHRA, Nadia
1970 On the modesty of women in Arab Muslim Village : A reply, *American Anthropologist*, 72 : 1079-1088.
- AIGLE, Denise (dir.)
2000 *Miracle et Karâma. Hagiographies médiévales comparées* (Brepols, Bibliothèque de l'EPHE section des sciences religieuses, Paris) 109.
- ALBERA, Dionigi, BLOCK Anton et BROMBERGER, Christian (dir.)
2001 *L'anthropologie de la Méditerranée* (Maisonneuve et Larose, MMSH).

- ALBERT, Jean Pierre
 1996 *Odeurs de sainteté. La mythologie chrétienne des aromates* (Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris).
 1997 *Le sang et le ciel. Les saintes mystiques dans le monde chrétien* (Aubier, Paris) [Historique].
 2000 Des lieux où souffle l'esprit, *Archives de sciences sociales des religions*, 111 : 111-125.
- ALBERT-LLORCA, Marlène
 1992 L'image à sa place, *Terrain*, Le corps en morceaux, 18.
 2001 Les apparitions et leur histoire, *Archives des sciences sociales des religions*, 116 : 53-66.
- ALEXIOU, Margaret
 1974 *The ritual lament in Greek tradition* (Cambridge University Press, Cambridge).
- AMIN, Samir
 1976 *La nation arabe. Nationalisme et luttes de classes* (Editions de Minuit, Paris) [Grands documents].
- ANDERSON, Benedict
 [1983] 1996 *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (Verso, Londres-New York).
- ANDEZIAN, Sossie
 2005 Des pèlerins sédentaires. Formation d'une diaspora arménienne à Jérusalem in S. CHIFFOLEAU et A. MADOEUF (dir.), *Les pèlerinages au Maghreb et au Proche-Orient. Espaces publics, espaces du public* (IFPO, Beyrouth) : 81-107.
 2006 Mémoires religieuses et construction nationale. Bethléem entre lieu de mémoire chrétien et ville autonome palestinienne, in N. Picaudou (dir.), *Territoires palestiniens de mémoire* (Karthala & IFPO, Paris-Beyrouth) : 139-171.
- ANTOUN, Richard
 1968 On the modesty of women in Arab Muslim Villages : A study in the accommodation of tradition, *American Anthropologist*, 70 : 671-697.
- ARNAULD, Charlotte
 1995 L'origine des ancêtres, les traces de guerriers : hauts lieux des Maya-Quiché dans la Sierra de Chuacus, Guatemala, in J.-F. Vincent, D. Dory et R. Verdier (dir.), *La construction religieuse du territoire* (L'Harmattan, Paris) : 41-54.
- AUBIN-BOLTANSKI, Emma
 2005 Le mawsim de Nabî Mûsâ : processions, espace en miette et mémoire blessée. Territoire palestinien (1998-2000) in S. CHIFFOLEAU et A. MADOEUF (dir.), *Les pèlerinages au Maghreb et au Proche-Orient. Espaces publics, espaces du public* (IFPO, Beyrouth) : 59-80.
 2006 Le folkloriste comme technicien de la mémoire, in N. Picaudou (dir.), *Territoires palestiniens de mémoire* (Karthala & IFPO, Paris-Beyrouth) : 115-137.
- AUGE, Marc
 1994 *Pour une anthropologie des mondes contemporains* (Aubier, Paris).

- AZAR, Fabiola
1999 *Construction identitaire et appartenance confessionnelle au Liban* (L'Harmattan, Paris) [Comprendre le Moyen-Orient].
- AZARYA, Victor
1984 *The Armenian Quarter of Jerusalem. Urban life behind monastery wall* (University of California Press, Los Angeles).
- BALANCHE, Fabrice
2000 *Les Alaouites, l'espace et le pouvoir dans la région côtière syrienne : une intégration ambiguë*, thèse de doctorat en géographie, université de Tours-François Rabelais.
- BALANDIER, Georges
1991 *Anthropologie politique* (PUF, Paris) [Quadriga].
- BAR, Luc-Henri DE
1983 *Les communautés confessionnelles du Liban* (Edition Recherche sur les civilisations, Paris).
- BARNES, John. Robert
1986 *An introduction to religious foundations in the Ottoman Empire* (E.J. Brill, Leiden).
- BAROIN, Catherine
1995 Luttés luthériennes : sécession dans un diocèse de Tanzanie du Nord, in J.-F. Vincent, D. Dory et R. Verdier (dir.), *La construction religieuse du territoire* (L'Harmattan, Paris) : 74-90.
- BARTH, Frederick
1969 *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference* (Allen & Unwin, Londres).
[1995] 2005 Les groupes ethniques et leurs frontières, in P. Poutignat et J. Streiff-Fenart (dir.), *Théories de l'ethnicité* (PUF, Paris) [Le sociologue].
1984 Problems in Conceptualizing Cultural Pluralism, with Illustrations from Somar, Oman, in F. Barth (dir.), *The prospects for Plurial Societies* (Proceedings of The American Ethnological Society, New York) : 77-87.
- BAUSSANT, Michèle
2002 *Pieds – Noirs Mémoires d'exils* (Stock, Paris) [un ordre d'idée]
- BELAYCHE, Nicole
1998 Accompagner le cortège jusqu'au tombeau : les familles impériales au IV^e siècle de notre ère, in O. Dumoulin et F. Thélamon (dir.), *Autour des morts : mémoire et identité* (Publication de l'université de Rouen, Rouen) : 141-154.
- BELMONT, Nicole
1986 La notion du rite de passage, in P. Centlivres, J. Hainard (dir.), *Les rites de passage aujourd'hui* (L'Âge d'Homme, Lausanne) : 9-19.
- BELMONT, Nicole et LAUTMAN, Françoise (dir.)
1993 *Ethnologie des faits religieux en Europe* (Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, Paris).
- BENSA, Alban
1995 De la relation ethnographique in *Enquête*, Les terrains de l'enquête :

- 1996 De la micro-histoire vers une anthropologie critique, in J. Revel, *Jeux d'échelles* (Seuil, Paris).
- BEY MARDAM, Salma
1994 *La Syrie et la France. Bilan d'une équivoque (1939-1945)* (L'Harmattan, Paris) [Comprendre le Moyen-Orient].
- BEYHUM, Nabil
1991 *Espaces éclatés, espaces dominés. Étude de la recomposition des espaces publics centraux de Beyrouth de 1975 à 1990*, thèse de doctorat en sociologie, université de Lyon.
- BILLIOUD, Jean-Michel
1995 *Histoire des chrétiens d'Orient* (L'Harmattan, Paris) [Comprendre le Moyen-Orient].
- BLANC, Elisabeth
1995 Héléna, la sainte du cimetière, *Terrain*, 24 : 33-42.
- BLOCH, Maurice
1995 Mémoire autobiographique et mémoire historique du passé éloigné, *Enquête*, Usages de la tradition : 59-76.
- BOHLER, Danielle
1995 Fantôme de l'indivision : la gémellité métaphorique dans la culture littéraire médiévale, in F. Héritier et E. Copet-Rougier (dir.), *La parenté spirituelle* (Edition des archives contemporaines, Paris-Bâle) : 206-260.
- BOISSEVAIN, Katia
2002 Sayyida Manûbiyya de Tunis: sainte musulmane du XIII^e siècle et sainte contemporaine?, in C. Mateur-Jaouen (dir.), *Saints et héros du Moyen-Orient contemporains*. (Maisonneuve et Larose, Paris) : 247-265.
2006 *Sainte parmi les saints. Sayyda Mannûbiya ou les recompositions culturelles dans la Tunisie contemporaine* (Maisonneuve et Larose, Paris).
- BOSWORTH, Clifford E., VAN DEZEL, E, HEINRICHS, W P, et PELLAT, Charles
1960 Article nasara, ahl al kitab et dhimma, in Bosworth, C E, Dezel, E Van, Heinrichs, W P, et Pellat, Charles, *Encyclopédie de l'Islam*, (Brill & Maisonneuve et Larose, Leiden-Paris).
- BOTIVEAU, Bernard
1998 The Law of the Nation-State and the Status of non-Muslims in Egypt and Syria, in A. Paci (dir.), *Christian Communities in the Arab Middle East* (Clarendon Press Oxford, New York) : 111-126.
- BOUFLET, Joachim et BOUTRY, Philippe
1997 *Un signe dans le ciel. Les apparitions de la Vierge* (Grasset, Paris) [Les Ecritures Sacrées].
- BOURRIT, Bernard
2006 Les visages de l'autorité, *L'Homme*, 180: 97-114.
- BOUTRY, Philippe
1995 Tradition et écriture. Une construction théologique, *Enquête*, Usages de la tradition : 39-57.

BOWMAN, Glenn

- 1991 Christina ideology and the image of a holy land. The place of Jerusalem pilgrimage in the various Christianities in J. EADE and M. SALLNOW (dir.), *Contested the sacred. The anthropology of Christian pilgrimage* (Routledge, London-New York) : 98-121.
- 1993 Nationalising the Sacred: Shrines and shifting identities in the Israeli-Occupied Territories, *Man: Journal of the Royal Anthropological Institute*, XXVIII,3 : 431-460.

BOZARSLAN, Hamit

- 2002 La figure du martyr chez les Kurdes in C. MAYEUR-JAOUEN (dir.), *Saints et héros du Moyen Orient contemporain* (Maisonneuve et Larose, Paris) : 335-347.

BRAUDE, Benjamin

- 1982 Foundation Myths of the Millet System, in B. Braude et B. Lewis, *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The functioning of a Plural Society* (Holmes & Meier publisher, New York-London) : 69-83, t.II : The Early History of the Non-Muslim Communities under Ottoman rule.

BRAUDE, Benjamin et LEWIS, Bernard

- 1982 *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The functioning of a Plural Society* (Holmes & Meier publisher, New York-London).

BRECHON, Pierre

- 2000 Les attitudes religieuses en France : quelles recompositions en cours?, *Archives des sciences sociales des religions*, 109 : 11-30.

BREHIER, Louis

- 1946 *Le monde byzantin. Vie et mort de Byzance* (Albin Michel, Paris).

BROWN, Peter

- [1981] 1984 *Le culte des saints : son essor et sa fonction dans la chrétienté latine* (Ed. du Cerf, Paris).
- [1982] 1985 *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive* (Seuil, Paris) [Histoire].
- [1988] 1995 *Le renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif* (Gallimard, Paris) [Bibliothèque des Histoires].
- [1995] 1998 *L'autorité et le sacré. Aspects de la christianisation dans le monde romain* (Noësis, Paris).

BROZE, Michel

- 1995 Territoire réel et territoire imaginaire en Égypte ancienne, ou comment la littérature abolit les frontières, in J.-F. Vincent, D. Dory et R. Verdier (dir.), *La construction religieuse du territoire* (L'Harmattan, Paris) : 31-40.

CAMPBELL, J.K

- 1964 *Honour, Family and Patronage. A study of institutions and moral values in a Greek mountain community* (Calendon Press, Oxford).

CARRE, Olivier

- 1991 *L'Orient arabe aujourd'hui* (Complexes, Paris).
- 2004 *Le nationalisme arabe* (Payot & Rivages, Paris) [Petite Bibliothèque].

CASAJUS, Dominique

- 1991 La tente et le mariage chez les Touaregs du nord du Niger in F. HÉRITIER et É. COPET-ROUGIER (dir.) *Les complexités de l'alliance vol. III Économie, politique et*

- fondements symboliques (Afrique)* (Éditions des archives contemporaines, Collège de France, Paris).
- 2006 *Poésie, langage, écriture. De l'ethnographie des Touaregs à une anthropologie de la poésie orale* (HDR, université Paris X Nanterre).
- CENTLIVRES, Pierre
- 1981 Les rites de passages : nouveaux espaces, nouveaux emblèmes, in J. Hainard et R. Kaehr (dir.), *Naître, vivre et mourir* (Musée d'ethnographie de Neuchâtel, Neuchâtel) : 161-173.
- CENTLIVRES, Pierre et HAINARD, Jacques (dir.)
- 1986 *Les rites de passage aujourd'hui* (L'Âge d'Homme, Lausanne).
- CERTEAU, Michel DE
- 1987 *La faiblesse de croire* (Seuil, Paris) [Collection Esprit].
- CHABRY, Laurent et CHABRY, Annie
- 1984 *Politiques et minorités au Proche-Orient. Les raisons d'une explosion* (Maisonneuve et Larose, Paris).
- 2001 *Identités et stratégies politiques dans le monde arabo-musulman* (L'Harmattan, Paris) [Comprendre le Moyen-Orient].
- CHARUTY, Giordana
- 1990 De la preuve à l'épreuve, *Terrain*, 14 :47-59.
- 1995 Logiques sociales, savoirs techniques, logiques rituelles, *Terrain*, 24 :5-14.
- 1997 Le pèlerin et ses doubles, *Ateliers*, 18 : 83-88.
- CHATELARD, Géraldine
- 2003a Karak, des tribus chrétiennes aux marges de l'Empire (fin XIXe-début XXe siècle), in B. Heyberger (dir.), *Chrétiens du monde arabe. Un archipel en terre d'Islam* (Autrement, Paris) : 68-84 [Mémoires n°94].
- 2003b Honneur chrétien et féminité, ou le mariage à la jordanienne, in B. Heyberger (dir.), *Chrétiens du monde arabe. Un archipel en terre d'Islam* (Autrement, Paris) : 212-225 [Mémoires n°94].
- 2004 *Briser la mosaïque. Les tribus chrétiennes de Madaba, Jordanie, XIXe-XXe siècle* (CNRS Editions, Paris) [Moyen-Orient].
- CHATTY, Dawn
- [1978] 1982 Changing Sex Roles in Bedouin Society in Syria and Lebanon, in N. Keddie et L. Beck (dir.), *Women in the Muslim World* (Harvard University Press, Cambridge-London) : 399-415.
- CHIFFOLEAU, Sylvia
- 2006 Fêtes et processions de Maaloula : une mise en scène des identités dans l'espace d'un village chrétien, *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 115-116 : 173-189.
- CHIVA, Isac
- 1995 Les fraternités dérivées, in F. Héritier et E. Copet-Rougier (dir.), *La parenté spirituelle* (Edition des archives contemporaines, Paris-Bâle) : 265-285.
- CLAVERIE, Élisabeth
- 2003 *Les guerres de la Vierge. Une anthropologie des apparitions* (Gallimard, Paris) [nrf essais].

- COHEN, Claudine
1975 *Grandir au quartier kurde. Rapports de générations et modèles culturels d'un groupe d'adolescents israéliens d'origine kurde* (Institut d'ethnologie, Paris).
- COLLINS, Randal
1995 *Les traditions sociologiques*, Enquête, Usages de la tradition : 11-38.
- COON, Carleton S.
1951 *Caravan : The story of the Middle East* (Holt., New York).
- COPET-ROUGIER, Elisabeth
1995 Préface, in F. Héritier et E. Copet-Rougier (dir.), *La parenté spirituelle* (Edition des archives contemporaines, Paris-Bâle) : I-XV
- COURBAGE, Youssef
2007 La population de la Syrie in B. Dupret, Z. Ghazzal, Y. Courbage, M. Al-Dbiyat (dir.), *La Syrie au présent. Reflets d'une société* (Actes Sud, Paris) : 179-213 [Sindbad].
- COUSIN, Bernard
1977 Dévotion et société en Provence. Les ex-voto de Notre Dame des Lumières, *Ethnologie française*, VII-2 :121-142.
- CUISENIER, Jean
1963 Formes de la parenté et formes de la pensée, *Esprit*, 332 : 547-563.
1994 *Le feu vivant. La parenté et ses rituels dans les Carpates* (PUF, Paris).
- DAGRON, Gilbert
1978 *Vie et miracles de sainte Thècle. Edition, traduction et commentaires* (Société des Bollandistes, Bruxelles) [Subsidia hagiographica].
- DAKHLIA, Jocelyne
1990 *L'oubli de la cité. La mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le Jerid tunisien* (La Découverte, Paris).
- DAHLBERG, Andrea
1991 The body as a principle of holism. Three pilgrimages to Lourdes in J. EADE and M. SALLNOW (dir.), *Contested the sacred. The anthropology of Christian pilgrimage* (Routledge, London-New York) : 30-49.
- DARTIGUENAVE, Jean Yves
2001 *Rites et ritualité. Essai sur l'altération sémantique de la ritualité* (L'Harmattan, Paris) [Logiques sociales].
- DAVIE, May
1993 Les orthodoxes entre Beyrouth et Damas. Une Millet chrétienne dans deux villes ottomanes, in Y. M. Choueri (dir.), *State and Society in Syria and Lebanon*. (University of Exeter Press, Exeter) : 32-45.
- DECOBERT, Christian
2005 Conclusion. Le marché du pèlerin in S. CHIFFOLEAU et A. MADOEUF (dir.), *Les pèlerinages au Maghreb et au Proche-Orient. Espaces publics, espaces du public* (IFPO, Beyrouth) : 397-405.

- DEGEORGE, Gérard
 1994 *Damas. Des Ottomans à nos jours* (L'Harmattan, Paris) [Comprendre le Moyen-Orient].
- DESPREZ, Vincent
 1998 *Le monachisme primitif. Des origines jusqu'au concile d'Ephèse* (Abbaye de Bellefontaine) [Spiritualité Orientale].
- DETIENNE, Marcel
 1990 *Tracés de Fondation* (Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes en Sciences religieuses, Paris).
 1994 (dir.) *Transcrire les mythologies. Tradition, écriture, historicité* (Albin Michel, Paris) [Idées].
 2000 *Comparer l'incomparable* (Seuil, Paris) [La Librairie du XXe siècle].
 2001 L'art de fonder l'autochtonie. Entre Thèbes, Athènes et le Français de "souche", *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, 69 :105-110.
 2002a Comment devenir autochtone, *Le Genre Humain*, 37 :128-137.
 2002b L'art de construire des comparables. Entre historiens et anthropologues, *Critique internationale*, 14 :68-79.
 2003a Des pratiques d'assemblée aux formes du politique. Pour un comparatisme expérimental et constructif entre historiens et anthropologues, *Le Genre Humain*, 40-41 :13-30.
 2003b Retour sur comparer et arrêt sur comparable, *Le Genre Humain*, 40-41 : 54-28.
- D'ONOFRIO, Salvatore
 1995 L'atome de parenté spirituelle, in F. Héritier et E. Copet-Rougier (dir.), *La parenté spirituelle* (Edition des archives contemporaines, Paris-Bâle) : 83-120.
- DORY, Daniel, VERDIER, Raymond et VINCENT, Jeanne-Françoise (dir.)
 1995 Regards comparés sur les religions et les territoires, in D. Dory, R. Verdier et J.-F. Vincent (dir.), *La construction religieuse du territoire* (L'Harmattan, Paris) : 7-9.
- DUMONT, Louis
 1959 Le renoncement dans les religions de l'Inde, in L. Dumont, *Homo hierarchicus*² (Gallimard, Paris) : 324-350 [Tell].
 1976 *Homo Aequalis* (Gallimard, Paris) [Bibliothèque des Sciences de l'Homme].
- DURKHEIM, Emile
 1990 *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (PUF, Paris).
- EADE, John
 1991 Order and Power at Lourdes. Lay helpers and the organization of a pilgrimage shrine in J. EADE and M. SALLNOW (dir.), *Contested the sacred. The anthropology of Christian pilgrimage* (Routledge, London-New York) : 51-76.
- EADE, John and SALLNOW Michael. J
 1991 Introduction in J. EADE and M. SALLNOW (dir.), *Contested the sacred. The anthropology of Christian pilgrimage* (Routledge, London-New York) : 1-29.
- EICKELMAN, Daile
 1981 *The Middle East. An Anthropological Approach* (Englewood Cliffs, Prentice Hall).
- EL KHAWAGA, Dina
 1994 Les services sociaux dispensés par l'Église copte. De l'autonomisation socio-économique à l'affirmation politique, in G. Kepel (dir.), *Exils et Royaumes. Les*

- appartenances au monde arabo-musulman aujourd'hui* (Presse de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris) : 189-212.
- 1998 The political dynamics of the Copts : Giving the community an active role, in A. Paci, *Christian Communities in the Arab Middle East* (Clarendon Press Oxford., New York) : 172-199.
- ENDERS, Armelle
 2002 Le héros national, problème d'histoire contemporaine, in C. Mayeur-Jaouen, *Saints et héros du Moyen-Orient contemporain* (Maisonneuve et Larose, Paris) : 37-46.
- ERNY, Pierre
 1993 Premiers pas d'une orthodoxie d'Occident., in N. Belmont et F. Lautman (dir.), *Ethnologie des faits religieux en Europe* (Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, Paris) : 464-471.
- ESCOLAN, Philippe
 1999 *Monachisme et Église. Le monachisme syrien du IVe au VIIe siècle : un monachisme charismatique* (Beauchesne, Paris) [Théologie historique].
- ESTABLET, Colette et PASCUAL, Jean Paul
 1994 *Familles et fortunes à Damas. 450 foyers damascains en 1700* (Institut français de Damas, Damas).
- FABRE, Daniel
 1987 Le rite et ses raisons, *Terrain*, 8 : 3-7.
- FAVRET-SAADA, Jeanne
 1990 Etre affecté, *Gradhiva*, 8 : 3-9.
- FINE, Agnès
 1995 La parenté spirituelle, lieu et modèle de la bonne distance, in F. Héritier et E. Copet-Rougier (dir.), *La parenté spirituelle* (Edition des archives contemporaines, Paris-Bâle) : 51-78.
- FLORY, Maurice, KORANY, Bahgat, MANTRAN, Robert, CAMAU, Michel et AGATHE, Pierre
 1990 *Les régimes politiques arabes* (PUF, Paris) [Thémis Science Politique].
- FOGEL, Frédérique
 1997 *Mémoires du Nil. Les Nubiens d'Egypte en migration* (Karthala, Paris) [Hommes et société].
- FRAZEE, Charles
 1983 *Catholics and Sultans : the Church and the Ottoman Empire (1453-1923)* (Cambridge University Press, London).
- FROESCHLE-CHOPARD, Marie Hélène
 1977 Saint-Sacrement et pénitents de Grasse. Deux confréries populaires au XVIIIe siècle, *Ethnologie française*, VII-4 : 345-360.
- GABORIAU, Marc
 1963 Anthropologie structurale et histoire, *Esprit*, 332 : 579-595.

- GALINIER, Jacques et JAMOUS, Raymond
1997 Avant-propos, *Ateliers*, Penser et agir en substituts. Le corps en perspective, 18 : 5-00.
- GAYFFIER-BONNEVILLE, Anne-Claire DE
2002 Du roi Fârûq au président Nasser : l'héroïsation du dirigeant égyptien, in C. Mayeur-Jaouen (dir.), *Saints et héros du Moyen-Orient contemporain* (Maisonneuve et Larose, Paris) : 75-101.
- GEORGE, Alan
2003 *Syria, Neither Bread nor Freedom* (Zed Books, London-New York).
- GHAZZAL, Zouhair
1993 *L'économie politique de Damas durant le XIXe siècle. Structures traditionnelles et capitalisme* (Institut Français d'Études Arabes de Damas, Damas).
- GILSENAN, Michael
1996 *Lords of The Lebanese Marches. Violence & Narrative in an Arab Society* (I.B. Tauris Publishers, London-New York).
- GIRARD, René
1990 *La violence et le sacré* (Albin Michel, Paris).
- GOBIN, Emma
2005 Le triomphe des croyances. Catholiques et spirites autour de la tombe d'Allan Kardec, *Terrain* 45 : 139-152.
- GRAY, John
2003 Iconic images : landscape and history in the local poetry of the scottish borders, in P. J. Stewart et A. Strathern, *Landscape, Memory and history. Anthropological perspectives* (Pluto Press, London-Sterling) : 16-46.
- GUERREAU-JALABERT, Anita
1995 Spiritus et caritas. Le baptême dans la société médiévale, in F. Héritier et E. Copet-Rougier (dir.), *La parenté spirituelle* (Edition des archives contemporaines, Paris-Bâle) : 133-194.
- GUEUSQUIN-BARBICHON, Marie-France
1977 Organisation sociale de trois trajets rituels (les Rogations, la Fête Dieu et le Saint Roch) à Bazoches, Morvan, *Ethnologie française*, VII-1 : 29-44.
- GUILLAUMONT, Antoine
1979 *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme* (Abbaye de Bellefontaine) [Spiritualité Orientale et Vie Monastique].
- GUTSCHOW, Kim
2004 *Being a Buddhist Nun. The Struggle for Enlightenment in the Himalayas* (Harvard University Press, Cambridge-London).
- GUTWIRTH, Jaques
1987 *Chemins de la ville, enquêtes ethnologiques* (Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, Paris).

- HALWBACHS, Maurice
 [1925] 1994 *Les cadres sociaux de la mémoire* (Albin Michel, Paris) [Bibliothèque de l'évolution de l'humanité].
 [1950] 1997 *La mémoire collective* (Albin Michel, Paris) [Bibliothèque de l'évolution de l'humanité].
- HARPER, Janice
 2003 Memories of ancestry in the forests of Madagascar, in P. J. Stewart et A Strathern, *Landscape, Memory and History. Anthropological perspectives* (Pluto Press, London-Sterling) : 89-107.
- HARTOG, François
 2005 *Anciens, Modernes, Sauvages* (Galaade Éditions, Paris).
- HEADLEY, Stephen C
 1994 Pour une anthropologie de la prière, *L'Homme*, 132 :7-14.
- HECHAÏMÉ, Camille
 1998 The cultural production of Arab Christians today : An expression of their identity in a predominantly Muslim society, in A. Paci (dir.), *Christian Communities in the Arab Middle East* (Clarendon Press Oxford, New York) : 155- 171.
- HENRIET, Patrick
 1998 De la mort comme révélateur idéologique du XIe au XIIIe siècle, in O. Dumoulin et F. Thélamon (dir.), *Autour des morts : mémoire et identité* (Publication de l'université de Rouen, Rouen) : 59-76.
- HERAULT, Laurence
 1996 Décrire les rites. Pratiques d'ethnologues et d'ecclésiastiques, *Gradhiva*, 19 : 39-48.
- HERITIER, Françoise
 1981 *L'exercice de la parenté*. (Gallimard & Seuil, Paris).
- HERROU, Adeline
 2005 *La vie entre soi. Les moines taoïstes aujourd'hui en Chine* (Société d'ethnologie, Nanterre) [Recherches sur la Haute Asie : 15].
- HERROU Adeline et KRAUSKOPF (dir.)
 2009 *La vie monastique au miroir de la parenté* (à paraître).
- HERROU Adeline et POUJEAU Anna (dir.)
 2009 *Monachisme et érudition* (à paraître).
- HERVIEU-LEGER, Danièle
 1996 La religion des Européens : modernité, religion, sécularisation, in G. Davie et D. Hervieu-Léger (dir.), *Identités religieuses en Europe* (La Découverte, Paris) : 9-23.
 1999 *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement* (Flammarion, Paris).
- HEYBERGER, Bernard
 1994 *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme catholique (XVIe-XVIIIe siècles)* (Ecole française de Rome, Rome).
 2001 *Hindiyya. Mystique et criminelle (1720-1728)* (Aubier, Paris) [Historique].
 2002 Saint Charbel Makhoul, ou la consécration de l'identité maronite, in C. Mayeur-Jaouen (dir.), *Saints et héros du Moyen-Orient contemporain. Actes du colloque des*

- 11 et 12 décembre 2000, à l'Institut Universitaire de France (Maisonneuve et Larose, Paris) : 139-159.
- 2003 Un nouveau modèle : la dévote catholique?, in B. Heyberger (dir.), *Chrétiens du monde arabe. Un archipel en terre d'Islam* (Autrement, Paris) : 187-211 [Mémoires n°94].
- 2005 L'envie au couvent, in F. Wilhelm (dir.), *L'envie et ses figurations littéraires* (Éditions universitaires de Dijon, Dijon) [Écritures] : 71-83.
- HINNEBUSCH, Raymond A
 1990 *Authoritarian Power and State Formation in Ba'thist Syria. Army, Party and Peasant* (Westview Press, Boulder-San Francisco-Oxford) [Special Studies on the Middle East].
- HOBSBAWM, Eric et RANGER, Terence
 [1983] 1996 *The invention of Tradition* (Cambridge University Press, Cambridge).
- HOBSBAWM, Eric
 1992 *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth and Reality* (Cambridge University Press, Cambridge).
 1995 Inventer des traditions, *Enquête*, Usages de la tradition : 171-189.
- HOMSY, Basile
 1956 *Les capitulations et la protection des Chrétiens au Proche-Orient : aux XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles* (Harissa, Beyrouth).
- HOURANI, Albert
 1946 *Syria and Lebanon. A political essay* (Oxford University Press, London-New York-Toronto) [Royal Institute of International Affairs].
 1947 *Minorities in the Arab world* (Oxford University Press, London).
 1993 *Histoire des peuples arabes* (Seuil, Paris) [Histoire].
- HOURANI, Albert, KHOURY, Philip et WILSON, Mary C. (dir.)
 [1993] 2005 *The Modern Middle East* (I..B. Tauris, London-New York).
- HOUSEMAN, Michael et SEVERI, Carlo
 1994 *Naven ou le donner à voir Essai d'interprétation de l'action rituelle* (CNRS, MMSH, Paris) [Chemins de l'ethnologie].
- HUPPERT, George
 1973 *L'idée de l'histoire parfaite* (Flammarion, Paris) [Nouvelle bibliothèque scientifique].
- IOGNA-PRAT, Dominique
 2006 *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge* (Seuil, Paris) [L'univers historique].
- IOGNAT-PRAT, Dominique et VEINSTEIN, Gilles (dir.)
 2003 *Histoire des hommes de Dieu dans l'islam et le christianisme* (Flammarion, Paris).
- IOSSIFIDES, Marina.A
 1991 Sisters in Christ : Metaphors of Kinship among Greek Nuns in P. LOIZOS et E. PAPATAXIARCHIS (dir.) *Contested identities. Gender and Kinship in Modern Greece* (Princeton University Press, Princeton) : 135-156.

JAMOUS, Raymond

- 1981 *Honneur et baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif* (Maison des sciences de l'Homme & Cambridge University Press, Paris-London).
- 1993 Mensonge, violence et silence dans le monde méditerranéen, *Terrain* 21.
- 1995 "Faire", "défaire" et "refaire" les saints : Les *pir* chez les Meo (Inde du Nord), *Terrain*, 24 : 43-56.
- 1997 Le corps et la tombe des saints dans le monde chrétien et dans le monde musulman, *Ateliers*, 18 : 89-97.
- 2004 Le théâtre des passions politiques, *Terrain* 43 : 141-156.

JANSEN, Willy

- 1987 *Women without men* (E.J. Brill, Leiden).

JOSEPH, John

- 1983 *Muslim-Christian Relation and Inter-Christian Rivalries in the Middle East. The case of the Jacobites in an age of transition.* (State University of New York, New York).

JOSEPH, Suad

- [1978] 1982 Women and the Neighborhood Street in Borj Hammoud, Lebanon, in N. Keddie et L. Beck (dir.), *Women in the Muslim World* (Harvard University Press, Cambridge-London) : 541-557.

JOSEPH, Suad et PILLSBURY, Barbara

- 1978 *Muslim Christian Conflict : Economic, Political and Social Origins* (Westview Press, Bolder).

JUNGEN, Christine

- 1997 *Le culte de Saint-Georges chez les chrétiens de Bethléem : un exemple de l'appropriation religieuse de l'espace*, mémoire de maîtrise en ethnologie, université Paris X-Nanterre.
- 2004 *Les jeux de la relation : ethnographie des élaborations du prestige à Kérak, Jordanie*, thèse de doctorat en ethnologie, université Paris X-Nanterre.

KAMINSKY, Catherine et KRUK, Simon

- 1987 *La Syrie : politiques et stratégies de 1966 à nos jours* (PUF, Paris) [Politiques d'aujourd'hui].

KANAFANI-ZAHAR, Aïda

- 2004 L'injure dans la société libanaise, *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 103-104 : 153-164.

KANTOROWITZ, Ernest

- [1957] 2000 *Les deux corps du roi* (Gallimard, Paris) [Quarto].

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 en ethnologie, université Paris X-Nanterre.

KEDAR, Mordechai

- 2005 *Asad in search of legitimacy: Message and Rhetoric in the Syrian Press under Hafiz and Bashar* (Sussex Academic Press, Eastbourne).

- KEDDIE, Nikki et BECK Lois
 [1978] 1982 Introduction, in N. Keddie et L. Beck (dir.), *Women in the Muslim World* (Harvard University Press, Cambridge-London) : 1-34.
- KEDOURIE, Elie
 1992 *Politics in the Middle East* (Oxford University Press, New York).
- KHADER, Bichara
 1984 *La question agraire dans le monde arabe : le cas de la Syrie* (CIAO, Louvain-La-Neuve).
- KHAWAM, René
 1987 *L'univers culturel des Chrétiens d'Orient* (Cerf, Paris).
- KHOURI, Nagib
 1993 *Le feu et la cendre : travail de deuil et rites funéraires dans un village libanais, Abdilly-Batroun* (L'Harmattan, Paris).
- KHOURY, Philip S.
 1983 *Urban notables and Arab nationalism. The politics of Damascus 1860-1920* (Cambridge University Press, London).
 1987 *Syria and the French Mandate. The Politics of Arab Nationalism 1920-1945* (Princeton University Press, London).
- KIENLE, Eberhard
 1991 Entre *jama'a* et classe. Le pouvoir politique en Syrie contemporaine, *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 59-60 : 211-239.
- LACARRIERE, Jacques
 1975 *Les hommes ivres de Dieu* (Librairie Arthème Fayard, Paris).
- LARGUECHE, Evelyne
 2004 L'injure comme objet anthropologique, *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 103-104 : 29-56.
- LAURENS, Henry
 2002 *Paix et guerres au Moyen-Orient. L'Orient arabe et le monde de 1945 à nos jours* (Armand Colin, Paris) [Histoire].
- LAUTMAN, Françoise
 2000 Des formes sensibles de la religion, *Archives de sciences sociales des religions*, 111 : 5-7.
- LEACH, Edmund
 1980 La genèse comme mythe, in E. Leach, *L'unité de l'homme et autres essais* (Gallimard, Paris) : 143-159.
- LECERF, J. et TRESSE, R.
 1937-1938 Les 'arada de Damas, *Bulletin d'études orientales*, VII-VIII : 237-264.
- LE GAC, Daniel
 1991 *La Syrie du Général Asad* (Complexe, Paris) [Questions au XXe siècle].
- LE GOFF, Jacques
 1978 *La Nouvelle Histoire* (Complexe, Paris).

- 2004 *Héros du Moyen Âge, le Saint et le Roi* (Gallimard, Paris) [Quarto].
- LENCLUD, Gérard, FABRE, Daniel et ALTHABE, Gérard
1992 *Vers une ethnologie du présent* (Maison des Sciences de l'Homme, Paris).
- LENCLUD, Gérard
1995 Quand voir c'est reconnaître in *Enquête*, Les terrains de l'enquête : 113-129.
- LESCH, David W.
2005 *The New Lion of Damascus. Bashar al-Asad and Modern Syria* (Yale University Press, New Haven-London).
- LESTER, Rebecca J.
2005 *Jesus in Our Wombs. Embodying Modernity in a Mexican Convent* (University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London).
- LEWIS, Bernard
1998 *The Multiple Identities of the Middle East* (Schocken Books, New York).
- LOPES, Policarpo
1996 La gestion du merveilleux spontané dans une situation de non légitimité au sein de la nouvelle modernité, in L. Voyé et J. Rémy (dir.), *Figures des dieux : rites et mouvements religieux : hommage à Jean Rémy* (De Boeck, Bruxelles) : 61-75 [Ouvertures sociologiques].
- LORIEUX, Claude
2001 *Chrétiens d'Orient en terres d'Islam* (Perrin, Paris).
- MADDOEUF, Anna
2005 Ephémérides de la ville en fête : une lecture des mouleuds du Caire in S. CHIFFOLEAU et A. MADDOEUF (dir.), *Les pèlerinages au Maghreb et au Proche-Orient. Espaces publics, espaces du public* (IFPO, Beyrouth) : 289-309.
- MAÏLA, Joseph
1998 The Arab Christians : From the Eastern Question to the Recent Political Situation of the Minorities, in A. Paci (dir.), *Christian Communities in the Arab Middle East* (Clarendon Press Oxford, New York) : 25-47.
- MAKDISSI, Antoine
1988 Les chrétiens et la Renaissance arabe, *Islamochristiana*, 14 : 107-126.
- MA'OZ, Moshe, GINAT, Joseph et WINCKLER, Onn (dir.)
1999 *Modern Syria. From Ottoman Rule to Pivotal Role in the Middle East* (Sussex Academic Press, Brighton-Portland).
- MARAVAL, Pierre
1985 *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie, des origines à la conquête arabe* (Cerf, Paris) [Histoire].
- MARTINO DE, Ernesto
[1948] 1999 *Le monde magique* (Institut d'édition sanofi-synthelabo, PUF, Paris) [Les empêcheurs de penser en rond].
[1961] 1991 *La terre du remords* (Institut d'édition sanofi-synthelabo, PUF, Paris) [Les empêcheurs de penser en rond].

- MARY, André
 1995 Religion de la tradition et religieux post-traditionnel, *Enquête*, Usages de la tradition :121-142.
- MASSENZIO, Marcello
 1999 *Sacré et identité ethnique. Frontières et ordre du monde* (EHESS, Paris) [Cahiers de l'Homme].
- MAUSS, Marcel
 1968 La prière, in M. Mauss, *Œuvres 1. Les fonctions sociales du sacré* (Éditions de Minuit, Paris) : 357-477.
 1968 Essai sur la nature et la fonction sociale du sacrifice, in M. Mauss, *Œuvres 1. Les fonctions sociales du sacré* (Éditions de Minuit, Paris).
- MAYEUR, Jean-Marie, PIETRI Charles et Luce, VAUCHEZ André et VENARD Marc (dir.)
 1993 *Histoire du Christianisme des origines à nos jours, tome IV Évêques, moines et empereurs (610-1054)* (Desclée, Paris).
- MAYEUR-JAOUEN, Catherine
 2002 (dir.) *Saints et héros du Moyen-Orient contemporain. Actes du colloque des 11 et 12 décembre 2000, à l'Institut Universitaire de France* (Masonneuve et Larose, Paris).
 2005 Les processions pèlerines en Égypte : pratiques carnavalesques et itinéraires politiques, les inventions successives d'une tradition in S. CHIFFOLEAU et A. MADOEUF (dir.), *Les pèlerinages au Maghreb et au Proche-Orient. Espaces publics, espaces du public* (IFPO, Beyrouth) : 217-233.
 2006 Introduction, *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° spécial « Le corps et le sacré en Orient musulman », 113-114 : 1-27.
- McKEVITT, Christopher
 1991 San Giovanni Rotondo and the shrine of Padre Pio in J. EADE and M. SALLNOW (dir.) *Contested the sacred. The anthropology of Christian pilgrimage* (Routledge, London-New York) : 77-97.
 1995 Contestation et fabrication d'un culte. Le cas de Padre Pio de Pietrelcina., *Terrain*, 24 : 91-102.
- McLEAN, Stuart
 2003 Céide Fields : Natural histories of a buried landscape, in P. J. Stewart et A. Strathern (dir.), *Landscape, Memory and History. Anthropological perspectives* (Pluto Press, London-Sterling) : 47-70.
- McNAMARA, Jo Ann
 1996 *Sisters in Arm. Catholic Nuns through Two Millennia* (University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London).
- MICHELET, Charlotte
 1997 *Le culte d'un saint chrétien dans la montagne libanaise*, mémoire de maîtrise en ethnologie, université Paris X-Nanterre.
- MITRI, Tarek
 1985 *Conscience de soi et rapport à autrui chez les orthodoxes au Liban (1942-1975)*, thèse de doctorat en sciences juridiques, université Paris X Nanterre.
- MOLINIE, Antoinette
 2003 La transfiguration eucharistique d'un glacier : une construction andine de la Fête-Dieu, *Ateliers*, 25 : 61-74.

- MOUSSALLI, Habib
 1998 The Christians of Syria, in A. Paci (dir.), *Christian Communities in the Arab Middle East* (Clarendon Press Oxford, New York) : 286-293.
- MOUSSAOUI, Abderrahmane
 2002 *Espace et Sacré au Sahara. Ksour et oasis du sud ouest algérien.* (CNRS Editions, Paris).
- NEEDHAM, Rodney (dir.)
 1977 *La parenté en question. Onze contributions à la théorie anthropologique* (Le Seuil, Paris).
- NOTTEGHEM, Emilie
 2001 *L'image accompagnatrice. Ethnographie des pratiques cultuelles à la Chapelle Notre Dame de la Médaille Miraculeuse, rue du Bac à Paris*, mémoire de maîtrise en ethnologie, université Paris X-Nanterre.
- NOUJAÏM, Marie-Louise et THULBAULT, Claude
 1993 Des églises dans la ville, in A.-M. Bianquis et E. Picard (dir.), *Damas, miroir brisé d'un Orient arabe* (Autrement, Paris) : 183-194.
- OJHA, Catherine
 1981 Feminine, Asceticism in Hinduism: its tradition and present condition, *Man in India*, 61,3: 254-285.
 1984 Condition féminine et renoncement au monde dans l'Hindouisme. Les communautés monastiques de femmes à Bénarès, *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, LXXIII : 197-222.
- OWEN, Roger (dir.)
 2000 *New Perspectives on Property and Land in the Middle East* (Harvard University Press, Cambridge, London) [Harvard Middle Eastern Monographs].
- PACAUT, Marcel
 [1993] 2005 *Les ordres monastiques et religieux au Moyen Âge* (Armand Colin, Paris) [fac. histoire].
- PACI, Andrea
 1998 Introduction, in A. Paci (dir.), *Christian Communities in the Arab Middle East* (Clarendon Press Oxford, New York) : 1-24.
- PALAZZOLI, Claude
 1977 *La Syrie, le rêve et la rupture* (Le Sycomore, Paris).
- PAPADAKIS, Aristeides
 1988 The historical tradition of Church-State relations under Orthodoxy, in P. Ramet (dir.), *Eastern Christianity and Politics in the Twentieth Century* (Duke University Press, Durham-London) : 37-58.
- PASSERON, Jean-Claude
 1995 L'espace mental de l'enquête, *Enquête*, Les terrains de l'enquête : 13-42.
- PAUL-LEVY, Françoise et SEGAUD, Marion
 1983 *Anthropologie de l'espace* (Centre Georges Pompidou, Paris) [Centre de Création industrielle].

- PERTHES, Volker
 2004 *Syria under Bashar al-Asad : Modernisation and the Limits of Change* (Oxford University Press & International Institute for Strategic Studies, London) [Adelphi Paper, 366].
- PETEET, Julie
 1997 Icons and Militants: Mothering in the Danger Zone, *SIGNS Journal of women in Culture and Society*, 23, n°1: 103-129.
- PETERS, Emrys L.
 [1978] 1982 The Status of Women in Four Middle East Communities, in N. Keddie et L. Beck (dir.), *Women in the Muslim World* (Harvard University Press, Cambridge-London) : 311-350.
- PICARD, Elizabeth
 1980 Y a-t-il un problème communautaire en Syrie ?, *Monde arabe Maghreb Machrek*, 8 : 7-21.
 1993 Construite un État, dominer une nation in A.-M. Bianquis et E. Picard (dir.), *Damas, miroir brisé d'un Orient arabe* (Autrement, Paris) : 146-162.
 1996 Fin des partis en Syrie, *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 81-82 : 207-229.
 1997 La Syrie de l'après guerre froide : permanences et changements. Présentation, *Monde arabe Maghreb Machrek*, 158 : 3-4.
 2005 Syrie, la coalition autoritaire fait de la résistance, *Politique étrangère*, 4 : 757-768.
 2006 *La politique dans le monde arabe* (Armand Colin, Paris) [Collection U].
- PICAUDOU, Nadine
 1996 Ville, pouvoir, idéologie : Damas au tournant du siècle *Fascicule de recherche URBAMA 29 II* : 69-72.
 2006 Introduction générale, in N. Picaudou (dir.), *Territoires palestiniens de mémoire* (Karthala & IFPO, Paris-Beyrouth) : 7-33.
- PIETTE, Albert
 1996a *Ethnographie de l'action. L'observation des détails* (Métailié, Paris).
 1996b Les hommes et leurs croyances, in L. Voyé et J. Rémy (dir.), *Figures des dieux : rites et mouvements religieux : hommage à Jean Rémy* (De Boeck, Bruxelles) : 271-286.
 1996c L'institution religieuse en images. Modèle de description ethnographique, *Archives des sciences sociales des religions*, 93 : 51-80.
 1999 *La religion de près. L'activité religieuse en train de se faire* (Métailié, Paris).
 2000 Des formes ordinaires de la vie religieuse. Entre anthropologie et ethnographie, *Archives de sciences sociales des religions*, 111 : 125-133.
- PINEAU-JAMOUS, Marie-Jo
 1994 Fixer le nom de l'ancêtre (Porto-Novo, Bénin), *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 13 : 121-157.
- PIRINOLI, Christine
 2006 Jeux et enjeux de la mémoire. Genre et rhétorique mémorielle durant la commémoration du cinquantenaire de la *nakba*, in N. Picaudou (dir.), *Territoires palestiniens de mémoire* (Karthala & IFPO, Paris-Beyrouth) : 87-114.
- PITT-RIVERS, Julian
 1977 *Anthropologie de l'honneur. La mésaventure de Sichem* (Hachette, Paris).
 1983 Le sacrifice du taureau, *Le temps de la réflexion*, 4 : 281-299.

- 1986 Un rite de passage de la société moderne : le voyage aérien, in P. Centlivres, J. Hainard (dir.), *Les rites de passage aujourd'hui* (L'Âge d'Homme, Lausanne) : 115-130.
- 1995 Le parrain de Montesquieu, in F. Héritier et E. Copet-Rougier (dir.), *La parenté spirituelle* (Edition des archives contemporaines, Paris-Bâle) : 1-16.

PLANHOL, Xavier DE

- 1997 *Minorités en islam. Géographie politique et sociale* (Flammarion, Paris).

POLE, John

- 1987 *Au coeur des villes. Au coeur de Dieu* (Saint-Paul, Paris-Fribourg).

POUJEAU, Anna

- 2007 Les monastères de Syrie. Ancrage sacré des Églises et inscription politique dans le territoire national, in M. Baussant et M.P. Bousquet (dir.) *Mémoires et usages religieux de l'espace, Théologiques*, vol 15 n°1 : 95-112
- 2008 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 (à paraître).
- 2009 Monasteries, Politics and Social Memory : The Revival of the Greek Orthodox Church of Antioch in Syria during the Twentieth Century, in C. Hann et H. Goltz (dir.), *Orthodoxy, Orthopraxy, Paradosis : Eastern Christians in Anthropological perspective* (University Press of California, Los Angeles) : 147-160 (à paraître).
- 2009 Partager la *baraka* des saints. Des visites pluriconfessionnelles aux monastères chrétiens en Syrie, in D. Albera et M. Couroucli (dir.) *Religions traversées. Lieux saints partagés entre Chrétiens, Musulmans et Juifs en Méditerranée*, Actes Sud, Aix Marseille (à paraître en mars).

POUTIGNAT, Philippe et STREIFF-FENART, Jocelyne

- [1995] 2005 *Théories de l'ethnicité* (PUF, Paris) [Le sociologue].

PRADO, Patrik

- 1993 Sainte Rita de la Place Blanche, la sainte du bout du rouleau, in N. Belmont et F. Lautman (dir.), *Ethnologie des faits religieux en Europe* (Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, Paris) : 203-206.

PROVENCE, Michael

- 2005 *The Great Syrian Revolt and the Rise of Arab Nationalism* (University of Texas Press, Austin) [Modern Middle East Series, 22].

RAMET, Pedro

- 1988 Autocephaly and National Identity in Church-State Relations in Eastern Christianity : An Introduction, in P. Ramet (dir.), *Eastern Christianity and Politics in the Twentieth Century* (Duke University Press, Durham-London) : 3-19.

REBILLARD, Eric

- 1998 La formation du culte chrétien des morts s'accompagne t-elle de nouvelles formes de sociabilité?, in O. Dumoulin et F. Thélamon (dir.), *Autour des morts : mémoire et identité* (Publication de l'université de Rouen, Rouen) : 155-160.

REVEL, Jacques

- 1995 Ressources narratives et connaissance historique, *Enquête*, Les terrains de l'enquête : 43-70.

- REICH, Sigismund Sussia
1937 *Etudes sur les villages araméens de l'Anti-Liban* (Institut Français de Damas, Damas) [Documents d'études orientales, VII].
- RICOEUR, Paul
1963 Structure et herméneutique, *Esprit*, 332 : 596-626.
- RIFFIER, Jean
2000 *Les oeuvres françaises en Syrie (1860-1923)* (L'Harmattan, Paris) [Comprendre le Moyen-Orient].
- RIVIERE, Claude
2000 *Anthropologie politique* (Armand Colin, Paris) [Cursus].
- RIVIERE, Peter G.
1977 Nouvelles considérations sur le mariage, in R. Needham (dir.), *La parenté en question. Onze contributions à la théorie anthropologique* (Seuil, Paris) : 152-167.
- RIVOAL, Isabelle
2000 *Les maîtres du secret. Ordre mondain et ordre religieux dans la communauté druze en Israël* (EHESS, Paris).
2002a Le poids de l'histoire. Druzes du Liban, Druzes d'Israël face à l'État, *Annales ESC*, n°1 : 49-70.
2002b Penser l'identité communautaire et les frontières sociales, in (coll.), *Lucette Valensi à l'oeuvre. Une histoire anthropologique de l'Islam méditerranéen* (Bouchene, Paris) : 115-132.
2008 Un huit-clos ethnographique ou l'impossible enquête chez un ancien milicien libanais, in F. Fogel et I. Rivoal (dir.), *La relation ethnographique – Terrains et textes*, Ateliers du LESC, vol 33 (à paraître).
2009 Minorité religieuse, in R. Azria et D. Hervieu-Léger (dir.), *Dictionnaire des faits religieux* (PUF, Paris) (à paraître).
- ROSANVALLON, Pierre
2003 Les vertus d'un comparatisme dérangeant, *Le Genre Humain*, 40-41 : 7-12.
- ROSEN, Lawrence
1984 *Bargaining for reality* (University of Chicago Press, Chicago-Londres).
- SAID.W, Edward
[1978] 2003 *Orientalism* (Penguin Books, London).
- SAINT-PROT, Charles
1995 *Le nationalisme arabe : alternative à l'intégrisme* (Ellipses, Paris).
- SALAMANDRA, Christa
2004 *A New Old Damascus. Authenticity and Distinction in Urban Syria* (Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis) [Indiana Series in Middle East Studies].
- SALLMANN, Jean-Michel,
1994 *Naples et ses saints à l'âge baroque (1540-1750)* (PUF, Paris) [Ethnologies].
- SALLNOW, Michael. J
1991 Pilgrimage and cultural fracture in the Andes in J. EADE and M. SALLNOW (dir.), *Contested the sacred. The anthropology of Christian pilgrimage* (Routledge, London-New York) : 137-153.

- SAMIR, Samir Khalil
 1998 The Christians Communities, Active Members of Arab Society throughout History, in A. Paci (dir.), *Christian Communities in the Arab Middle East* (Clarendon Press Oxford, New York) : 67-91.
- SAMNE, Georges
 1919 *Les oeuvres françaises en Syrie* (Comité de l'Orient, Paris).
- SARDAN De, Olivier
 1995 La politique du terrain in *Enquête*, Les terrains de l'enquête : 71-109.
- SARTRE-FAURIAT, Annie
 1998 L'exaltation des morts dans les épitaphes du Hauran à l'époque impériale, in O. Dumoulin et F. Thélamon (dir.), *Autour des morts : mémoire et identité* (Publication de l'université de Rouen, Rouen) : 205-214.
- SBARDELLA, Francesca
 2007 *Antropologia delle reliquie. Un caso storico* (Morcelliana, Brescia) [Scienze Umane].
- SEALE, Patrick
 [1988] 1995 *Asad of Syria. The Struggle for the Middle East* (University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London).
- SEGALEN, Martine
 1998 *Rites et rituels contemporains* (Nathan Université, Paris).
- SERAIDARI, Katerina
 2005 *Le culte des icônes en Grèce* (Presse Universitaire du Mirail, Toulouse).
- SEURAT, Michel
 1980 La population, l'état et la société, in A.-M. Bianquis, A. Raymond (dir.), *La Syrie d'aujourd'hui* (CNRS, Paris) : 87-141.
 1989 *L'état de barbarie* (Seuil, Paris) [Esprit].
- SFEIR, Jihane
 2005 *Les premiers temps de l'installation des Palestiniens au Liban, 1947-1952*, thèse de doctorat en histoire, Institut National des Langues et des Civilisations Orientales de Paris.
 2006 Le désastre et l'exode, al-nakba/al-hijra. Imaginaire collectif et souvenir individuel de l'expulsion de 1948, in N. Picaudou (dir.), *Territoires palestiniens de mémoire* (Karthala & IFPO, Paris-Beyrouth) : 37-59.
- SIMENEL, Romain
 2006 L'origine est aux frontières. Espace, histoire et jihad chez les Aït Ba'amran du Sud marocain, *Transcontinentales*, 3 : 129-143.
- SLIM, Souad
 1986 *Le métayage et l'impôt au Mont Liban XVIIe et XIXe siècle* (Dar al-Machreq, université Saint-Joseph, Beyrouth) [homme et société du Proche-Orient].
 2001 *The Greek Orthodox Waqf in Lebanon during the Ottoman Period*, thèse de doctorat en histoire, University of Birmingham, Centre for the study of Islam and Christian-Muslim Relations.

- SMITH, Angèle
 2003 Landscape Representations : Place and Identity in Nineteenth-century Ordnance Survey Maps of Ireland, in P. J. Stewart et A. Strathern (dir.), *Landscape, Memory and History. Anthropological perspectives* (Pluto Press, London-Virginia) : 71-88.
- STAAL, Frits
 1990 *Jouer avec le feu. Pratique et théorie du rituel védique* (De Boccard, Paris) [Coll. « Publications de l'Institut de civilisation Indienne » du Collège de France].
- STAHL, Paul-Henri
 1995 L'accouchement et le baptême, in F. Héritier et E. Copet-Rougier (dir.), *La parenté spirituelle* (Edition des archives contemporaines, Paris-Bâle) : 17-44.
- STEWART, Pamela J. et STRATHERN, Andrew (dir.)
 2003 Introduction, in P. J. Stewart et A. Strathern (dir.), *Landscape, Memory and History. Anthropological perspectives* (Pluto Press, London-Virginia) : 1-15.
- STIRRAT, Richard. L
 1991 Place and person in Sinhala Cathlic pilgrimage in J. EADE and M. SALLNOW (dir.), *Contested the sacred. The anthropology of Christian pilgrimage* (Routledge, London-New York) : 122-136.
- SUTTER, Jacques
 1991 Ouverture. Pluralisme et minorités religieuses, in J. Baubérot (dir.), *Pluralisme et minorités religieuses : colloque* (Peeters, Paris) : 1-6 [Bibliothèque de l'École pratique des hautes études].
- THELAMON, Françoise
 1998 Avant-propos, in O. Dumoulin et F. Thélamon (dir.), *Autour des morts : mémoire et identité* (Publication de l'université de Rouen, Rouen) : 5-7.
- TROUPEAU, Gérard
 1995 Les couvents chrétiens dans la littérature arabe, in G. Troupeau, *Études sur le christianisme arabe au Moyen Âge* (Varorium Reprints, London) : 265-280.
- TURNER, Victor W.
 1990 *Le Phénomène rituel. Structure et contre-structure* (PUF, Paris).
- VALENSI, Lucette
 1986 La Tour de Babel. Groupes et relations ethniques au Moyen-Orient et en Afrique du Nord, *Annales ESC*, vol. 41, n°4 : 817-838.
 1990 Retour d'Orient. De quelques usages du comparatisme en histoire, in H. Atsma et A. Burguière, *Marc Bloch aujourd'hui. Histoire comparée et sciences sociales* (EHESS, Paris) : 306-316.
 2002 *La fuite en Egypte. Histoires d'Orient et d'Occident. Essai d'histoire comparée* (Seuil, Paris) [Histoire].
- VALENSI, Lucette et UDOVITCH, Abraham L.
 1984 *Juifs en terre d'Islam. Les communautés de Djerba* (Editions des archives contemporaines, Paris) [Ordres sociaux].
- VALTER, Stéphane
 2002 *La construction nationale syrienne. Légitimation de la nature communautaire du pouvoir par le discours historique* (CNRS, Paris) [Moyen-Orient].

- VAN DAM, Nikolaos
 1996 *The struggle for power in Syria. Politics and society under Asad and the Ba'th Party* (IB Tauris & Co Ltd., London).
- VAN GENNEP, Arnold
 [1909] 1981 *Les rites de passage* (Emile Nourry, Paris).
- VAUMAS, Etienne DE
 1955 La population de Syrie, *Annales de Géographie*, 341 : 74-74.
- VERDEIL, Chantal
 2006 Le corps souffrant de Rifqâ, sainte maronite du XIXe siècle, *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 113-114 : 247-264.
- VERNANT, Jean Pierre
 [1974] 1992 *Mythe et société en Grèce ancienne* (Points, Paris).
 1982 Introduction, in G. Gnoli et J.-P. Vernant (dir.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes* (Cambridge University Press & Editions de la Maison des sciences de l'homme, London-New York-Paris) : 5-16.
 1998 Prolégomènes : la mort ou les morts?, in O. Dumoulin et F. Thélamon (dir.), *Autour des morts : mémoire et identité* (Publication de l'université de Rouen, Rouen) : 7-10.
- VINCENT, Jeanne-Françoise
 1995 Le territoire et ses dieux : de la rencontre à la coexistence, in J.-F. Vincent, D. Dory et R. Verdier (dir.), *La construction religieuse du territoire* (L'Harmattan, Paris) : 11-27.
- VOILE, Brigitte
 2002 Cyrille VI et Nasser : le face à face du saint et du héros (1959-1970), in C. Mayeur-Jaouen (dir.), *Saints et héros du Moyen-Orient contemporain. Actes du colloque des 11 et 12 décembre 2000, à l'Institut Universitaire de France* (Maisonneuve et Larose, Paris) : 161-176.
 2003 Saintes, moniales, diaconesses : des femmes dans le renouveau copte, in B. Heyberger (dir.), *Chrétiens du monde arabe. Un archipel en terre d'Islam* (Autrement, Paris) : 226-239 [Collection Mémoires n°94].
 2004 *Les coptes d'Egypte sous Nasser. Sainteté, miracles, apparitions* (CNRS, Paris) [Moyen-Orient].
- VOLNEY, Constantin-François
 1959 *Voyages en Egypte et en Syrie* (Mouton, Paris).
- WEBBER, Sabra
 1985 Women's Folk Narratives and Social Change, in E. Warnock Fernea (dir.), *Women and the Family in the Middle East. New voices of change* (University of Texas Press, Austin) : 310-316.
- WEBER, Max
 1964 *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (Plon, Paris).
 1996 *Sociologie des religions* (Gallimard, Paris).
 2003 *Hindouisme et Bouddhisme* (Flammarion, Paris).
- WIKAN, Unni
 [1982] 1991 *Behind the Veil in Arabia* (The University of Chicago Press, Chicago-London).

WILLAIME, Jean Paul

- 1996 Laïcité et religion en France, in G. Davie et D. Hervieu-Léger (dir.), *Identités religieuses en Europe* (La Découverte, Paris) : 153-174.
- 1999 De l'inscription territoriale du religieux à sa prise en charge individuelle et subjective : les mutations du religieux chrétien en Occident, *Archives des sciences sociales des religions*, 107 : 139-145.

WILLIAMS, Patrick

- 1993 *Nous on n'en parle pas. Les vivants et les morts chez les Manouches* (Editons de la Maison des sciences de l'Homme, Paris) [ethnologie de la France].

YACOUB, Joseph

- 1998 *Les minorités dans le monde. Faits et analyses* (Desclée de Brouwer, Paris).

YE'OR, Bat

- 1991 *Les chrétiens d'Orient entre Jihad et Dhimmitude. VIIe-XXe siècles* (Cerf, Paris).
- 1994 *Juifs et Chrétiens sous l'Islam. Les Dhimmis face au déficit intégriste* (Berg International Editeurs, Paris) [Pensée politique et sciences sociales].

ZACHS, Fruma

- 2005 *The making of a Syrian identity. Intellectuals and Merchants in Nineteenth Century Beirut* (Brill, Leiden-Boston) [Social, Economic and Political Studies of the Middle East and Asia].

ZAHLAOUI, Elias Père

- 1991 *Soufanieh. Chroniques des apparitions et manifestations de Jésus et de Marie, à Damas (1982-1990)* (O.E.I.L, Paris).

ZEMPLÉNI, Andras

- 1996 Savoir taire. Du secret de l'intrusion ethnologique dans la vie des autres, *Gradhiva*, 20 : 23-41.

ZISSER, Eyal

- 2004 Bashar al-Asad and his regime-between continuity and change, *Orient German journal for politics and economics of the Middle East*, 2 : 239-256.
- 2006 Who's afraid of Syrian Nationalism? National and state identity in Syria, *Middle Eastern Studies*, 42 : 179-198.

Manuels/dictionnaires:

AL CHARTOUNI, Saïd

- 1992 *Aqrab al-marward fi fūsh) a al-^carabia wa al-shaward* (Maktabet Lubnan, Beyrouth).

Table des Matières

Introduction générale	p.1
Première partie	
Affirmer l'antériorité chrétienne du territoire syrien	p.19
Chapitre I Histoire nationale et reconstruction de l'histoire syrienne par les chrétiens	p.20
1. Construction d'une histoire nationale	p.21
2. Reconstruction de l'histoire par les chrétiens	p.29
La quête des monastères par les pèlerins	p.30
Discours sur la temporalité et le territoire	p.35
Les multiples usages du terme <i>dayr</i>	p.38
Dualité: chrétiens versus musulmans	p.41
Chapitre II Pouvoir politique, Églises et construction de la communauté chrétienne	p.51
1. La renaissance de l'Église grecque orthodoxe d'Antioche et de tout l'Orient	p.52
Évolution de l'Église grecque orthodoxe d'Antioche au XXe siècle	p.53
Églises et pouvoir politique p.57	
2. Renaissance du monachisme grec orthodoxe	p.61
La création des Jeunesses orthodoxes	p.62
Monachisme et pouvoir ecclésiastique	p.65
3. Construction d'une histoire passée au présent	p.72
Redécouvrir et rénover les ruines	p.80
Construire les monastères pour les saints	p.83
Construire des vestiges	p.87
Deuxième partie	
Les femmes de Dieu	p.93
Chapitre III	
Le monastère grec orthodoxe de Sainte-Thècle	p.94
1. Le monastère dans l'histoire : fondation et exégèses	p.95
Ma ^o lûlâ : un village araméen	p.95
Terre d'accueil d'une sainte	p.99
Des monastères en compétition	p.102
Un sanctuaire féminin	p.103
2. Espaces partagés, espaces réservés :	
investissement contemporain du lieu de culte	p.108
Les pèlerins	p.110

Sous le regard des nonnes	p.114
Des visites pluri-confessionnelles	p.117
Occupation réelle et symbolique de l'église	p.123
Lieu de vie des nonnes	p.125
Le tombeau et la grotte de Sainte-Thècle	p.126
Ramener la <i>baraka</i>	p.130
La sainte démultipliée	p.132
3. Les rythmes de la vie monastique	p.135
Les femmes d'une communauté	p.135
Les prières	p.139
Les tâches quotidiennes	p.143

**Chapitre IV La vocation monastique :
une vie tendue vers l'extra-mondanité.....** p.148

1. <i>Tarah)aba</i> : quitter le monde pour adorer Dieu	p.149
Fuir le père	p.149
Visites de la famille au monastère	p.151
Le temps du postulat	p.152
L'intention du coeur et la vocation	p.154
Le Postulat : sous l'arbitraire de la Mère supérieure	p.162
Le temps du noviciat	p.166
2. Une vie sous le voile : filles de sainte Thècle	p.169
Oublier sa propre personne : devenir la sainte	p.170
Fiancées et épouses du Christ	p.173
Les mariages mystiques	p.175

Chapitre. V

Dans le monastère : Cheminer vers la sainte..... p.182

1. L'autorité au monastère	p.183
Relations à la sainte.....	p.185
Relations à la supérieure	p.190
2. La volonté de sainte Thècle.....	p.194
Les moniales, la supérieure et la sainte.....	p.194
Ordre monastique et mise à distance de l'autorité ecclésiastique.....	p.199
3. Sainte Thècle, la partie et le tout	p.203

Troisième partie

Des *shabâb* et des saints..... p.210

Chapitre. VI

Les jeunes hommes dans les fêtes..... p.211

1. La fête de la croix	p.211
Exégèses et représentations.....	p.211
Les <i>shabâb</i> et la fête.....	p.214
Des jeunes guerriers	p.217
Les <i>shabâb</i> face à l'autorité ecclésiastique.....	p.224
La croix et le feu	p.228

Les multiples scènes du rituel	p.235
Un rituel pour la <i>baraka</i>	p.239
2. <i>Shabâb</i> et sainteté	p.249
La <i>baraka</i> des <i>shabâb</i>	p.250
Dédoublement symboliquement de la figure des <i>shabâb</i>	p.258
Chapitre.VII	
Verser les larmes des yeux	p.260
1. Les funérailles de jeunes	p.261
Annoncer la mort d'un jeune	p.261
Prendre en charge les jeunes défunts	p.264
Pleurer les jeunes morts	p.272
Les <i>kbâr</i>	p.281
La <i>baraka</i> du jeune défunt	p.282
La sanctification du jeune défunt	p.284
Conclusion	p.286
Bibliographie	p.292

Table des Illustrations

Figure 1.....	p.33
Figure 2.....	p.39
Figure 3.....	p.40
Figure 4.....	p.46
Figure 5.....	p.75
Figure 6.....	p.75
Figure 7.....	p.79
Figure 8.....	p.81
Figure 9.....	p.82
Figure 10.....	p.85
Figure 11.....	p.85
Figure 12.....	p.86
Figure 13.....	p.86
Figure 14.....	p.88
Figure 15.....	p.88
Figure 16.....	p.97
Figure 17.....	p.98
Figure 18.....	p.98
Figure 19.....	p.101
Figure 20.....	p.109
Figure 21.....	p.114
Figure 22.....	p.118
Figure 23.....	p.122
Figure 24.....	p.127
Figure 25.....	p.130
Figure 26.....	p.134
Figure 27.....	p.138
Figure 28.....	p.203
Figure 29.....	p.223
Figure 30.....	p.224
Figure 31.....	p.230
Figure 32.....	p.231
Figure 33.....	p.231
Figure 34.....	p.238
Figure 35.....	p.252
Figure 36.....	p.253
Figure 37.....	p.254
Figure 38.....	p.254
Figure 39.....	p.257
Figure 40.....	p.257
Figure 41.....	p.258

Résumé

Églises, Monachisme et Sainteté. Construction de la communauté chrétienne en Syrie

Cette thèse porte sur les modalités d'inscription sociale, politique et symbolique de la minorité chrétienne dans le territoire national syrien et plus particulièrement sur le renouveau monastique qui a lieu dans ce pays depuis une trentaine d'années. C'est bien d'un renouveau, quoique extrêmement tardif, qu'il s'agit. En effet, ce processus contemporain s'inscrit, y compris dans les représentations locales, dans une histoire qui remonte aux origines du christianisme. Se pose alors la question des ressorts d'un tel phénomène : Comment et pourquoi le monachisme renaît-il aujourd'hui en Syrie ? Comment interpréter « ce retour de ces moines » qui dans les premiers siècles du christianisme étaient considérés comme des saints ? Quel lien s'établit entre le monachisme et la sainteté ? C'est à ces vastes questions, qui inscrivent ce travail à la fois dans le champ de l'anthropologie du christianisme et dans celui de l'étude du monachisme, que cette thèse tente de répondre. Celles-ci renvoient aux modalités contemporaines de construction de la communauté chrétienne de Syrie dans laquelle les trois dimensions que sont les Églises, le monachisme et la sainteté, sont intimement liées et apparaissent comme structurantes. Envisagé dans les rapports qu'il entretient avec les Églises et la question de la sainteté, le monachisme chrétien en Syrie, pilier de la construction communautaire chrétienne, est donc étudié dans toutes ses dimensions, historique, symbolique, religieuse, sociale, économique et politique.

Monachisme. Christianisme oriental. Sainteté. Pèlerinage. Minorité. Communauté. Syrie.

Churches, Monasticism and Holiness. Construction of the Christian Community in Syria

This thesis focuses on the social, political and symbolic inscription of the Christian minority in the Syrian national territory, more specifically, on the monastic revival which has been taking place in this country over the last three decades. It is indeed a revival, in spite of its late manifestation, as this contemporary process, including its local representations, falls within the scope of a history which goes back to the origins of Christianity. Which are then the motives of this phenomenon? How and why monasticism reappears in Syria today? How must this “return of the monks”, who had been considered as saints during the first centuries of Christianity, be interpreted? What kind of relation may be established between monasticism and holiness? This thesis attempts to answer these broad questions which place it, at the same time, in the field of the anthropology of Christianity and that of the study of monasticism. They refer to the contemporary modalities of construction of the Christian community of Syria, where its three dimensions, the Churches, monasticism and holiness are closely related and seem to structure its universe. Considering the relations this community maintains with its Churches and the question of holiness, Christian monasticism in Syria, the main pillar of its construction, is analysed in this study in all its scope, that is through its historical, symbolic, religious, social, economic and political dimensions.

Monasticism. Oriental Christianity. Holiness. Pilgrimage. Minority. Community. Syria.