



HAL
open science

Les larmes et le sang des chiites: corps et pratiques rituelles lors des célébrations de 'Âshûrâ' (Liban, Syrie)

Sabrina Mervin

► To cite this version:

Sabrina Mervin. Les larmes et le sang des chiites: corps et pratiques rituelles lors des célébrations de 'Âshûrâ' (Liban, Syrie). *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 2006, Le corps et le sacré dans l'Orient musulman, 113-114, pp.153-166. halshs-01726225

HAL Id: halshs-01726225

<https://shs.hal.science/halshs-01726225>

Submitted on 10 Mar 2018

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.

Sabrina Mervin*

*Les larmes et le sang des chiïtes :
pratiques rituelles lors des célébrations
de 'Āshûrâ' (Liban, Syrie)*

Abstract. The Tears and the Blood of the Shiites: Ritual Practices during 'Āshûrâ' celebrations
The 'Āshûrâ' rituals that the Shii observe to commemorate the martyrdom of their third Imam, Ḥusayn, at Kerbala, have gained more visibility these last years. The fact boosts the debates among ulama and believers about the mortification rituals observed by penitents. In order to express the devotion that they dedicate to their imam, the believers perform the tragedy, are in mourning, cry, but also they beat their chest and make they blood flow during public rituals. We describe here these rituals among different Shii groups (in Lebanon and Syria), stressing on the relation that is set between the body and the sacred.

Résumé. Les rituels de 'Āshûrâ', par lesquels les chiïtes duodécimains commémorent le martyre de leur troisième imam, Ḥusayn, à Kerbala, ont pris ces dernières années plus de visibilité. Cela relance les débats qui divisent les oulémas comme les fidèles au sujet des pratiques de mortification auxquels s'adonnent les pénitents. Afin d'exprimer la dévotion qu'ils vouent à l'imam, les fidèles reproduisent le drame, portent le deuil, pleurent, mais aussi se frappent et font couler leur sang, à l'occasion de rites publics. L'article décrit ces rites au sein de différents groupes chiïtes (au Liban et en Syrie), mettant en perspective la relation qui s'établit ainsi entre le corps et le sacré.

« C'est en versant des larmes de sang que j'entrerai au paradis »¹

* CNRS-IFPO, Beyrouth.

1. Propos attribué à l'imam Ḥusayn, cité par Virolleaud, 1950 : 6.

Peu après la chute du régime de Saddam Hussein, en avril 2003, les chiites célébraient le quarantième jour de deuil après celui de ‘Āshūrā, qui commémore le martyr de leur troisième imam, Ḥusayn. Pour la première fois depuis une quinzaine d’années, ils pouvaient observer publiquement des pratiques rituelles spécifiques au chiïsme, en Irak. Le fait d’en avoir été empêchés pendant longtemps par le régime baathiste ne leur donna que plus d’ardeur à l’accomplissement du rite. Vu le contexte politique, le pèlerinage à Kerbéla prit une dimension particulière et fut largement relayé par les médias internationaux, qui en diffusèrent des images fortes : celles de femmes en larmes, d’hommes aux visages maculés de sang se frappant la tête, de pèlerins avançant péniblement, à genoux, et de foules immenses, compactes, se pressant autour du mausolée de Ḥusayn. Ces images frappèrent le public occidental, saisi tant par le poids démographique de la communauté chiite, qui se concrétisait là, soudain, que par la ferveur religieuse des pèlerins et la violence qui se dégageait de leurs pratiques de mortification.

L’actualité irakienne ne faisait, en fait, qu’accentuer et élargir la visibilité de ces rites qui s’était déjà accrue au cours des dernières années, dans le monde arabomusulman. Trois facteurs contribuent à expliquer le fait : la possibilité nouvelle, pour certaines communautés chiites, d’affirmer leur spécificité religieuse, à la suite d’un processus d’intégration nationale ; la réaction de certains fidèles à la religion rationalisée des réformistes, et à l’interdiction de certains rituels, comme les pratiques de mortification ; l’intensification de la médiatisation de ces célébrations, due au développement des chaînes de télévision satellitaires arabes. Ainsi, des rites qui étaient observés auparavant avec discrétion, voire dans la clandestinité, se montrent aujourd’hui au grand jour, ce qui ne manque pas de relancer les débats et controverses qui divisent périodiquement les milieux cléricaux chiites sur le statut de certaines pratiques, notamment les pratiques de mortification. C’est à l’aune de ces débats que seront examinées ici les descriptions de rituels qui mettent le corps du fidèle en scène, dans la perspective d’une analyse de la relation qu’ils induisent entre le corps et le sacré. Ces descriptions s’appuient sur des observations effectuées entre 1993 et 2002, au Liban (au Liban-Sud et dans la banlieue sud de Beyrouth), et en Syrie, au sein de la minorité chiite, mais aussi auprès des communautés chiites étrangères (surtout de la communauté irakienne), qui résident autour du mausolée de la Sayyida Zaynab, à Damas. Ce qui permettra de faire apparaître les différences existant dans la manière d’observer ces rituels, en fonction de l’origine géographique ou sociale des fidèles et de leur appartenance à des partis politiques ou des autorités religieuses auxquelles ils se réfèrent.

Chaque année, dans les premiers jours du mois de *muharram*, les fidèles reproduisent, revivent, par une série de rituels, ce qui peut être considéré comme un mythe fondateur du chiïsme : le martyr de Ḥusayn, petit-fils du prophète Muḥammad et fils cadet du premier imam, ‘Alī, qui est rapporté en ces termes. Flanqué de sa famille et d’une petite troupe de soixante-douze compagnons, Ḥusayn avait quitté La Mecque pour rejoindre, à Kūfa, ses partisans qui devai-

ent l'aider à reconquérir le pouvoir, aux mains des Omeyyades. Le deuxième jour du mois de *muḥarram* 61 (octobre 680), il se retrouva face à des forces de l'armée omeyyade, de loin supérieures en nombre, qui assiégèrent son camp et lui coupèrent l'accès aux eaux de l'Euphrate. Pressions et négociations n'aboutirent à aucun accord, car Ḥusayn refusait de prêter allégeance au calife Yazīd, qui venait de succéder à son père Mu'āwiya. À l'aube du dixième jour, celui de 'Āshūrā', on livra bataille. Les partisans de Ḥusayn tombèrent un à un ; le dernier à périr fut son demi-frère 'Abbās. Puis ce fut son tour. Les têtes des vaincus furent brandies sur des lances, les femmes et les enfants capturés et emmenés à Kūfa, puis à Damas. Quant aux habitants de Kūfa, la plupart d'entre eux n'avaient pas tenté d'intervenir, abandonnant ainsi leur imam à son sort.

L'historiographie chiite regorge de détails se rapportant à chaque épisode de cet événement, qui, mythifié, soude la communauté autour de valeurs morales communes et forge sa mémoire collective. Dans les doctrines, la signification du martyr de Ḥusayn est multiple. C'est d'abord l'accomplissement de son imamat et la revivification de la religion fondée par son grand-père. Ensuite, c'est aussi le paradigme du sacrifice de soi, de la lutte entre le bien et le mal, le combat contre l'oppression et l'injustice. Enfin, il symbolise la défense de l'idéal de l'islam. Ainsi, par la commémoration de 'Āshūrā', les fidèles renouvellent chaque année le pacte qu'ils ont passé avec les imams, considérés comme le dépôt initial (*amāna*) que Dieu a offert aux hommes. En outre, ils s'identifient aux habitants de Kūfa et se repentent d'avoir abandonné leur imam, ou bien aux pénitents qui tentèrent de venger Ḥusayn après la bataille, partirent combattre l'armée omeyyade, et périrent tous en martyrs (Ayoub, 1978).

Quatre types de rituels sont observés par les fidèles lors des célébrations, qui commencent le deuxième jour du mois de *muḥarram* et durent jusqu'au dixième, puis reprennent quarante jours après 'Āshūrā, pour l'*arba'īn*. Des séances de déploration (*majālis al-'azā'* ou *majālis ḥusayniyya*) sont organisées dans des lieux privés (domicile de notable) ou publics (*ḥusayniyya*, école religieuse), où l'on raconte, jour après jour, les épisodes du drame de Kerbela. Des processions publiques (*mawākib ḥusayniyya*) rassemblent les fidèles, regroupés par quartier, par affiliation politique, ou par affinité ; certains d'entre eux s'y adonnent à des pratiques de mortification. Des représentations théâtrales (*shabīb*, *tashbīb*)² du drame sont montées dans certains endroits : en Iran, surtout, mais aussi à Nabaṭiyya, au Liban-Sud³. Enfin, les fidèles sont appelés à rendre une visite pieuse (*ziyāra*) au mausolée de Ḥusayn, ou, à défaut, à d'autres mausolées⁴. L'histoire de l'implantation de ces rituels relève à la fois de la survivance de

2. Nous utilisons ici le lexique arabe. Le persan diffère. Par exemple, les représentations théâtrales y sont appelées *ta'zieh*.

3. Cette forme de théâtre a donné lieu à de nombreux travaux. Voir notamment Chelkowski, 1979, et la bibliographie qu'il fournit sur le théâtre et les rituels de 'Āshūrā'. Pour une bibliographie plus à jour (Brunner et Ende, 2001).

4. La *ziyāra* est aussi un rituel observé le jour de 'Āshūrā, qui consiste en une visite pieuse symbolique. Voir sa description : Jabre, 1988 : 238-240.

pratiques antéislamiques, d'emprunts, et de l'invention d'une tradition, qui est en redéfinition constante (Nakash, 1993).

Le corps sacré du « seigneur des martyrs » (*sayyid al-shuhadâ*)

Les chiites vouent un culte à leurs Imams et, dans une moindre mesure, à tous les descendants du Prophète, très comparable au culte des saints chez les soufis. Ils leur construisent de somptueux mausolées, abritant des tombeaux placés dans des châsses d'or ou d'argent. Tout comme le prophète et sa fille Fâṭima, avec lesquels ils constituent le groupe des « impeccables » (*ma'sûmûn*), les Imams sont crédités de qualités providentielles. La tradition chiite rapporte que, déjà avant la création du monde, les Imams étaient des corps de lumière qui tournaient autour du trône divin. Ils vinrent ensuite au monde dans des conditions relevant du merveilleux, tant pour leur conception que pour leur naissance, et furent dotés de caractéristiques physiques extraordinaires (Amir-Moezzi, 1992 : chap. 2). Ḥusayn, le « seigneur des martyrs », est particulièrement vénéré. La terre qui abrite sa sépulture à Kerbéla, *turbat al-Ḥusayn*, est sacrée, imprégnée de la grâce divine de l'imam. On l'utilise pour fabriquer de petits blocs sur lesquels les fidèles se prosternent lorsqu'ils prient, ainsi que des chapelets. On lui accorde des vertus prophylactiques : les malades l'absorbent diluée dans un peu d'eau pour se soigner. La *ziyâra* au mausolée de Ḥusayn est certainement l'un des buts ultimes de la vie d'un fidèle chiite, qui, à cette occasion, demande l'intercession de l'imam.

Bon nombre de pèlerins qui ne peuvent aller à Kerbéla se rendent à Damas en visite pieuse. Là, ils entament un périple qui les mène à la mosquée des Omeyyades qui, dit-on, renferme la tête de Ḥusayn ; une entrée spéciale, sur le côté droit de l'enceinte, y conduit. Ils se rendent au cimetière de Bâb al-Saghîr, pour se recueillir dans un mausolée consacré à des martyrs de Kerbéla, dont les têtes, tranchées durant la bataille, sont symbolisées par des turbans verts, et pour rendre des visites pieuses à plusieurs tombeaux de personnages proches de Ḥusayn⁵. Enfin, ils vont au mausolée attribué à la sayyida Zaynab, situé à sept kilomètres au sud de la capitale. Celui-ci est d'autant plus fréquenté que Zaynab, sœur de Ḥusayn, était près de lui à Kerbéla et qu'elle fit partie des captives emmenées à Damas, où elle s'illustra en tenant tête à Yazîd. Son mausolée attire les pèlerins ; des groupes viennent en voyage organisé à partir de l'Iran. En outre, des communautés chiites composées d'opposants dans leur pays, notamment des Irakiens, se sont installés autour du mausolée, dans cette banlieue en pleine expansion, devenue un centre important de la piété chiite (Mervin, 1996). Les célébrations du mois de *muharram* y culminent le jour de 'Âshûrâ', où les pèlerins relient en marchant, certains pieds nus, le mausolée de la sayyida Ruqayya⁶, situé dans la vieille ville de Damas, à celui de la sayyida Zaynab.

5. Calzoni, 1993 donne la liste des mausolées visités par les chiites à Damas et dans toute la Syrie.

À la fin du XIX^e siècle, les Iraniens résidant à Damas avaient obtenu l'autorisation de l'administration ottomane d'observer leurs pratiques rituelles près du mausolée de la sayyida Zaynab. Ainsi la représentation de la bataille de Kerbéla s'était-elle introduite dans la région, sous une forme certes plus rudimentaire qu'en Iran, puisqu'elle consistait plutôt en des tableaux vivants. Ensuite, elle fut organisée à Nabaṭiyya, où un comité local se chargea d'élaborer sa propre pièce théâtrale, avec l'appui du grand clerc de la ville. Il s'agissait donc de représenter l'imam, les membres de sa famille – dont des femmes – et ses compagnons, face à leurs ennemis, et de raconter ainsi les principaux épisodes de la bataille. Certains clercs vilipendèrent ces pratiques qui, pour eux, consistaient à représenter un personnage sacré par un homme ordinaire, ou pire, une femme. En effet, il était pour eux inconcevable de faire « jouer » Ḥusayn et d'autres descendants du Prophète par des êtres faillibles ; il était encore plus grave de montrer les femmes de la famille sous les traits, parfois dévoilés qui plus est, de femmes qui, pour accepter de s'exhiber ainsi en public, ne pouvaient être tout à fait honorables. Que dire, enfin, des hommes qui se travestissaient en femmes pour l'occasion...

Le *mujtabid* Muḥsin al-Amīn (1867-1952) interdit ces pratiques au début des années 1920 à Damas, où il exerçait alors son magistère. Il parvint à s'y faire obéir, non sans l'aide des autorités mandataires françaises qui se chargeaient d'y faire régner l'ordre, et le *shabīh* n'y fut plus organisé pendant des décennies. Il ne réapparut à Sayyida Zaynab que dernièrement, sous l'impulsion de communautés chiïtes immigrées. Pour clore les célébrations du jour de 'Āshūrā', un épisode du drame de Kerbéla est mis en scène, sur un terrain de sport de la ville, où des tentes, représentant le campement de Ḥusayn, sont montées. Des cavaliers de l'armée omeyyade font alors irruption, brûlent les tentes et capturent les prisonniers. Quant à Nabaṭiyya, Muḥsin al-Amīn ne put y faire respecter ses consignes d'interdiction, tant la représentation était devenue un centre d'attraction et une source de profit pour la ville. Avec le soutien d'un clerc, la « pièce » fut même retravaillée et continua d'y être jouée, par des acteurs recrutés parmi la population locale. Les spectateurs ne manquaient pas d'y participer à leur manière, en invectivant les ennemis de l'imam qu'ils voyaient s'activer devant leurs yeux, ou bien en lançant leurs chaussures à la tête de Shamir, son meurtrier, tant il est vrai que « la *mimesis* sous forme du divertissement est prise à tort pour la vie » (Goody, 2003 : 34)⁷. Elle attire toujours les spectateurs qui se pressent chaque année à Nabaṭiyya pour y assister. Toutefois, même si la pièce est jouée, un acteur endossant le rôle de Ḥusayn, on note que la peur des représentations du corps sacré meurtri demeure : dans les processions, par exemple, il n'y a pas de représentation de l'imam martyr, mais sa « présence » est symbolisée par un cheval blanc, qui rappelle sa monture. Ainsi d'un célèbre tableau du peintre

6. Sayyida Ruqayya est une fille de Ḥusayn. Son mausolée a été agrandi et rénové dans les années 1980 : Al-Ḥulū, 1994 : 75. Des séances de déploration y sont organisées par le centre culturel iranien pendant les célébrations de *muḥarram*.

7. Pour plus de détails sur les rites et leur réforme, Mervin, 2000 : chapitre VI.

iranien Farshchian, qui montre le cheval de Ḥusayn, taché de sang, au milieu de femmes de sa famille, entièrement voilées, qui se lamentent ; à terre, la selle de l'imam et des flèches, comme autant de traces de la bataille et de sa mort⁸.

Les larmes des fidèles

Durant les célébrations du mois de *muḥarram*, les fidèles chiites sont en deuil. Aussi leur est-il recommandé de porter des vêtements noirs, et d'éviter tout ce qui relève du confort, du plaisir et de l'embellissement du corps : les relations sexuelles sont à proscrire, et il est considéré comme détestable (*makrūh*) d'utiliser du henné ou du kohl. Un grand nombre de *hadīths* encouragent les croyants à pleurer et à faire pleurer autrui, en racontant le martyre de l'imam. Des récits rapportent que la terre, le ciel, les animaux ont pleuré ce jour-là et, lorsqu'il pleut pendant les célébrations de *muḥarram*, les participants disent encore que c'est le sang de Ḥusayn, ou bien que « le monde pleure » (*al-dunyā 'am tabkī*). La souffrance de celui qui montre de la compassion pour le martyr, le chagrin et les pleurs mènent sur la voie du salut, puisqu'ils permettent l'intercession de l'imam. Bien plus, lorsque quelqu'un vient à mourir, c'est toujours Ḥusayn qu'il faut pleurer. Les fidèles qui rendent des visites pieuses à son mausolée, mais aussi à tous les mausolées des imams et de leurs descendants, se mettent à verser des larmes dès qu'ils approchent du tombeau, en se remémorant tous les malheurs subis par les « gens de la Maison » et par leurs partisans, les chiites. Puis ils touchent la châsse qui protège le tombeau, s'y agrippent, l'embrassent, y nouent un bout de tissu ou bien jettent de l'argent à l'intérieur, pour faire un vœu.

Les vertus des pleurs (*faḍā'il al-bukā'*) et la rétribution que l'on peut en attendre sont mises en avant par les oulémas dans des ouvrages qui codifient le rituel des séances de déploration, tel *al-Majālis al-saniyya*, composé par Muḥsin al-Amīn (Nakash, 1993 : 165-166 ; al-Amīn, s.d. : vol. 1). De telles séances sont organisées chaque jour, durant toute la durée des célébrations de *muḥarram*, chez un notable, ou bien dans un lieu de culte *ad hoc* appelé *ḥusayniyya*, ou encore dans une école religieuse. Hommes et femmes sont séparés : soit ils disposent de leurs propres séances, soit ils occupent un étage différent, dans une *ḥusayniyya*, notamment⁹. La ségrégation sexuelle évite ici une promiscuité d'autant plus gênante aux yeux des clercs que la voix d'une femme qui se lamente, gémit, sanglote ou crie, est *'awra* : elle compte parmi les parties du corps qui doivent être cachées¹⁰. Durant les dix premiers jours de *muḥarram*, une intense activité remplit la vie sociale des fidèles, qui vont de séance en séance, du matin au

8. Ce tableau, qui date de 1981, est souvent reproduit. Il est conservé au musée de Mashhad.

9. Dans ce cas, les femmes sont à l'étage, d'où elles écoutent le récitant, ou bien elles peuvent suivre sa prestation filmée et transmise sur un écran.

10. Les cris des femmes audibles à des hommes font partie des choses à interdire, parce que la voix de la femme est *'awra*, considère Muḥsin al-Amīn : *Risāla*, 1928 : 7. J'ai pu enregistrer un *majlis* de femmes irakiennes, mais la récitante m'a fait promettre de ne pas faire écouter la cassette à un homme.

soir, s'ils le souhaitent. Si le temps semble hors de son cours habituel, l'espace de la ville ou du quartier est saturé de sacré : les magasins rivalisent de décibels pour diffuser des cassettes de ces séances, ou bien ce sont les haut-parleurs des *ḥusayniyyât* qui envahissent l'atmosphère.

Chaque jour, un épisode de la passion de Ḥusayn est consacré à un héros particulier, parmi les *ahl al-bayt*, les moments forts étant la célébration des noces de Qâsim, le « jour » de 'Alî Aṣghar, l'enfant encore allaité de Ḥusayn, et surtout, le dernier jour avant 'Āshûrâ, qui est consacré au champion 'Abbâs, le demi-frère de Ḥusayn. Le récitant fait revivre les scènes du drame dans un arabe dialectal poétique, quasi chanté, entrecoupé de poésies en arabe classique. Il insiste sur les points sensibles qui émeuvent l'auditoire : la force des liens familiaux et l'exemplarité des qualités morales des *ahl al-bayt* face à la cruauté des ennemis, l'aspect désespéré, inéluctable, de la situation, etc. Plus le récitant a le talent d'émouvoir, par le timbre et le ton de sa voix, et par son habileté à établir un parallèle entre le drame qu'il commémore et rejoue et la situation présente des auditeurs, plus l'assemblée pleure. Les meilleurs récitants, tels Aḥmad al-Wâ'ilî (m. 2003), 'Abd al-Ḥamîd al-Muhâjir, ou Bâsim al-Kerbélaî, sont connus dans tout le monde chiïte, et l'on peut acheter cassettes et cédéroms de leurs prestations enregistrées.

Les récitantes, quant à elles, ont une audience plus restreinte, puisqu'elles ne peuvent faire circuler de cassettes, mais connaissent une manière de célébrité dans des cercles féminins locaux. Les auditrices se pressent pour les entendre, dans les séances privées organisées par des épouses de notables ou de clercs. On y distribue des mouchoirs à l'entrée, des tentures noires doublent les rideaux, et des banderoles portant des slogans relatifs au martyr de Ḥusayn sont suspendues. Les pleurs ne tardent pas, en effet, à couler, certaines femmes se cachent dans leurs voiles et l'on ne voit plus que des cônes noirs, secoués de sanglots. La récitante s'adapte à la psychologie de l'auditoire pour mieux l'émouvoir. Au Liban, où certaines femmes ont perdu des hommes de leur famille au combat contre Israël, c'est le chagrin de la veuve, de la mère ou de la sœur du martyr qui est mis en avant. Dans les milieux irakiens de Sayyida Zaynab, ce sera aussi la douleur de celles qui, comme Zaynab, ont perdu des membres de leur famille, cette fois à cause de l'oppression du régime baathiste contre les chiïtes ; ou bien de ceux dont la famille a été dispersée aux quatre coins du monde. C'est encore l'exil, la *ghurba* dont a souffert, à Damas, Zaynab elle-même, la sainte surnommée *Umm al-maṣâ'ib*, celle sur qui tous les malheurs s'abattent . « La nuit est longue, je suis seule et étrangère, je n'ai plus de parents... », se plaint la récitante, qui se met dans la peau de Zaynab, d'une voix lancinante. Et les femmes de s'identifier à Zaynab, de crier et de pleurer de plus belle, ou bien à Fâṭima, lorsque la récitante se lamente :

« Qu'est-ce qui te fait mal, ô Ḥusayn, montre-moi [...]. Zahrâ' pleure et appelle. »

En revanche, à peine quelques larmes sont esquissées par les Syriennes qui assistent aux séances organisées dans le quartier chiïte de Damas, appelé Ḥayy

al-Amîn, en l'honneur de Muḥsin al-Amîn, qui y vécut. On voit bien là l'influence du clerc réformiste, et l'attitude d'une minorité soucieuse de préserver ses spécificités religieuses, sans les afficher pour autant. Les séances ont pour but d'édifier le croyant, pas de le laisser s'épancher.

La gestuelle, du *latm* à la danse

On relève la même disparité dans la gestuelle des rituels. Ainsi, ces femmes du quartier chiite de Damas se frappent parfois, doucement, la poitrine à l'écoute des épreuves et des peines subies par les *abl al-bayt*. Ce geste de contrition, appelé *latm*, peut être sporadique et discret ici, comme il peut être régulier et prendre de plus larges proportions ailleurs. Dans les séances irakiennes, on peut voir même certaines femmes, parmi les plus âgées, dénuder une petite surface de leur peau, sur laquelle elles assènent les coups. À la fin de la séance, la peau est rougie. La plupart, cependant, se frappent simplement la poitrine, ou la cuisse, en cadence, comme pour mieux intérioriser la litanie de la récitante. Plus on avance vers le jour de 'Āshūrā', plus les cris se font entendre, et plus les gestes se font larges, car la tension et l'exaltation montent. Les deux derniers jours des célébrations sont particulièrement intenses.

Chez les Irakiennes, certaines séances se terminent par une sorte de danse. Quelques femmes se mettent à genoux. Guidées par le rythme de la litanie, qui se fait de plus en plus chantée, elles se frappent le visage avec le plat des mains, en balançant le buste d'avant en arrière, et en criant : *ahâ' ! ahâ' !* Puis elles se lèvent, et vont former un cercle. Alors que les femmes ne quittent jamais leur voile, même entre elles, à l'exception de la maîtresse de maison, celles-ci se mettent têtes nues, en signe de deuil. Elles se lancent alors dans de plus larges mouvements, et envoient énergiquement leurs cheveux d'avant en arrière. Puis elles font un pas de côté, sautent en l'air, et recommencent leur manège. Tout cela en chantant et en ponctuant leurs mouvements de cris. Il semble que ces danses ne vont pas jusqu'à la transe ; la récitante calme le jeu, les femmes se rassoient, et la séance se termine par un partage de nourriture : la maîtresse de maison offre du thé, des gâteaux secs, ou des sandwiches au *labna*. En outre, ces danses n'existent pas au Liban ou en Syrie¹¹.

Les hommes, eux, ont une gamme plus étendue de gestes qui déclinent le *latm*. Il n'est pas seulement question de faire acte de contrition, de montrer la culpabilité ressentie par les chiites face au martyr de leur imam, mais de procéder à une démonstration de virilité et de force. Aussi, les coups qu'ils se frappent sur la poitrine sont-ils portés avec force ; ils sont sonores, et dégagent une violence contenue, maîtrisée. Dans les *ḥusayniyyât*, les hommes se mettent torse nu lors des séances de déploration, durant lesquelles ils se frappent en

11. En revanche, elles sont attestées chez les femmes chiites du Pakistan selon Mariam Abou Zahab, qui les a observées là-bas.

cadence, avec beaucoup d'énergie. Plus l'ambiance monte, plus les coups rougissent leurs poitrines et retentissent dans la salle. Les torsos font ici caisse de résonance. Le rythme qu'ils produisent, associé aux litanies du récitant, donne le son si particulier des séances, instantanément reconnaissable. Si les femmes irakiennes n'ont pas directement accès à ces démonstrations de virilité, auxquelles elles ne peuvent assister, elles en regardent des enregistrements en vidéo ou sur cédéroms. En outre, elles sont les spectatrices des processions publiques qui ont lieu dans la rue.

Durant les processions, les hommes défilent en se frappant la poitrine. Pour accompagner leur geste, ils crient en cadence le nom de leurs imams : Ḥusayn ! Ḥaydar ! (le surnom de 'Alî, qui signifie « lion »). Ou bien ils chantent des *anâshid*, des odes qu'ils reprennent en chœur, après le récitant. Au mausolée de Sayyida Zaynab, des groupes constitués forment des cercles, au milieu desquels se tient le récitant, qui les encourage et donne le ton. Là, on se rapproche parfois de la danse, dans certains groupes. Les participants déploient leur corps tout entier, levant leur bras très haut, pour mieux le faire retomber sur la poitrine et frapper d'autant plus fort, accompagnant ce geste d'un large mouvement de jambes qui leur donne plus d'élan. Pendant les processions nocturnes, qui prennent des allures de carnaval, avec drapeaux colorés, défilés de chars, d'enfants qui portent des bougies, et de groupes flanqués de joueurs de tambours, de cymbales et de trompettes qui marquent le rythme à l'unisson, on peut assister à une autre forme de danse. C'est celle des porteurs de torchères (*mash'al*). Ceux-ci défilent avec de grands candélabres de bois ou de métal, sur lesquels flambent des torches allumées. Les porteurs avancent, puis s'arrêtent, pour faire tourner le *mash'al* autour d'eux. Des hommes viennent alors se glisser dessous, en se frappant la tête et en criant : Ḥusayn ! On est là, soudain, bien loin de rituels de deuil, et dans une ambiance plutôt festive où les corps des hommes, contenus jusque-là, se délient, se libèrent, sous le regard des femmes.

Le sang des pénitents

Pourtant, dans ces mêmes processions, certains participants ne se limitent pas à se frapper la poitrine avec le poing. Ils sont munis de chaînes, accrochées au bout d'un bâton de bois, avec lesquelles ils se flagellent le dos. D'aucuns ont déchiré un morceau de leur chemise, pour plus d'efficacité, laissant voir ainsi la peau de leur dos qui rougit peu à peu. En Syrie, comme au Liban, ces chaînes sont assez légères, et n'ont pas de pointes ; elles ne causent donc pas de blessures, comme c'est le cas pour d'autres rites de mortification de ce type. Des oulémas réformistes se sont néanmoins insurgés contre ces pratiques et les ont interdites, à l'instar de Muḥsin al-Amîn, qui fut le premier à les combattre de façon systématique. Toutefois, c'est surtout le rite du *tatbîr* qui déclencha des polémiques entre les clercs, qui divergèrent sur la question de sa licéité au regard de la charia.

Le *taḥbîr* a lieu durant la dernière procession qui clôt les célébrations, le jour de ‘Āshûrâ’. Ce rituel consiste en une scarification du crâne, préalablement rasé, que le pénitent va frapper en cadence, avec le plat de la main ou d’une épée, tout en défilant, afin de faire couler son sang « pour Ḥusayn ». Lors de la procession de la veille, les « pénitents » arborent un linge blanc, en écharpe ou bien sur leur vêtement, et portent, pour certains, un sabre à la main, signifiant ainsi leur intention. On sait que le lendemain, leur sang va couler et teindre en rouge ce morceau de tissu qui symbolise le linceul de Ḥusayn. À Sayyida Zaynab, la procession a lieu au lever du jour, lorsque les spectateurs venus de l’extérieur sont peu nombreux. Si les célébrations et autres pèlerinages chiïtes rapportent des devises à la Syrie qui tolère l’observance de tels rituels sur son sol, elle ne les encourage pas. En outre, la procession se déroule dans la rue principale de la ville, pour rejoindre le mausolée dont elle fait le tour, mais les flagellants et les pénitents n’ont pas le droit d’y pénétrer. Le sang, impur, ne peut franchir le seuil de l’espace sacré. Il ne requiert cependant pas de traitement particulier : les pénitents jettent les tissus imbibés à la poubelle, sans autre formalité, lorsque la procession est terminée. Ils rentrent chez eux, se lavent et déjeunent ; le temps du sacré est alors clos. Le corps ayant été purifié par le rituel, il peut renaître, et la vie reprend son cours.

Au Liban, où les chiïtes constituent la plus large communauté religieuse en nombre, les processions ont lieu au grand jour, dans les villes et les villages chiïtes, ainsi que dans la banlieue sud de Beyrouth. Jusque dans les années 1970, ce rituel était observé par des hommes issus des couches les plus populaires de la société, parfois, même des mauvais garçons. Aujourd’hui, le spectre sociologique des participants s’est élargi – à Sayyida Zaynab, on peut même voir parmi eux quelques clercs. C’est que la signification prêtée à ces rituels a changé.

Par ces pratiques de mortification, les pénitents expriment la culpabilité qu’ils ressentent, en tant que chiïtes, d’avoir abandonné leur imam. À un autre niveau d’analyse, on relève que ces rituels ont longtemps permis de canaliser la violence et de dompter les passions. Bien plus, ils permettaient à la communauté de prêter allégeance non seulement aux imams, mais aussi aux clercs et aux chefs politiques traditionnels de la communauté ; c’était notamment le cas au Liban. Là, à partir des années 1970, les célébrations de ‘Āshûrâ’ furent utilisées comme moyen de politisation et de mobilisation de ce que l’on appelait alors « les masses chiïtes » contre l’ordre établi par les notables et les propriétaires terriens, et contre l’envahisseur israélien. Mûsâ Ṣadr fut le principal artisan de ce « mouvement des déshérités » (*ḥarakat al-maḥrûmîn*), qui consistait à réveiller les chiïtes de leur torpeur politique et de leur arriération économique et sociale, et à combattre toute forme de tyrannie, en suivant l’exemple de Ḥusayn. Il ne fallait plus se contenter de pleurer sur le sort de l’imam et sur celui des chiïtes, mais se lever et agir. Ainsi, les célébrations de ‘Āshûrâ’ et, particulièrement les processions, devinrent autant de démonstrations de force d’une communauté en pleine expansion, qui voulait faire valoir ses droits¹². En outre, la rivalité entre les deux mouvements chiïtes, Amal et le Hezbollah, put s’y déployer, et des bagarres éclatent encore régulièrement entre les deux formations, lors des processions¹³.

Le rite du *taṭbîr*, avec ses effusions de sang parfois impressionnantes, peut être perçu comme l'expression d'une aspiration au martyr : le pénitent se déclare ainsi prêt à se sacrifier pour se rapprocher de Ḥusayn et gagner son intercession. Pourtant, le Hezbollah interdit à ses militants d'observer cette pratique, et les fait défiler en se frappant la poitrine, en rangs bien alignés. C'est que le parti de Dieu suit les directives de son *marja'*, Alî Khamenei qui, en 1994, fit promulguer l'interdiction du rite du *taṭbîr*, sous peine de punition (Haydari, 2002 : 111)¹⁴. Depuis, des Iraniens des régions reculées l'observent dans la clandestinité, d'autres le font à l'extérieur du pays, mais les militants du Hezbollah, qui obéissent à leur autorité religieuse de référence, s'en abstiennent. En outre, l'avis de Khamenei a d'autant plus de poids qu'il corrobore celui que Khomeini avait donné sur la question. Parmi les oulémas libanais, certains interdisent aussi ces pratiques. Déjà, dans les années 1980, Muḥammad Ḥusayn Faḍallah invitait les volontaires à se rendre au « Kerbéla du Sud », estimant que les véritables disciples de Ḥusayn étaient les résistants à Israël, et non les flagellants de Nabaṭiyya (Gonzalez-Quijano, 1987 : 26)¹⁵. Muḥammad Mahdî Shams al-Dîn (m. 2000), qui avait succédé à Mûsa Ṣadr à la tête du Conseil supérieur islamique chiïte, se prononçait lui aussi contre le *taṭbîr*, ainsi que d'autres clercs aujourd'hui, notamment les plus modernistes. Toutefois, les avis sont partagés¹⁶.

Lorsque, le premier, Muḥsin al-Amîn avait interdit le *taṭbîr*, il avait été hué, et même insulté par ses pairs, soucieux de protéger des rituels qui assuraient la cohésion de la communauté et affirmaient son identité. Son argumentation, toutefois, fut ensuite reprise par d'autres oulémas. Elle repose sur le fait qu'il est interdit, en islam, de se faire du tort (*al-idrâr, al-idhâ' bi-l-nafs*), et, plus largement, que la charia ne doit pas être une peine difficile à supporter (*mashaqqa*) pour le croyant. Bien plus, l'observance de ces rituels ne s'appuie sur aucun texte, mais constitue un usage suivi au nom de la religion, alors qu'il est répréhensible au regard de la religion comme de la raison. Enfin, le clerc réformiste les critique parce qu'ils font apparaître les chiïtes « comme des sauvages ridicules » aux yeux du monde (Mervin, 2000 : 259-269 ; al-Amîn, 1998 : 150-151). Quant à ses adversaires, ils voyaient dans ces pratiques de mortification la reproduction des peines endurées par les prophètes et les imams. Un défenseur du *taṭbîr* compara par ailleurs cette pratique à la pose de ventouses scarifiées. Aujourd'hui encore, dans les débats qui opposent les oulémas, on retrouve des discussions autour de

12. Sur la transformation de ces rituels en éléments de mobilisation politique, Chrara, 1968 ; Gonzalez-Quijano, 1987 ; Jaber, 1982 ; Mervin, 2002.

13. En 2002, ces bagarres firent plusieurs dizaines de blessés à Nabaṭiyya. Cf. : le quotidien libanais *al-Nahâr*, 26 et 28/3/2002, *L'Orient-Le Jour*, 26/3/2002. L'année suivante, les deux mouvements chiïtes se virent interdire la participation aux processions.

14. On trouvera une collection de *fatwâ* sur la question dans 'Ayyâd, s.d.

15. Depuis, le clerc s'est exprimé à plusieurs reprises sur cette question. Voir par exemple l'entretien qu'il a accordé au quotidien *al-Safir*, le 27/5/1996, p. 5, où il développe ses positions.

16. Une enquête journalistique montre que sur 8 clercs interrogés, 4 se prononçaient contre ces rites, et 4 pour (Fâḍil, 2002).

la notion d'*idrâr*, dont l'appréciation s'avère subjective. Certains considèrent, en effet, que se frapper avec des chaînes ou s'inciser la tête pour faire couler son sang, c'est se faire du mal, d'autres non : et chacun de citer des cas d'accident, ou bien d'affirmer l'absence d'accident majeur. La question de l'image que les fidèles chiites donnent d'eux-mêmes demeure aussi un élément dans l'interdiction des rituels.

Ainsi, au cours de ces dernières années, des banques du sang ont été créées, au Liban, mais aussi à Bahreïn ou en Syrie, pour commémorer le martyr de Ḥusayn. À Sayyida Zaynab, de jeunes intellectuels irakiens, soutenus par des clercs, ont organisé une collecte en collaboration avec des groupes palestiniens, les autorités syriennes, et le CICR, qui se charge d'acheminer le sang en Palestine. Dans le tract qu'ils distribuent à cette occasion, ils établissent un parallèle entre Ḥusayn, qui a versé son sang pour défendre la cause des imams et revivifier la religion de son grand-père, et les combattants palestiniens, qui versent le leur pour défendre leur terre (*Risâlat al-Markaz al-ḥusaynî*, 2002). Il ne s'agit plus d'un rite public, mais d'une démarche personnelle et réfléchie. On est dans un processus d'individualisation et de rationalisation de la religion.

Toutefois, des groupes de pénitents continuent de pratiquer le *taṭbîr*, encouragés par des clercs délivrant des *fatwâ* pour l'occasion, qui sont reproduites et distribuées dans les rues de la ville¹⁷. C'est qu'il est difficile d'éliminer des rituels aussi ancrés dans la culture chiite, qui font office de rites de passage, et contribuent à fixer le partage des rôles entre les sexes. Les jeunes, en effet, le font par bravade, pour imiter les « grands » ou montrer qu'ils sont désormais passés dans le camp des adultes ; parfois, ils agissent sous la pression de leur entourage¹⁸. Ils se regroupent entre amis, se font face et se regardent, pendant la procession, pour s'encourager mutuellement, pendant que l'un des leurs, qui ne se frappe pas, surveille les opérations pour les aider en cas de nécessité. Quant aux femmes, elles contemplent, passives, les corps des hommes à la fois éprouvés et mis à l'honneur, se faisant les témoins de leur virilité ainsi exposée¹⁹. C'est, en fin de compte, dans les rituels de 'Āshûrâ', toute la société qui communique par la commémoration. Les corps sont désaltérés : des distributions d'eau et de thé sont organisées, pour se souvenir de la soif dont souffrirent Ḥusayn et les siens à Kerbéla. Ils sont nourris : des plats préparés spécialement pour 'Āshûrâ' sont partagés entre deux rituels, ou bien donnés aux voisins et aux pauvres, afin que la demande d'intercession soit acceptée. Enfin, un repas met le point final aux célébrations. Ainsi, que le corps soit brimé ou exalté, il est toujours, par le biais de la boisson et de la nourriture absorbées, un vecteur de transmission du sacré.

17. Ainsi, celle de Ṣâdiq al-Shîrâzî, la même année. Des ouvrages, écrits par des oulémas de la famille Shîrâzî, sont aussi disponibles : Markaz al-imâm al-Shîrâzî, 2002 et Shîrâzî, 2000.

18. Mes observations, sur ce point, sont corroborées par celles de Kinda Chaib, qui prépare un doctorat sur les chiites du Liban et le culte.

19. Au Liban, ces dernières années, on a vu quelques jeunes filles se frapper et faire le *taṭbîr*, justement pour montrer leur refus de ce partage des rôles entre les sexes.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AL-AMÎN Muḥsin, s.d., *al-Majâlis al-saniyya*, maṭba'at al-nu'mân, Najaf, 5^e éd., s.d., 5 vol.
- 1347 (1928), *Risâlat al-tanzih li-a'mâl al-shabih*, maṭba'at al-'Irfân, Saïda, 33 p.
- 1998, *Autobiographie d'un clerc chiïte du Jabal'Âmil*, traduction et annotations par Sabrina Mervin et Haïtham al-Amin, IFEAD, Damas, 217 p.
- AMIR-MOEZZI Mohammad Ali, 1992, *Le guide divin dans le shi'isme originel. Aux sources de l'ésotérisme en islam*, Verdier, Lagrasse, 378 p.
- AYOUB Mahmoud, 1978, *A Redemptive Suffering in Islam. A Study of the Devotional Aspects of Ashûrâ in Twelver Shi'ism*, Mouton, La Hague-Paris, 302 p.
- 'AYYÂD Murtaqâ, s.d., *Maqtâl al-imâm al-Husayn wa fatâwâ al-'ulamâ' al-a'lâm fi tashjî' al-sha'â'ir*, Dâr al-Zahrâ', Beyrouth, 99 p.
- BRUNNER Rainer et ENDE Werner (ed.), 2001, *The Twelver Shia in Modern Times. Religious Culture and Political History*, Leyde, Brill.
- CALZONI Irene, 1993, « Shiite Mausoleums in Syria with Particular Reference to Sayyida Zaynab's Mausoleum », in *La Shi'a nell'Impero ottomano*, Conférence de Rome, 15/4/1991, Accademia Nazionale dei Lincei, Fondazione Leone Caetani, Rome, p. 191-201.
- CHELKOWSKI Peter J. (éd.), 1979, *Ta'ziyeh: Ritual and Drama in Iran*, New York University Press, New York, 1979.
- CHRARA Waddah, 1968, *Transformation d'une manifestation religieuse dans un village du Liban-sud (Ashura)*, Publications du Centre de Recherches de l'Université Libanaise, Beyrouth, 113 p.
- FÂDIL Salwâ, 21/3/2002, « al-Tuqûs al-'unfiyya 'alâ masrah 'âshûrâ », *al-Nahâr*.
- GONZALEZ-QUIJANO Yves, 1987, « Les interprétations d'un rite : célébrations de la 'Achoura au Liban », *Maghreb-Machrek*, 15 (janv-mars) : 5-28.
- GOODY Jack, 2003, *La peur des représentations. L'ambivalence à l'égard des images, du théâtre, de la fiction, des reliques et de la sexualité*, La Découverte, Paris, 310 p.
- HAYDARI Ibrahim, 2002, « The Rituals of 'Ashura: Genealogy, Functions, Actors and Structures », in FALEH ABDUL-JABAR (éd.), *Ayatollahs, Sufis and Ideologues. State, Religion and Social Movements in Iraq*, Saqi Books: 101-113.
- AL-ḤULÛ 'Amir, 1994, *al-Sayyida Ruqayya. Qiṣṣatuhâ, maqâmuhâ*, manshûrât markaz ahl al-bayt al-thaqâfi al-islâmî, Vienne, 160 p.
- JABER Talal, 1982 « Le discours shi'ite sur le pouvoir », *Peuples Méditerranéens : Liban, remises en cause*, 20 (juil-sept.) : 75-92.
- JABRE Farîd R.P., 1988, « La commémoration de 'Âshûrâ », in Philippe GIGNOUX (éd.), *La commémoration. Colloque du centenaire de la section religieuse de l'EPHE*, Peeters, Louvain-Paris : 233-245.
- Markaz al-imâm al-Shîrâzî, 2002 li-l-buḥûth wa al-dirâsât, 2002, *Thaqâfat 'âshûrâ fi fikr al-imâm al-Shîrâzî, al-ta'âtî wa al-adwâr*, Beyrouth, 72 p.
- MERVIN Sabrina, 1996, « Sayyida Zaynab : banlieue de Damas ou nouvelle ville sainte chiïte ? », *CEMOTI*, 22, « Arabes et Iraniens » : 149-162.

- 2000, *Un réformisme chiite. Ulémas et lettrés du Jabal'Âmil (actuel Liban-Sud) de la fin de l'Empire ottoman à l'indépendance du Liban*, Karthala-CERMOC-IFEAD, Paris, 520 p.
- 2002, « Les yeux de Mûsâ al-Sadr », *Saints et héros du Moyen-Orient contemporain*, Catherine Mayeur-Jaouen (dir.), Maisonneuve et Larose : 285-300.
- MOMEN Moojan, 1985, *An Introduction to Shi'i Islam*, Yale University Press, New Haven et Londres, 397 p.
- NAKASH Yitzhak, 1993, « An Attempt to Trace the Origin of the Rituals of 'Âshûrâ' », *Die Welt des Islams*, 33 : 161-181.
- NASR Salim, 1985, « Mobilisation communautaire et symbolique religieuse : l'imam Sadr et les chi'ites du Liban (1970-1975) », in Olivier CARRÉ et Paul DUMONT (dir.), *Radicalismes islamiques*, vol. 1, l'Harmattan : 119-158.
- AL-SHIRÂZÎ Ḥasan, 2000, *al-Sha'âr al-ḥusayniyya*, Mu'assasat al-imâma, Beyrouth, 160 p.
- VIROLLEAUD Charles, 1950, *Le théâtre persan ou le drame de Kerbêla*, A. Maisonneuve, Paris, 141 p.
- Al-Nahâr*, 26 et 28/3/2002, « Ḥawâdith al-Nabaṭiyya aqṣat al-ḥaraka wa al-ḥizb fa-ista'adat al-madîna taqâlîd 'âshûrâ' ».
- L'Orient-Le Jour*, 26/3/2002, « Au moins 70 blessés dans des affrontements Amal-Hezbollah à Nabatiyé ».
- Risâlat al-Markaz al-ḥusaynî li-tabarru' al-damm*, 2002.