



**Chronos- Revue d'Histoire de l'Université de Balamand, is a bi-annual Journal published in three languages (Arabic, English and French). It deals particularly with the History of the ethnic and religious groups of the Arab world.**

**Journal Name:** Chronos

**ISSN:** 1608-7526

**Title:** A Reformative Document for the Familial Manners of the Greek Orthodox in Beirut in 1873

**Author(s):** Magda Nammour

**To cite this document:**

Nammour, M. (2018). A Reformative Document for the Familial Manners of the Greek Orthodox in Beirut in 1873. *Chronos*, 35, 29-57. <https://doi.org/10.31377/chr.v35i0.201>

**Permanent link to this document:** DOI: <https://doi.org/10.31377/chr.v35i0.201>

Chronos uses the Creative Commons license CC BY-NC-SA that lets you remix, transform, and build upon the material for non-commercial purposes. However, any derivative work must be licensed under the same license as the original.



## UN DOCUMENT RÉFORMATEUR DES USAGES FAMILIAUX DE LA COMMUNAUTÉ GRECQUE ORTHODOXE DE BEYROUTH EN 1873

---

MAGDA NAMMOUR<sup>1</sup>

Dans les fonds anciens de la Bibliothèque Orientale de Beyrouth, nous avons retrouvé un exemplaire d'une lettre pastorale publiée en 1873 par Ghoufra'il (Gabriel) Chatila, l'archevêque grec orthodoxe de cette ville. Intitulée *Islah al-'awayd li-ta'ifat al-roum al-orthodoksiyin fi Bayrout* (Réforme des coutumes de la communauté grecque orthodoxe de Beyrouth), cette circulaire vise à informer les membres de la communauté orthodoxe beyrouthine de la réforme des usages familiaux et sociaux telle que nouvellement statuée par l'archevêché.

Nous ne connaissions pas l'existence de ce document de 1873. Seules des versions tardives, mais qui ne sont pas parfaitement identiques, ont été publiées et n'y font aucunement référence. La première est rédigée par l'évêque Malatius de Lattaquié, et diffusée une dizaine d'année plus tard par l'archidiacre Gérassimos Messarra dans la revue *al-Hadiyyat* (Messarra 1887 : 283-284, 293-295, 300-302). Elle porte le même titre, mais simplifié en *Islah al-'awayd* (Réforme des coutumes), et il y est en plus précisé que les 52 clauses qu'elle comprend furent soigneusement examinées puis arrêtées par les deux organismes principaux de la communauté grecque orthodoxe de Beyrouth : le conseil de l'archevêché (*Jam'iyat al-mutrakhanat*) et la société de bienfaisance (*Jam'iyat al-khairiyat*). La seconde version sort en 1899 dans la revue *al-Manar* sous le titre *Al-manhour al-batriarqi*, s'agissant d'une encyclique patriarcale promulguée par le même Malatius, devenu entre-temps patriarche d'Antioche et de tout l'Orient (Malatius 1899 : 243-246). Notons que les deux versions en question sont quasiment identiques à la

---

<sup>1</sup> Université Saint-Joseph, Beyrouth.

lettre pastorale de 1873, à cela près que ces dernières comprennent quelques clauses supplémentaires, qui se rapportent notamment à la célébration de certaines fêtes comme celle de sainte Barbe, de certaines festivités relatives au retour de pèlerins ou autres (Messarra 1887 : 293-295, 300-302 ; Malatius 1899 : 243 -246).

Ajoutons enfin que l'encyclique patriarcale de 1899 fut aussi traduite en français par le père Henri Lammens qui l'a publiée en 1900 dans *Cosmos Catholicos* (Lammens 1900 : 270-274). Étant donné que les trois textes ont beaucoup de points en commun, on peut penser que le document original sorti à Beyrouth en 1873 a servi de base à tout le patriarcat. Quoi qu'il en fut, nous intéressent dans ce travail spécifiquement aux usages familiaux tels que les fiançailles, le mariage, les naissances, etc., et à l'éclairage nouveau qu'un tel document est susceptible d'apporter à l'étude de l'évolution interne d'une société, les ajouts de 1877 et 1899 qui concernent des manifestations collectives n'ont pas vraiment un impact direct sur le sujet dont nous comptons présenter dans cet article une traduction largement annotée.

Le document en question est d'autant plus précieux que les récits des chroniqueurs et des voyageurs n'offrent habituellement qu'une description fragmentaire axée essentiellement sur les manifestations communautaires collectives, négligeant les aspects internes tout comme la dimension sociale, économique ou religieuse que représentent certaines circonstances de la vie courante sur lesquels nous éclairons justement notre archive. Traitant des coutumes familiales dans le but de les réguler et de les institutionnaliser pour une meilleure éducation morale et une gestion pastorale et administrative de la communauté grecque orthodoxe par son Église, cette archive nous renseigne aussi sur la place exacte de l'évêché dans la vie communautaire de l'époque et sur l'évolution de ce rôle au cours de la deuxième moitié du XIX<sup>ème</sup> siècle, dans le cadre des réformes impériales : les *tanzimats*.

Avant de passer à la traduction annotée du document, présentons d'abord sa structure générale, son auteur et le contexte historique du milieu social concerné.

## Le document

La lettre pastorale de l'évêque Ghoufra'il Chatila est un petit fascicule de huit pages éditées à Beyrouth en 1873 par l'imprimerie *al-'Oumoumiya*. Cette lettre comprend un préambule, apparemment rédigé par un éditorialiste qui pourrait être le secrétaire de l'évêque ou son greffier, ou encore par un bienfaiteur qui aurait publié le document à ses frais, et où sont explicitées les raisons socio-économiques et aussi morales qui ont poussé l'évêque à envisager de réformer les us et coutumes de la communauté.

Vient ensuite la lettre pastorale proprement dite qui expose les différentes coutumes concernées par cette réforme, allant de celles qui accompagnent les grandes circonstances telles que les fiançailles, le mariage, les félicitations, la naissance et les décès, jusqu'aux moindres conduites lors des visites aux moments des fêtes, du deuil ou auprès des malades. Pour toute circonstance, le document préconise les usages à suivre, réglant ainsi les aspects pratiques de la vie familiale et sociale.

En conclusion de cet écrit, l'évêque rappelle l'objectif de la lettre pastorale et recommande à ses ouailles de la mettre en pratique.

## Son auteur

L'évêque Ghoufra'il, de son vrai Jurji (Georges), naquit à Damas en 1825. Très jeune, il apprend du prêtre Youssif Mihannah al-Haddad la lecture et l'écriture de l'arabe, ainsi que les bases de la langue grecque. Tel était le cadre général de l'instruction des enfants et le niveau requis à cette époque, qu'il atteint avant l'âge de neuf ans et commença à copier des livres (Anonyme (1) 1900 : 928-933 ; Anonyme 1901 : 16).

À l'âge de 10 ans, Jurji rentre à l'École patriarcale de Damas pour un an, en vue perfectionner la langue grecque. Il apprend ensuite l'art de tisser la soie damasquine. À 14 ans, il est initié aux affaires commerciales familiales par son père, qui décède toutefois six mois plus tard, lui laissant le soin de subvenir aux besoins de ses frères en bas âge. Jurji veille sur sa famille jusqu'à ce que son frère Fadlallah atteigne l'âge de travailler<sup>2</sup>. Il le forme alors à son tour à la gestion des affaires commerciales de la famille à Damas,

---

<sup>2</sup> Cet âge était entre 12 et 14 ans selon les familles (Davie 1993).

qu'il lui confie par la suite pour entreprendre un pèlerinage et un voyage d'affaire d'abord à Jérusalem, puis à Izmir et à Constantinople. Jurji passe six mois à Constantinople pour le bénéfice de son commerce, mais c'est là que s'éveille peu à peu sa vocation religieuse, auprès du patriarche Hiérothée<sup>3</sup>, qui a besoin d'un assistant connaissant et l'arabe et le grec et qui le nomme *katib* (secrétaire). Le 9 mars 1850, Jurji prend l'habit religieux sous le nom de Ghoufra'il, puis se rend à Damas avec le patriarche pour être consacré diacre et confirmé dans sa fonction de *katib* chargé des affaires patriarcales.

Durant cette période, à son initiative, une école est fondée à Damas pour le clergé et de futurs instituteurs capables d'enseigner l'arabe et le grec. Celle-ci comprend aussi une école de musique religieuse. Le 25 décembre 1860, Ghoufra'il est élevé au rang d'archimandrite par le patriarche Hiérothée, qui le nomme au surplus responsable du *ountoch* (presbytère) antiochien à Moscou, un poste qu'il va occuper pendant neuf ans jusqu'à son élection au siège de Beyrouth en 1869.

Le 27 septembre de cette année, Ghoufra'il est élu évêque du siège de Beyrouth et du Mont Liban. Il prend possession de son évêché en octobre 1870. Dès son arrivée de Moscou, il entame une vaste politique de redressement, commençant par régler la dette des monastères de l'évêché de ses propres deniers, tout en rénovant leurs propriétés foncières et leurs édifices. Il recrute des religieux, construit de nouveaux sites et distribue aux églises de Beyrouth et du Mont-Liban des articles et des vêtements liturgiques achetés lors de son séjour en Russie. Il dote également la ville d'une école cléricale, ouvre des écoles communautaires dans les villes et les villages, assure un hôpital public dédié à saint Georges, fonde plusieurs associations de bienfaisance pour gérer ces nouvelles institutions (Davie 1993) et régleme les *waqfs* (donations pieuses) par des lois strictes. Ghoufra'il Chatila est reconnu pour sa piété et tout autant pour son sens de l'administration et la législation, servant l'archevêché de Beyrouth et du Mont Liban pendant plus d'une trentaine d'années et obtenant des décorations ottomanes et russes (Anonyme (1) 1900 : 928-933 ; Anonyme 1901 : 16). Il est bien l'homme de son temps, celui des *tanzimats*, ces réformes ottomanes mises en place par la Sublime Porte à partir de 1839 pour moderniser l'Empire (SHAW S. J. et E. K. 1976-77, vol. 2 ; Davison 2002). Sous ce regard, le document de 1873 émis par l'archevêque de Beyrouth et du Mont Liban représente bien plus qu'une lettre pastorale d'un évêque à ces ouailles.

<sup>3</sup> À cette période, le patriarche d'Antioche résidait très souvent à Constantinople.

## Le document dans son contexte historique

Notre document s'inscrit en effet dans un contexte de changements profonds qui touchent la communauté orthodoxe et tout le monde qui l'entoure. Au delà de son aspect religieux, ce document nous renseigne sur l'évolution de la place de l'évêché dans la vie communautaire, par la mise en place de toute une organisation administrative réglementant les prérogatives du clergé et des notables grecs orthodoxes dans la chaîne administrative impériale. Il faut rappeler ici qu'en tant que sujets non-musulmans de l'Empire ottoman, les membres de la communauté orthodoxe possédaient une juridiction propre dans le cadre du système de la *millat* ottomane (Shaw 1976-77).

En vertu d'anciens privilèges accordés par Mohammad II, le patriarche byzantin de Constantinople est considéré comme le porte-parole des chrétiens de l'Empire. Mis à part son rôle spirituel, il est considéré comme leur chef temporel : les autorités cléricales ont la compétence exclusive pour résoudre toutes questions relatives à un membre de la communauté en ce qui concerne, hormis le culte et la discipline cléricale, l'instruction et l'assistance publique, le mariage incluant la dot (*trakhona*), le don nuptial (*meher*), la pension alimentaire entre conjoints (*nafaka*) et le divorce (*feskhinikiah*) (Young 1905, tome II : 1-2).

Ces privilèges, qui étaient coutumiers, se renforcent en s'institutionnalisant au XIX<sup>ème</sup> siècle. Face aux difficultés constantes de l'Empire à contrôler ses frontières durant ce siècle et à conserver l'allégeance des populations disparates des provinces, la Sublime Porte décrète les *Tanzimats* : une série de réformes touchant les institutions administratives, militaires et juridiques. Afin de limiter les ingérences étrangères, ces réformes se fixent pour objectif de contrôler les territoires et leur population pour mieux planifier le développement (Shaw 1976-77). Pour atteindre leur objectif, les réformateurs ottomans aspirent à renforcer les décisions centrales de l'administration secondées par les pouvoirs intermédiaires traditionnels locaux. Pour les « gens du Livre », une participation civile à la gestion des communautés et une administration écrite sont ordonnées. Cette volonté exprimée dans le *Hatt-i-Charif* de *Gülhane* de 1839, est confirmée par le *Hatt* de 1856 qui propose à chaque *millat* de former une commission composée de religieux et de laïcs pour discuter de ses privilèges et immunités, mais surtout pour élaborer des statuts propres qui seraient approuvés par la Sublime Porte. Aux anciens privilèges accordés,

le *Hatt* ajoute des amendements et se prononce sur les dispositifs portant sur l'administration intérieure de la communauté.

Conformément à l'esprit du *Hatt* de 1856, la constitution arménienne est agréée par la Sublime Porte en 1862. La même année, les règlements du patriarcat œcuménique sont confirmés et un peu plus tard ceux des patriarcats grecs orthodoxes de Jérusalem et d'Alexandrie. Quant au patriarcat d'Antioche, sa constitution ne voit le jour qu'à la fin du siècle, en 1898. Toutefois, il semble que le nouvel usage est adopté dans les villes syriennes et dans leurs provinces à partir des années 1860. Beyrouth suit les autres villes de l'Empire. La coutume orale est transcrite : le droit coutumier devient écrit après avoir été oral. Le plus ancien registre organisant la communauté beyrouthine date de cette époque (Davie 1993 : 124-125). Ainsi les fiançailles sont enregistrées, le plus ancien registre les concernant date de 1870. Elles seront dotées de deux lois : la première en 1879 relative à la durée des fiançailles et la seconde en 1881 relative aux indemnités à régler en cas de rupture. En 1882 Ghoufra'il Chatila leur consacre des registres spéciaux. C'est dans ce contexte qu'est rédigé *Islah al-'awayd li-ta'ifat al-roum al-orthodoksiyin fi Bayrouth*. Ce document n'est pas le seul. En 1887, l'évêque de Lattakieh Malatios reprend ces mêmes prescriptions. Cependant, il apporte certaines modifications relatives aux cadeaux offerts et, en 1899, elles feront l'objet d'une encyclique patriarcale (Nammour 1989 : 31-32 et 4-5.). Sorti en 1873, le *Islah al-'awayd li-ta'ifat al-Roum al-Ortodoksiyin fi Bayrouth* pourrait être considéré comme l'original des lettres pastorales du patriarcat, et, plus tard, les prémices mêmes du statut personnel du patriarcat d'Antioche sous les Ottomans, puis à la République libanaise qui lui a fait suite.

Indépendamment des réformes impériales et de leur impact au plan clérical, la situation locale favorise aussi cette institutionnalisation. Partout sur le territoire patriarcal, suite à la relance du commerce, à l'exode rural et à l'augmentation conséquente des populations urbaines, les villes se développent, principalement celles du littoral (Fawaz 1983). Il est devenu urgent de contrôler leur croissance, en premier lieu celle de Beyrouth qui connaît une conjoncture très favorable et qui se développe de manière bien plus importante que toutes les autres et bien avant elles : plusieurs événements politiques et économiques ont déclenché la première explosion urbaine de Beyrouth (Davie 2001). Cette explosion est déjà visible dès la fin des années 1840. La ville sort de sa muraille et les premiers faubourgs se forment. De

1860 à 1876, la ville s'étend aussi bien à l'est qu'à l'ouest. Les premiers faubourgs se densifient et s'étendent. La ville ancienne est réaménagée et la périphérie grandit davantage par l'incorporation d'espaces urbains récemment créés. L'accroissement de la superficie de la ville est accompagné d'une croissance démographique et d'une mobilité géographique résultant de l'exode des habitants du Mont-Liban et des villes de l'intérieur dû à la situation économique et aux crises politiques qui sévissent dans la région depuis le début du siècle. À partir de 1860, encouragées par la présence des missions étrangères surtout anglaises et américaines, les familles chrétiennes fuyant les massacres perpétrés au Chouf et dans la région de Hasbaya et de Rachaya s'installent juste à la périphérie du quartier de Moussaitbeh jouxtant Zoqaq-el-Blat. La guerre de 1860 et son extension à Damas draine vers Beyrouth un nombre très important de réfugiés, chrétiens de tous les rites, qui s'y implantent définitivement. Le choix des quartiers, tant pour les beyrouthins que pour les émigrés se fait en fonction d'une série de considérations telles le niveau social, la proximité de la ville ou les avantages du site et parmi lesquelles il faut cependant souligner une forte tendance au regroupement familial. Il n'empêche que certaines familles ont probablement dû être séparées, certaines de ces membres étant restées au village d'où le souci de l'évêque Ghoufrail, comme nous le verrons.

Le développement économique de Beyrouth commence entre 1871 et 1886 suite à la réforme monétaire ottomane de 1844. La monnaie circule librement et l'ensemble du pays bénéficie de l'institution de l'étalon or. La construction de la voie ferrée qui relie le Hauran à Damas (1874) puis Damas à Beyrouth, Homs, Hama et son prolongement favorise l'essor économique de la ville. L'essor de la bourgeoisie orthodoxe prend racine entre 1825 et 1862. En effet, Mohammad Ali fait de Beyrouth le port principal de la côte et le centre administratif et politique de la Syrie. Beyrouth connaît un prodigieux développement économique stimulé aussi par l'arrivée des marchands européens et l'établissement des consulats. La communauté orthodoxe va être la première à profiter. Servant d'intermédiaire à l'expansion européenne, cette communauté va se constituer en une véritable bourgeoisie financière, trouvant très vite à placer ses ressources dans un autre secteur en pleine croissance : l'industrie de la soie (Salameh Kamel 1998 : 34-36, Davie 1997, c1996 : 32 à 48).

La communauté, auparavant repliée sur elle-même en raison de son nombre réduit et de sa concentration dans la ville *intra muros*, se trouve



aujourd'hui éparpillée en grand nombre dans les différents quartiers anciens et nouveaux de la cité et formée de différentes catégories sociales, aux origines et traditions disparates, certaines s'étant même trouvées très éloignées des usages admis ayant été influencés par des apports allogènes à la ville et à contre courant des us et coutumes de la ville (Davie 1987 et 1999). On comprend dès lors pourquoi l'évêque a voulu réagir rapidement à cette situation, pour réglementer les coutumes de la communauté devenues hétéroclites et ouvertes à des excès et des dérives, en vue de sa bonne gestion dans le cadre du système de la *millat* ottomane.

Ainsi commence la publication de la lettre pastorale de l'évêque orthodoxe, écrite évidemment en arabe mais dont nous présentons ici une traduction en français, qui n'est évidemment pas entièrement littérale mais par contre accompagnée de notes explicatives nombreuses et détaillées pour faciliter la compréhension des habitudes et des faits mentionnés, de leur ancrage dans la réalité sociale et surtout dans les mœurs et la mentalité de l'époque.

## Introduction

Étant donné les coutumes en vigueur lors des mariages et du deuil sont inconvenantes aux droits de l'être humain, qu'elles nuisent considérablement à la situation sociale, la morale et le mode de vie, elles sont par conséquent opposées à l'esprit de notre religion chrétienne.

La plupart des causes du retard de nombreuses personnes à demander le saint sacrement du mariage au moment opportun<sup>4</sup> découlent en effet d'une jalousie ignominieuse<sup>5</sup>, le jeune homme jugeant avilissant de ne pas pouvoir offrir, de par sa position sociale, des cadeaux et des présents de même valeur

---

<sup>4</sup> Selon le Droit canon (*Nāmūs al-šarīf*), la jeune fille est considérée comme nubile à l'âge de douze ans et le jeune homme à quatorze ans (Sadeq 1992 : 414).

<sup>5</sup> Cette jalousie ignoble dont parle le document donnait naissance à une imitation aveugle du prochain. Cette dernière était sujette à matière dans les différents articles de presse de la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle. Ces articles déploraient cette situation, réclamant l'instruction de la femme afin qu'elle puisse combattre les habitudes néfastes qui prévalent dans la société telles que l'imitation, le gaspillage, le maquillage, le décolleté, l'ivrognerie, le tabagisme, le jeu, l'égoïsme, la médisance. Voir, à titre d'exemples, Baz 1902 : 19 ; Al-Boustany 1870 : 612 ; Kousbany-Kourany 1896 : 11-12 ; Ahad 'aaḍa' 1885 : 16-17 ; Al-Munnajid 1968 : 18-19

que ceux de ses concitoyens<sup>6</sup>. Les mœurs font qu'il se trouve alors face à deux situations : soit dépenser au-dessus de ses moyens, soit attendre l'amélioration de sa situation financière. De là naît la difficulté, certaines personnes préférant retarder leur mariage plutôt que de dévoiler leur condition. Même les riches suivent cet usage, bien qu'il soit, il n'y a pas de secret à l'affirmer, très néfaste à la sexualité du couple. L'esprit rationnel tout comme la loi divine rejette cela entièrement. Les médecins ne l'admettent absolument pas<sup>7</sup>.

Il en est de même lors des décès, pendant lesquels les hurlements, les lamentations et de tout ce qui s'en suit ne sont pas dignes d'individus qui prétendent être civilisés. Pleurer calmement et sobrement n'est pas réprouvé. Même notre Seigneur, gloire à lui, a pleuré Lazare et s'est apitoyé sur le sort de Jérusalem. La nature humaine est dotée de sentiments tels que l'amour et la tendresse ; face au décès, il est normal de s'attrister. Mais la raison n'admet ni les manifestations exubérantes de tristesse ni le port excessif du noir ni de se détourner de l'Église divine. Il serait préférable de profiter de cette triste circonstance pour apprendre la bonne conduite, pour approfondir sa foi en Dieu et sa dévotion. Et d'accompagner le défunt par la prière et la miséricorde. Il est plus sage de consoler son affliction par l'espérance selon la Parole de Dieu et de méditer sur le fait que nous suivons tous cette même voie et qu'il est dans notre possibilité d'arriver sûrement en Paradis si nous sommes munis des principes ordonnés par Dieu.

Comme les usages précités sont le résultat d'us et coutumes, cette lettre concise a été rédigée afin de préciser ce qui convient d'accomplir dans de telles circonstances. Dans sa sagesse et son zèle, notre bienheureux archevêque, le très vertueux Ghoufra'il a trouvé opportun de faire publier cette lettre pour la communiquer à tous les fidèles de la communauté orthodoxe. Ceci fut fait conformément à son désir. Elle comporte ce qui suit :

---

<sup>6</sup> Le développement de Beyrouth n'est pas allé sans inégalités sociales. Rappelons que les produits industriels européens ont concurrencé l'industrie textile et ruiné progressivement les manufactures locales. La production de la soie ne suffisant pas alors à combler le déficit de la balance commerciale (Labaki 1984), les occidentaux se replient sur le numéraire et exportent des produits en or, en argent et de la monnaie turque ancienne. Il en a résulté une grave hémorragie monétaire (Chevallier 1982 : 185-186). C'est sans compter l'exode rural que la ville n'arrivait plus à assimiler.

<sup>7</sup> Notons que certains médecins prêchaient à cette période en faveur de la chasteté ou du mariage très jeune, afin d'éviter la propagation des maladies vénériennes (Gemayel 1918 : 9-11).

### *Des fiançailles*

Les fiançailles<sup>8</sup> sont dressées en trois classes : la première est de deux mille piastres, la seconde est de mille piastres et enfin la troisième est de cinq cent piastres et en-deçà.

Les arrhes<sup>9</sup> sont constituées d'une bague et d'une ceinture en fonction de la catégorie préétablie<sup>10</sup>. La signature du contrat de fiançailles doit être

<sup>8</sup> Les législateurs définissent les fiançailles comme étant une promesse pour un futur mariage, tandis que pour le *Namous al-charif* les fiançailles sont assimilées au mariage et se concrétisent par le baiser entre les fiancés et les arrhes. Quand Ghoufra'il Chatila parle de fiançailles, il entend la présentation des cadeaux offerts en tant que gage : les arrhes offertes par le fiancé. Toute l'euchologie des fiançailles tourne autour de cette offrande, du reste la célébration de l'office commence bien par le mot *you'arban* (c'est-à-dire présenter le '*ourboun* = présenter les arrhes) (Sadeq 1992 : p. 451 ; Kitab moukhtasar al-'ifkhoulougia 1989 : 191).

<sup>9</sup> Les arrhes, représentées par les cadeaux, sont un gage, un lien matériel qui garantit le contrat écrit et assure sa mise en application (Nammour 1996 : 15). Soucieux de la situation socio-économique qui pouvait prévaloir, l'évêque Chatila lie la valeur des arrhes à la classe sociale de ses ouailles. Il limite leur contre-valeur afin de mettre fin à certains abus. Une décision analogue avait déjà été prise en 1576 au sujet du *maher* (le douaire) des filles (Papadopoulos 1984 : 734).

<sup>10</sup> Dans nos travaux (Nammour 1989) nous avons noté que les étoffes, les bijoux et les pièces de monnaies étaient les principaux présents que recevait une jeune beyrouthine orthodoxe à l'occasion de ses fiançailles. Pour constituer ces arrhes, le fiancé avait plusieurs possibilités. Il peut certes offrir soit uniquement des bijoux, soit des pièces de monnaie, soit des objets utiles à la vie de tous les jours, aussi bien des *manadils* (voile, bandeau) et des mouchoirs, que des boîtes à couture et des boîtes à musique. Toutefois, opter pour un seul cadeau ne semble pas avoir été l'habitude. Dans la plupart des cas, les fiancés offraient un *mandil* ou une boîte à couture avec des bijoux. Une étude quantitative des cadeaux offerts en tant qu'arrhes et inscrits dans les *daftar al-khitbat* (les registres de fiançailles) de l'évêché grec orthodoxe révèle que, parmi les présents offerts, la bague jouit d'une considération particulière : elle constitue l'essentiel des arrhes. Rares sont les jeunes filles qui n'ont pas reçu une bague le jour de leurs fiançailles. Cette place de choix réservée à la bague est due au symbole qu'elle représente. Par contre, les ceintures sont rarement offertes parmi les arrhes : 6 à 9% des fiancés ont effectivement offert des ceintures au cours des années 1870-1874. Au-delà de cette date, les ceintures ne sont plus offertes, quoique recommandées par Ghoufra'il Chatila. Offrir une ceinture correspondrait aussi à une signification symbolique. La ceinture est une pièce importante dans le costume de l'époque. Elle sert à relever et à retenir un vêtement trop long afin de faciliter la marche. Porté chez les peuples anciens et aussi bien par les hommes que par les femmes, la ceinture symbolise le travail et la vigilance. Offrir une ceinture à sa fiancée, le jour des fiançailles, serait-il une reconnaissance du rôle de la femme au sein de la famille ? Symboliserait-elle le lien qui unit l'homme et la femme à vie ? Représenterait-elle la « ceinture de chasteté » ? De telles connotations ne doivent pas être familières chez les Beyrouthins. Le choix de la ceinture serait plutôt une habitude russe, retenue par l'évêque de Beyrouth lors de son séjour à Moscou. Si de telles interprétations ont une connotation locale, l'évêque Malatius de Lattaquié aurait lui-aussi recommandé dans ses prescriptions en 1887, d'offrir une ceinture comme arrhes au lieu des *manadils* et des mouchoirs qui, eux, ont une symbolique plus ancrée dans les mœurs orientales (Nammour 1996 : 13-44 et 26-29).

célébrée à l'église, le contrat sera consigné dans les registres de l'évêché<sup>11</sup>, en présence du fiancé, du père de la fiancée ou d'un parent la représentant<sup>12</sup>, ainsi qu'en présence de deux témoins de sa parenté<sup>13</sup> et de celle du curé, son père spirituel<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Dans le rite byzantin, l'euchologie du mariage est constituée par une double cérémonie : celle des fiançailles et celle du couronnement, c'est-à-dire le mariage proprement dit. Consacrées par un rite religieux, les fiançailles sont assimilées au mariage et en ont la même solidité, les mêmes prescriptions et empêchements régissant ces deux contrats. Le premier acte de fiançailles est inscrit dans les registres de l'évêché le 9 novembre 1870 (calendrier julien). De pratique probablement orale avant 1870, les fiançailles deviennent un acte officiel écrit après cette date. Entre 1870 et 1933, 980 contrats de fiançailles sont inscrits dans les registres (Nammour 1989). La procédure écrite est d'ailleurs non seulement tardive mais aussi de courte durée. Nous n'avons aucune trace de registres plus anciens à l'évêché et la première trace écrite visant à organiser ou à réorganiser cette pratique est le présent document. Cette tentative de l'évêque Ghoufra'il est suivie d'une seconde en 1882 qui met cette fois en place une administration écrite relative aux différents services de l'état civil tenu par la communauté et consacre aux fiançailles des registres spéciaux (Nammour 2001 : 70-98).

<sup>12</sup> Les actes de fiançailles notés dans les registres montrent que la signature du contrat de fiançailles est effectuée par voie directe ou par procuration. Mais la procédure est différente selon qu'il s'agisse du jeune homme ou de la jeune fille. Le mandataire est délégué auprès de l'évêché par procuration émise de la part du fiancé, alors qu'elle n'est jamais émise de la part de la jeune fille mais par son père et, en cas de décès de ce dernier, par son frère. Dans la plupart des cas, le jeune homme conclut et signe son contrat de fiançailles, alors que la présence de la jeune fille est rare, la signature dudit contrat se faisant surtout par procuration. Ce qui est à l'image de la mentalité de l'époque où la femme est considérée dans cette société comme mineure. Célibataire ou mariée, la famille a l'obligation d'assumer la responsabilité du comportement des filles (Nammour 1989 : 34-39).

<sup>13</sup> Alors que le document de 1873 exige la présence de deux témoins appartenant à la famille de la fiancée, la pratique en cours est restée différente. Le nombre de témoins varie entre un et cinq. Citons à titre d'exemple l'acte de fiançailles signé le 10 février 1884 où le seul témoin présent aux fiançailles est un curé. Par ailleurs, les contrats ne mentionnent pas le lien de parenté qui existe entre les fiancés et leurs témoins comme c'est le cas pour les mandataires : un seul acte (du 9 juillet 1878) mentionne la présence de la mère de la fiancée parmi les témoins. Notons encore que trois témoins sont signalés à des fiançailles conclues le 7 juillet 1875 portant le même nom de famille que le jeune homme et non celui de la jeune fille comme le réclame notre document. Il est par contre utile de signaler un exemple antérieur (d'avant 1873), celui du contrat du 25 mars 1872 qui témoigne d'aucun lien entre les deux fiancés et leurs quatre témoins. Ces témoins sont-ils des parents, des amis ou tout simplement du personnel de l'évêché appelé pour la juste cause ? Est-ce ce genre de pratiques que l'évêque voulait justement réformer ?

<sup>14</sup> La présence du père spirituel de la jeune fille est révélée dans 80% des contrats de fiançailles, contre un seul cas pour le jeune homme jusqu'en 1882. Comme mentionné dans les actes, le père spirituel a pour mission « d'écouter le consentement de la fiancée » et, dans des cas rares, celui du jeune homme. Si les fiançailles par procuration reflètent la structure sociale et la mentalité de l'époque, la présence du père spirituel est susceptible de nous renseigner sur les transformations subies, car il est clair que la société est en mutation et la situation de la fille aussi. Les Beyrouthines aspirent à un prétendant de leur choix, aspiration qui ne concorde pas toujours avec la conception des parents, soucieux de régler l'avenir de celles-ci comme ils l'entendent. Afin d'éviter d'éventuels problèmes résultant des points

La durée des fiançailles ne doit pas dépasser l'année. Cependant, s'il y a un empêchement de force majeure, elle peut s'étendre jusqu'à deux ans<sup>15</sup>. Si, à Dieu ne plaise, une des deux parties demande la rupture des fiançailles sans raisons légales<sup>16</sup>, le responsable de cette rupture est taxé du double de la somme inscrite dans le contrat enregistré<sup>17</sup>.

Les réceptions officielles entre les parents des fiancés ne sont pas autorisées et les offrandes lors des visites entre les deux parties doivent être simples, comprenant uniquement du sirop, une seule sorte de confiserie et le café, sans rien de plus<sup>18</sup>.

---

de vue différents entre les jeunes filles et leurs parents, l'un des prêtres de l'évêché a pour mission de s'enquérir des intentions exactes de la fiancée et, en cas de conflit, d'empêcher le mariage. La présence des témoins de la part de la fiancée, comme le demande l'évêque, et celle de son confesseur sont importantes, car elles apportent le poids nécessaire au côté consensuel des fiançailles (Nammour 2001 : 34-62).

<sup>15</sup> Fixer la durée des fiançailles à une année n'est pas seulement une volonté ecclésiastique, mais semble correspondre aussi au souhait de la population en favorisant certaines exigences sociales. De nombreuses fiançailles dont témoignent les registres sont en effet rompues au cours de la première année, en raison apparemment de la transformation encourue durant le siècle des mœurs locales, suite par exemple à l'instruction des filles, au contact avec l'Occident, à l'émigration... Empêcher des fiançailles trop longues semble être un moyen de garantir leur aboutissement, puisque l'ajournement du mariage de plusieurs années était le plus souvent cause de rupture. En cas d'émigration, fixer la durée des fiançailles était un moyen de garantir le retour du fiancé pour la célébration du mariage, l'évêché se portant garant de l'aboutissement des fiançailles signés sous ses auspices. Car l'évêché était tenu de poursuivre ceux qui s'esquivaient, leur rappelant leur engagement ou, le cas échéant, permettre la rupture et autoriser le mariage avec un autre. Sans oublier que les fiançailles courtes étaient une sécurité surtout pour la famille de la jeune fille. Face aux changements de la mentalité et du vécu dans la cité, les parents étaient heureux de marier leurs filles au plus vite considérant qu'elles l'ont ainsi « casées » (Nammour 1989 : 34-62).

<sup>16</sup> Dans la conception Byzantine, le rite du mariage est constitué d'une double cérémonie : celle des fiançailles et celle du mariage. Consacrées par un rite religieux, les fiançailles ont la même valeur que le mariage. Par conséquent, elles sont indissolubles et ne peuvent être rompues que pour les mêmes raisons qui annulent le mariage, à savoir : la non possession de l'âge requis, la conversion d'un des fiancés à une autre religion, le changement de situation d'un des fiancés, l'ajournement du mariage de plus de quatre ans, l'entrée dans les ordres de l'un des fiancés... (Sadeq 1992 : 451- 454).

<sup>17</sup> Sur le terrain, la situation était cependant différente. Alors que dans les années 1872-1873, les différents contractants fixaient l'indemnité en fonction de la valeur des arrhes, à partir de 1874, l'indemnité est moins souvent fixée en fonction des arrhes, mais remplacée par une somme d'argent à verser, une amende, celle-ci s'élevant, dans la majorité des cas à 500 piastres (Nammour 2001 : 70-98).

<sup>18</sup> D'après Massoud Daher (1985 : 162) et Anis Freiha (1957 : 158 et 162), ce que l'on offrait aux hôtes variait selon les circonstances : fiançailles ou mariage. À Beyrouth, on offrait de la limonade, des gâteaux, du cognac et une confiserie, tandis qu'à Ras el-Metn par exemple, lors des fiançailles, le café est présenté en premier, puis le *naql* constitué de raisins secs, de pignons, de noix, d'amandes, des dragées aux poids chiches et parfois du miel brut. Cette offrande a ensuite évolué pour comprendre,

Le fiancé ne doit pas s'enliser dans des dépenses excessives pour l'achat de meubles et d'effets luxueux si cela lui cause de la gêne. On ne peut pas nier que ce genre de comportement tendant à imiter autrui mène à la ruine<sup>19</sup>. Les parents de la fiancée doivent attirer son attention sur ce sujet car les dépenses superflues sont dues à un esprit de jalousie et à l'amour d'une vaine glorification. Si cet argent est investi dans le travail du fiancé au lieu d'être dépensé pour l'achat d'effets luxueux, cela lui assurerait des bénéfices favorisant sa réussite et l'amélioration de sa condition sociale.

### *Du mariage*

À la date fixée pour les noces<sup>20</sup>, le fiancé offrira un bijou dont la valeur équivaut à celle des arrhes présenté aux fiançailles.

Il est plus sage que le trousseau<sup>21</sup> de la mariée ne comporte pas beaucoup d'habits, vu que les vêtements dudit trousseau sont appelés à changer de forme et de taille, en moins d'un an et qu'il faudra soit les adapter aux nouveaux besoins soit en confectionner d'autres. Il est préférable aussi que ces derniers soient confectionnés avec les tissus en soie de notre pays<sup>22</sup>. Avec le reste de la

---

comme en Occident, des gâteaux fabriqués en ville, soit dans le cas de Beyrouth les sucreries appelées *beqlawa* ou *mchabak* et des salaisons.

<sup>19</sup> S'il est vrai que des orthodoxes se sont enrichies durant cette période florissante de l'histoire de Beyrouth, il reste que cela ne fut pas le cas de toute la communauté qui a pâti du poids financier des nouvelles exigences de la vie dans cette cité, comme en attestent des témoignages contemporains (Anonyme 1906 : 161-165 ; Razouk 1906 : 97-99). C'est ce que rejette aussi l'évêque Ghoufra'il.

<sup>20</sup> Les noces sont les festivités en l'honneur de la célébration du mariage. Selon Lahd Khater (1985, vol 1 : 266-267), la durée des noces dépend de la situation socio-économique des mariés. Celles des émirs et des cheikhs durent entre trente et quarante jours durant lesquels les réjouissances et les festins ont lieu dans la maison du marié et celle de la mariée. Les noces des riches bourgeois ressemblent à celles des émirs. Pour le reste de la population, les festivités à l'occasion du mariage durent une à deux semaines.

<sup>21</sup> Comme la jeune fille n'héritait pas en principe ses parents, son trousseau était la seule charge à la fortune paternelle. Ce lien entre héritage et trousseau est stipulé dans le *Namous al-charif*, en ces termes : « Le devoir du père est de consacrer le quart de sa fortune au trousseau de ses filles. Les trois quarts restants sont la part de ses fils. Toutefois, il n'y a pas d'inconvénient à ce que les filles reçoivent une part plus importante de la fortune paternelle, si cela est le désir du père ». Du reste, dans les actes de *moukhalassat* et de *moukharajat* (quittance du retrait successoral et reconnaissance ou aveu), la jeune fille déclare « qu'elle n'a pas droit à l'héritage car elle a reçu son trousseau de son père » (Adada 1997 : 17-18, 37 ; Salam-Khalidi 1978 : 50-54 ; Blaybil 1935 : 250-251 ; Sadeq 1992 : 456).

<sup>22</sup> Vu les changements dans les traditions et dans les mentalités, il est clair ici que l'évêque désire limiter les dépenses excessives. Le changement dans la manière de se vêtir est attesté par les voyageurs de passage à Beyrouth : « Les modes européennes font malheureusement tous les jours des progrès et d'ici à peu de temps les gracieux vêtements des Syriennes ne se verront que dans les villages éloignés de la

somme réservée au trousseau, que soient achetés des bijoux<sup>23</sup> dont la valeur est sûre ou selon la volonté et les désirs de ses parents<sup>24</sup>.

Il est strictement interdit aux parents des mariés de faire les préparatifs pour les noces dans la semaine qui précède le mariage, ainsi que le jour même du mariage. Sont invités uniquement la famille et ceux qui désirent assister à la cérémonie religieuse<sup>25</sup>. Il est souhaitable qu'elle soit célébrée dans l'église la plus proche<sup>26</sup>.

Le marié, ses invités et trois femmes vont emmener la mariée [à la cérémonie du mariage]<sup>27</sup>. Après la cérémonie, ils retourneront chez eux en

---

côte » constate Louis Lortet (1884). De même, A. Krimsky (in Daher 1985), un voyageur russe résidant à Beyrouth durant les années 1896-1897, rapporte qu'à l'exception des vieux, les habitants de Beyrouth s'habillent à l'occidentale. Ce changement de costume est d'autant plus facilité par la présence sur le marché local et à des prix compétitifs de parfums et de tissus étrangers, surtout de provenance française, et notamment du prêt-à-porter de fabrication étrangère. Protecteur de la tradition, l'évêque Chatila s'élève contre cette situation et réclame de préférence le port du costume oriental (Nammour 1996 : 33).

<sup>23</sup> Les bijoux offerts reflètent le mode de vie des Beyrouthins. Lorsque la fortune leur sourit, ils habillent leur femme de cachemire et la couvrent de bijoux qu'ils reprennent en cas de revers de fortune. Fiançailles et mariage sont pour eux une occasion d'étaler leur richesse et un moyen de thésauriser, puisque ces bijoux offerts pourront être repris pour financer n'importe quel projet (Nammour 1996 : 29).

<sup>24</sup> Du dernier quart du XIX<sup>ème</sup> siècle au début XX<sup>ème</sup>, le coût du trousseau variait entre 6 000 et 30 000 piastres ottomanes. Entre 1877 et 1897, il est essentiellement composé de numéraire. Cette habitude change entre 1898 et 1920, le trousseau comptant du numéraire, des bijoux, des créances, des terrains et des vêtements (Adada 1997 : 61-63).

<sup>25</sup> D'après Anis Freiha (1957 : 152-154) et Lahd Khater (1985 : 271-277), fiançailles et mariages sont des occasions de réconciliation entre les membres de la famille et avec le voisinage aussi. Dans les villages, le dimanche, une semaine avant le mariage, les témoins faisaient le tour du bourg invitant tous le monde sans distinction : grands et petits, riches et pauvres, amis et ennemis, car mariage et fiançailles sont des occasions de fêtes et de réjouissances auxquelles participe tout le village. En ville, c'était tout le quartier et peut être toute la ville qui étaient concernés. Dès le premier jour de la semaine, le soir, les invités se regroupaient par quartiers et par ruelles et se rendaient en chantant à la maison du futur marié. Puis l'assistance passait à la danse. Ces festivités se répètent tous les soirs. Le lendemain en matinée, chacun se rendait à son travail, laissant auprès du futur marié ses amis les plus intimes dont le rôle était de préparer ce que l'on allait servir le soir aux invités.

<sup>26</sup> La cérémonie du mariage a lieu sous l'égide d'un prêtre dans la maison même du fiancé ou à l'église, selon le désir des familles. Cette habitude orientale a semblé étrange à certains voyageurs. Ainsi le savant russe A. Krimsky qui constate que depuis l'époque byzantine, l'orthodoxie russe refuse que le mariage soit célébré ailleurs qu'à l'église ; cependant, il semble que cette coutume ne soit pas répandue chez tous les orthodoxes car, à Beyrouth, le mariage est célébré à la maison. Cette coutume toujours en cours remonte, semble-t-il, à une tradition fort ancienne (Daher 1985 : 160-162).

<sup>27</sup> Le voyageur A. Krimsky ne donne pas de plus amples détails concernant le mariage beyrouthin : celui-ci est célébré chez les parents de la mariée ; y assiste une foule nombreuse d'environ trois cents personnes ; après la cérémonie les parents accompagnent la mariée à la maison du marié (Daher

compagnie de la mariée, cette dernière étant accompagnée de trois femmes de sa parenté aussi. Ils passeront cette soirée dans la joie et l'allégresse sans cérémonie officielle<sup>28</sup>. Il n'est pas nécessaire de lancer, le second jour des noces, l'invitation dite « *al-sabahiyyat* » (matinales)<sup>29</sup>. Si le marié veut inviter parents et amis à une soirée pour festoyer en l'honneur de son mariage, il a toute latitude de s'exécuter, que cela ait lieu trois ou quatre semaines après le mariage. Dans ce cas, les mariés pourront mieux profiter de la fête et partager leur joie avec leur entourage, bien plus que le jour du mariage et le lendemain matin.

---

1985 : 159-163). Le jour du mariage, en soirée, les amis de l'époux forment le cortège nuptial. Selon Michel Féghali (1935 : 77-82) et A. Krimsky, hommes et femmes, et grands et petits forment ce cortège, alors que pour Béchara Chémali (1909 et 1915-1916) c'est un groupe choisi, composé de l'élite de la jeunesse. Sa mission est de préparer un cortège d'honneur à la future mariée et de la protéger en chemin. À sa tête, le cortège a un homme d'un certain âge, un homme du métier, connaissant toute étiquette et formalité et chargé de parler au nom de l'époux, et une femme du même talent et chargée de protéger la fiancée. Ainsi constituée, musique en tête, jouant qui du violon qui de la flûte et brandissant encore un fusil, la troupe se dirige en pompe, chantant et poussant des *zalarits* (youyous) vers la maison de la fiancée. Arrivée à une certaine distance de la demeure de la jeune fille, l'équipe s'annonce en déclamant de sa plus haute voix un chant appelé *trawyd*. Les parents et amis de la future sortent à sa rencontre et lui répondent par un chant analogue. Un long dialogue chanté s'engage ainsi de part et d'autre, entrecoupé par les mélodées aigues des femmes, les *ouhas*. Les coups de feu se mêlent aux chants de fête et achèvent d'exciter l'enthousiasme (Chémali 1909 : 41 ; Chémali 1915-1916 : 921-922).

<sup>28</sup> Michel Féghali (1935 : 77-82) et Bichara Chémali décrivent le parcours du cortège nuptial ainsi : après la cérémonie du mariage, le cortège nuptial emprunte un parcours différent de celui de l'allée car, dans leur conviction, si la mariée repend le même chemin cela est une cause de répudiation. Le Chemin du retour est aussi marqué par certaines pauses où ont lieu des manifestations chantées. Les habitants qui résident tout le long du trajet vont à la rencontre du cortège portant des plateaux de *naql* et du sirop. Il fait déjà bien tard quand arrive le cortège nuptial. On sort à la rencontre de l'épouse avec des lampes et des torches. On dirait une procession de lumière au milieu de la nuit. De tout côté, on n'entend que des chants et des *zalarits* croisés de mille coups de feu et de cris de bienvenue. Arrivé aux alentours de la maison de l'époux, le cortège annonce son arrivée par un chant, la belle-mère accueille sa belle-fille au seuil de la maison et lui présente de l'encens. Plusieurs rites se déroulent avant que l'épouse ne soit conduite à sa place d'honneur. Le repas est servi, avec vin et arack à profusion. Le chant accompagne le repas, avec un répertoire varié. Après le manger et le boire, commence la danse. Elle se prolonge tard dans la nuit : il fait déjà jour quand les convives se retirent. Les fêtes nuptiales peuvent durer plus de quinze jours. Pendant ce temps, la pièce où se passe la fête reste ouverte, l'hospitalité est largement offerte à tous les visiteurs. Outre les réunions de fantaisie, les fêtes nuptiales comportent cinq veillées obligatoires : la réunion de la messe nuptiale, la visite de l'époux à ses beaux-parents et la visite de ceux-ci à lui, la veillée du parrain et de la marraine (Chémali 1915-1916 : 927-941).

<sup>29</sup> Décivant les habitudes relatives aux festivités du mariage, Lahd Khater (1985 : 296) relate que le lundi, lendemain du mariage, les parents de la mariée rendent visite aux époux et qu'ils amènent avec eux des cadeaux parmi lesquels on trouve une poule farcie appelée « poule de la belle-mère », au repas de laquelle sont conviées toutes les personnes présentes : cette visite est appelée « *Sabahiyyat* ».



### *Des félicitations*

Les félicitations du mariage s'étendent sur trois semaines. Au-delà, ni les félicitations des femmes, ni celles des hommes ne pourront être acceptées, ni des reproches émis. Les femmes présentent leurs félicitations en après-midi. On ne proposera qu'une sorte de *tatli* (confiserie) et du café.

Juste après le mariage<sup>30</sup>, il est interdit à quiconque, même aux frères et sœurs, d'inviter chez lui les mariés. S'il devient nécessaire à la mariée de rendre visite à une des familles, on offre uniquement du sirop et une seule sorte de confiserie, rien de plus.

Il faut que la mariée se présente voilée à l'église et que sa tenue soit décente, sans bijoux ni ornement, de même pour toutes les autres femmes. Son maintien doit être pareil à celui de toute autre femme présente au culte. La mariée ne doit pas chercher à attirer les regards<sup>31</sup>.

### *De la naissance*

Lors d'une naissance, on fait appel uniquement à la mère, à la sœur ou aux personnes aptes à les remplacer<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> D'après Lahd Khater, dans certains villages, les festins en l'honneur des nouveaux mariés s'étendent sur plusieurs semaines voire des mois selon la position sociale du marié. Une ambiance d'allégresse règne lors de ces repas. Selon certaines habitudes, le premier festin est donné par les témoins du sacrement du mariage « *ichbine al-sir* ». D'autres festins sont donnés par les témoins d'honneur « *ichbine al-charaf* » en l'honneur des mariés. Suivent ensuite les invitations de la famille et des amis (Khater 1985 : 297-298)

<sup>31</sup> D'après Lahd Khater (1985 : 297), la première sortie de la mariée est pour la célébration de la messe et suit un rituel bien précis. Il rapporte que le premier dimanche après le mariage, la mariée quitte sa maison pour la première fois, pour aller à l'église célébrer la messe. Un cortège joyeux l'accompagne lors de cette première sortie. Cette première sortie de la mariée est régie par tout un cérémonial. De bonne heure, les témoins des mariés convoquent les hommes et les femmes à la maison des nouveaux mariés pour les accompagner à l'église. Le père et la mère de la mariée font eux aussi, de bonne heure, le tour du village pour inviter ceux qu'ils désirent avoir parmi eux au petit déjeuner après la célébration de la messe en compagnie des mariés. Quand tous les conviés arrivent à la maison des nouveaux mariés, les femmes se chargent d'habiller et de maquiller la mariée et l'accompagnent à l'église. Le marié les suit avec un convoi d'hommes. Après la messe, tout le monde se rend chez les parents de la mariée partager le petit déjeuner.

<sup>32</sup> D'après Lahd Khater (1985, vol 1 : 312), pour l'accouchement, la maman de la fille concernée, sa belle-mère, les voisines et amies se rendent auprès d'elle, et font appel à la sage-femme qui amène la chaise d'accouchement et le matériel utile. Toutes entourent la future maman, en la distrayant et en aidant la sage-femme dans sa besogne. Si l'accouchement s'avère difficile, elles amènent des reliques de saints, font des vœux et prescrivent à l'accouchée des recettes héritées de leurs grand-mères.

Il est strictement interdit aux personnes venant la féliciter de se tenir dans le même lieu que l'accouchée pour prémunir sa santé et celle de son bébé. Combien d'incidents sont arrivés à cause de cette promiscuité.

À l'occasion d'une naissance, la période des félicitations est de quinze jours seulement<sup>33</sup>. Les femmes se présentent à la maison de l'accouchée uniquement en après-midi. Il n'est pas recommandé d'offrir du *moughli*<sup>34</sup>, ni de dresser une table de sucreries en l'honneur de l'accouchée<sup>35</sup> ou de toute autre personne concernée. On offrira uniquement une confiserie<sup>36</sup>.

### *Des souhaits de bonne fête*<sup>37</sup>

Vu l'éloignement de certaines habitations<sup>38</sup> et le nombre insuffisant de jours fériés, on ne tiendra pas rigueur à une personne de n'avoir pas rendu les vœux de bonnes fêtes à sa famille<sup>39</sup>.

---

<sup>33</sup> À l'annonce de la naissance d'un garçon, certains parents et amis du couple tirent des coups de feu pour exprimer leur joie. Ils chantent pour la circonstance et allument des feux de joie, à la tombée de la nuit. Ces habitudes concernent surtout chez les « nobles » et les riches ou les couples pour lesquels la naissance d'un garçon s'est faite longtemps attendre (Khater 1985, vol 1 : 313).

<sup>34</sup> Le *moughli* est une douceur, fabriquée avec du riz en poudre et réservé à l'accouchée. La surface du plat est couverte d'amandes, de pignons et de noix. On offre aussi du *moughli* aux invités. Parfois même, on envoie de grands plats aux voisins et amis. À l'occasion d'une naissance, certains offrent du *moughli* pendant quarante jours (Khater 1985 : 389).

<sup>35</sup> D'après Chémali (1910 : 736), à l'occasion d'une naissance, on prépare aussi une sorte de pâtisserie dite *maacaroun*, composée d'une pâte à base de fleur de farine, de sucre et du beurre, puis découpée en petites cornes roulées sur un tamis et frite avec du beurre. Il arrive que l'on offre aussi un repas de famille pour honorer la naissance de l'enfant et le salut de la mère. Mais généralement, celui-ci est donné le jour du baptême.

<sup>36</sup> À cette occasion, on offre à ses hôtes du sirop, du *naql*, du *moughli*. On distribue aux enfants des dragées, du raisin sec, des poids chiches, du blé bouilli ou des fruits (Khater 1985 : 313).

<sup>37</sup> La vie sociale était rythmée suivant les fêtes religieuses. Selon les usages, chaque famille s'approprie la fête d'un saint patron, une coutume transmise de père en fils. Le jour de la fête du saint patron, la personne qui porte son patronyme fait un festin pour la circonstance auquel est convié, après la messe, le prêtre, la famille et les amis. Cette personne remet une obole au prêtre qui, à son tour, célèbre la messe à son intention et prie pour l'âme des morts de la famille (Freiha 1957 : 259-261 ; Khater 1985 : 85-86).

<sup>38</sup> Massoud Daher (1985 : 122), se référant à la revue *Awraq Loubnaniyat*, rapporte que les déplacements à cette époque étaient bien difficiles et dangereux. Pour aller veiller dans les faubourgs de la ville, à Ras el-Nabeh ou Moussaitbeh par exemple, les Beyrouthins allaient en groupe, armés de poignards et autres armes légères et tout en chantant. D'où le souci de notre évêque.

<sup>39</sup> Soucis de l'évêque Chatila de faire régner la bonne harmonie entre ses ouailles. Il semble que les visites pour souhaiter la bonne fête occasionnaient plus de la gêne que du plaisir, comme en témoigne l'article publié dans *Al-Mahabba* (Anonyme (2) 1900).

### *De la visite des malades*

Il est interdit de pénétrer dans la chambre d'un malade, sauf à ses parents les plus proches, afin de s'informer de sa santé. Ils se retireront aussitôt<sup>40</sup>.

Ceux qui viennent s'enquérir de la santé d'un malade ne doivent pas s'attarder auprès de lui<sup>41</sup>. Ils doivent se retirer juste après avoir demandé de ses nouvelles, sans attendre les rafraichissements, l'*aquilée*, les cigarettes et le café d'usage.

Quant aux femmes, il leur est interdit de rendre visite aux malades, sauf celles qui lui sont très proches. Ici encore, aucun breuvage ne leur sera présenté.

### *De la mort*

Dès que le décès a lieu<sup>42</sup>, le mort est préparé comme de coutume<sup>43</sup>, il est posé dans une chambre sur son lit ou sur un matelas préparé à cet effet<sup>44</sup>. Une

<sup>40</sup> Au XIX<sup>ème</sup> siècle, Beyrouth a connu plusieurs épidémies. Certaines n'étaient pas mortelles telle la fièvre dengue ou la fièvre rouge dont les premiers signes datent de 1862 et continue jusqu'en 1888 ; d'autres furent mortelles comme la fièvre typhoïde (Brun 1889 : 697-700, Boyer 1897 : 1-16). Soucieux de la santé de ses ouailles l'évêque Ghoufra'il recommande l'isolation des malades.

<sup>41</sup> La visite des malades est considérée comme une obligation majeure. En se rendant aux chevet du malade, les gens apportent des cadeaux utiles à sa situation. La visite est généralement longue, elle a pour but de divertir le malade. Si le patient est gravement malade, les visiteurs assistent la famille dans les soins nécessaires (Khater 1985 : 399).

<sup>42</sup> Avant 1870, le clergé utilisait le *naqous* (simandre) tant en ville qu'en montagne. Quand la cloche fut introduite, son usage a profité aussi aux cérémonies de décès. À ce sujet, Chémali (1909 : 38) rapporte, sans que l'on sache si cela concernait toutes les communautés chrétiennes, que dès qu'un décès était constaté, des cris s'élevaient et étaient rapidement relayés par le son du glas appelé « tintement de tristesse ». La sonorité particulière de la cloche notifiait le groupe de la disparition d'un de ses membres. Le rythme, la sonorité et les gammes sont susceptibles d'annoncer l'agonie, le décès, la fin de l'enterrement ou encore l'identité du défunt. Houda Kassatly (2002 : 7-8) nous apprend en plus que les annonces du décès qui étaient transmises oralement sont devenues écrites dès le début du XIX<sup>ème</sup> siècle. Ainsi s'est répandu l'usage du faire-part, une circulaire appelée *nashrat* en arabe.

<sup>43</sup> Si un civil orthodoxe décède, il est immédiatement déshabillé, son corps est lavé puis revêtu d'un habit neuf ou enveloppé d'un linceul (en lin ou en coton blanc). Ainsi le mort est posé dans le cercueil, les mains sur la poitrine, une sur l'autre en forme de croix. Sur sa main est posé l'icône du Seigneur ou de notre Dame, deux candélabres avec des cierges allumés sont posés autour du cercueil (Kitab moukhtasar al-ifkhoulogia 1989 : 191).

<sup>44</sup> Dès qu'un décès est annoncé, tout le groupe accourt à la maison du défunt pour présenter ses services : aider à l'exposition du corps, consoler les parents du défunt... Le corps est vite habillé et étendu, le visage tourné vers l'Orient, sur une sorte de lit funèbre appelé *martabet*, placé au milieu de la pièce et

croix<sup>45</sup> est posée sur sa poitrine, deux chandeliers et un encensoir<sup>46</sup> à sa tête et à ses pieds. Immédiatement<sup>47</sup> le curé récite la prière des morts « *Al-niyahat* »<sup>48</sup> puis le cantique « *Toubahoum* »<sup>49</sup> avec beaucoup de piété, de recueillement et en trois temps comme cela est explicité, chaque partie étant marquée d'un temps d'arrêt.

Il est strictement interdit de faire appel aux pleureuses<sup>50</sup> quelle que soit

---

composé de planches surmontées d'un matelas recouvert d'un drap blanc. Un voile de soie, dit *sayet*, couvre tout le cadavre. Les jeunes gens sont habillés de noir, les vieux de blanc. Les fleurs ornent le *martabet* et des parfums sont répandus à profusion. On brûle aussi beaucoup d'encens pour purifier l'air et chasser les mauvais anges. Ce comportement est sans doute le même dans les bourgs et les centres urbains (Chémali 1909 : 38 ; Kassatly 2002 : 7).

<sup>45</sup> Dans les légendes orientales, la croix est le pont ou l'échelle sur laquelle les âmes montent vers le Créateur. En elle se joignent le ciel et la terre. Elle est le symbole de l'intermédiaire, du médiateur, de celui qui est par nature rassemblement permanent de l'univers... La tradition chrétienne a prodigieusement enrichi le symbolisme de la croix, elle devient symbole du salut. La croix symbolise le Crucifié, le Christ, le Sauveur, le Verbe, la seconde personne de la Trinité. Elle est plus qu'une figure de Jésus-Christ, elle s'identifie à son histoire, voire à sa personne (Davy 1974 c1973 : 142).

<sup>46</sup> Les cierges et l'encens ont une valeur symbolique. Employés aux funérailles des fidèles et dans le culte des saints, les cierges et, en général, les lampes allumées sont destinés à montrer l'honneur qu'on leur rend et à consoler leurs proches en rappelant que cette flamme est le symbole de la clarté éternelle du ciel. Ces deux symboles ont pour mission de donner l'idée de la joie et d'éveiller la pensée de l'illumination qui trace la voie de l'âme montant de la terre au ciel, tandis que l'encens est chargé d'élever la prière vers le ciel. Encens et parfum sont considérés comme des marques de respect et d'honneur envers le défunt (Cabrol 1914 ; Leclercq 1910 ; Fehrenbach 1922 ; Grison 1974 : 262).

<sup>47</sup> Par souci d'hygiène et pour des considérations de salubrité, Ghoufra'il Chatila recommande que la mise en terre se fasse le plus rapidement possible. Mais le plus souvent, la famille accaparée par les préparatifs nécessaires à l'organisation de la cérémonie remet la mise en terre au jour suivant le décès : « *thani yaoum al-wafat* » (Kassatly 2004 : 11)

<sup>48</sup> Prière aux morts connue sous le nom de « Trissagion » (Kitab moukhtasar al-ifkhoulogia 1989 : 191-198).

<sup>49</sup> Une autre prière que le prêtre récite après le Trissagion et qui commence par « *Toubahum...* » (Kitab moukhtasar al-ifkhoulogia 1989 : 198-207).

<sup>50</sup> Chaque village a ses chantres et ses chanteuses. Leur rémunération constitue la dépense la plus importante des cérémonies de fête ou du deuil. Dans les obsèques solennelles, on a généralement recours aux bédouins et bédouines, ils excellent en cet art. La pleureuse organise sa petite troupe : elle se place en face du *martabet*, tient de la main gauche une bougie allumée, de la droite un grand mouchoir noir qu'elle agite sans cesse. Toutes les femmes font de même et se mettent à tourner en rond dans la pièce autour du cadavre. La pleureuse commence sa litanie, et toutes de lui répondent. Aux pauses, les parents du défunt chantent des complaintes. Aux chants se mêlent les pleurs et les cris. Les pleureuses ont pour objectif de louer les mérites du défunt, ses prouesses, de montrer l'ampleur de la perte subie par sa disparition et de vanter sa famille et ses aïeux. Il faut cependant savoir que, dans les villes et notamment à Beyrouth, les pleureuses sont rarement présentes dans le cortège funéraire, ce rôle est réservé aux élèves des écoles. L'enterrement d'une personnalité culturelle, politique, sociale ou religieuse est inconcevable sans la présence d'orphelins ou d'orphelines élevés dans des institutions dirigées par des associations de bienfaisance. Revêtus de blanc et portant dans leurs mains

la position sociale du défunt<sup>51</sup> ou les sentiments qui le lient à sa famille et à son entourage.

Les femmes qui sont très proches du défunt et celles à qui on a confié la tâche de le veiller peuvent pleurer discrètement, sans gémissements et éclats de voix audibles à l'extérieur<sup>52</sup>. Qu'elles sortent de la chambre et qu'elles aillent où sont rassemblées les femmes de la parenté et les connaissances pour leur présenter les condoléances et les consoler.

Il en est de même pour les hommes, proches du défunt ou chargés de le veiller<sup>53</sup>.

Les parents et amis qui désirent entrer dans la chambre mortuaire, ont toute la liberté de le faire. Qu'ils le fassent avec beaucoup de respect, qu'ils soient hommes ou femmes<sup>54</sup>.

---

des couronnes de fleurs ou des bougies, ces enfants sont chargés de défiler en chantant des panégyriques « *marathi* », « d'émouvantes oraisons funèbres » et en récitant des élégies. Chargés de défiler dans le cortège, ils vont parfois au domicile du disparu. Réunis devant la porte de la chambre mortuaire ou autour du cercueil, ils chantent des élégies dans lesquelles ils énumèrent les qualités du défunt (Chémali 1909 : 40-41 ; Kassatly 2004 : 22 ; Khater 1985 : 415).

<sup>51</sup> Dans le monde rural, si le défunt est un *cheikh* ou un militaire, on procède à une cérémonie grandiose appelée « *qalm al-khail* », équipement des chevaux. On fait venir le cheval du défunt, ainsi qu'un certain nombre de chevaux que l'on selle et couvre de noir. Les armes sont adroitement fixées à la selle : lance, fusil, épée, et hachette. Deux forts gaillards tiennent le cheval par la bride ; les chanteurs marchent en tête en équipement de guerre, les armes à l'envers. Ceux qui portent une épée nue, un drapeau rouge rayé de noir ouvrent la marche. La procession parcourt toute la localité en chantant les éloges glorieux et les hauts faits d'armes du défunt. Les coups de fusil retentissent de tout côtés, et plus le défunt est considéré par les siens, plus les coups sont nombreux. Après la procession des chevaux vient la promenade du cercueil dans tout le village, dans le même ordre. Mais les chants changent ; tout à l'heure c'était des cris de guerre, maintenant, c'est le chant du deuil et de la tristesse. À part « *qalm al-khail* » d'autres manifestations ont lieu lors d'un tel enterrement comme les jeux de glaives et de boucliers (*bil saif wal tirs, al-aaradat et rasm al-awsimat*) (Chémali 1909 : 41-42 ; Khater 1985 : 420-422). À Beyrouth, la considération politique et sociale du défunt se caractérise par le service d'ordre chargé d'encadrer le cortège funéraire ainsi que le nombre d'associations de bienfaisance présentes dans ledit cortège (Kassatly 2004 : 22-26).

<sup>52</sup> Les femmes forment une couronne autour du défunt. Elles restent là, nuit et jour, se remplaçant de temps en temps. La garde du cadavre leur est confiée. Lorsque les pleureuses se taisent pour se reposer ou pour préparer une nouvelle élégie ou *nadeb* en arabe, les parentes du défunt et leurs amies commencent à se lamenter et à entonner des vers propres pour la circonstance, des *tanwihat*, qui ne sont pas moins émouvant que les élégies (Chémali 1909 : 38, 40 ; Khater 1985 : 415).

<sup>53</sup> Les hommes sont généralement plus réservés dans leur douleur (Chémali 1909 : 40).

<sup>54</sup> Selon Béchara Chémali (1909 : 40), dans certaines localités, comme le Metn, en arrivant à la maison du défunt, les hommes entrent pour saluer le défunt. Les femmes leur laissent la place libre. Ils se mettent en face du *martabet*, un mouchoir à la main et commencent à prononcer le *ta'did*, c'est-à-dire l'énumération des qualités du défunt et leurs regrets. Chacun prononce ainsi une phrase à la louange du défunt ou un mot de regret. Après cela, ils vont présenter leurs condoléances aux parents.

Lors de la levée du corps<sup>55</sup>, les adieux se font dans le calme par des pleurs dépourvus de cris, de lamentations et d'épanchement de la part des femmes, et des hommes aussi<sup>56</sup>.

Il n'est pas permis de mettre en terre le mort ou la morte paré de bijoux ou d'objets précieux<sup>57</sup>, mais qu'ils soient revêtus d'un habit décent blanc et tout simple.

---

<sup>55</sup> Le cortège funéraire est la partie du cérémonial de l'enterrement la plus spectaculaire. Le défunt, porté par ses pairs, accompagné par ses parents affligés et éplorés, suivi par une foule en deuil, traverse pour la dernière fois la ville. Convoyer le défunt est alors considéré comme un devoir incontournable auquel nul ne songe à se soustraire. Les occupations individuelles ou les conditions matérielles ne peuvent, au cours de ce dix-neuvième siècle finissant, remettre en cause la participation à ce rituel. Le cortège funèbre se compose de trois parties. À l'avant la sainte croix, les évêques, les prêtres, les associations de bienfaisance, les élèves des écoles, les élèves des écoles cléricales (pour les hommes d'église), les choristes et les pleureuses (cas très rare). Dans la zone centrale du cortège, se trouvent les calèches : une transportant les couronnes de fleurs et une autre la dépouille. Enfin, à l'arrière du cortège, se trouvent les parents, les officiels : notables, hommes de lettres et la foule anonyme. Selon les cas, ils sont précédés, suivis ou encadrés par le service d'ordre. Cette composition varie d'un lieu à l'autre. Béchara Chémali fait une autre description, sans doute relative au monde rural. Le cortège funèbre se compose ainsi : clergé en tête puis la foule, les parents, vient ensuite le cercueil porté au-dessus des têtes, les bras étendus et sur le bout des doigts, les femmes ferment la marche en suivant de loin le cortège. Les chants religieux remplacent généralement les pleurs et les lamentations. Parfois il est impossible de contenir cette foule en effervescence : le cercueil est emporté comme en triomphe dans le village et autour de l'église et pendant tout le trajet on ne cesse de lui imprimer un mouvement oscillatoire à droite et à gauche, comme pour rappeler le mouvement du berceau et montrer la considération que l'on fait au défunt (Kassatly 2004 : 10 et 19 – 21, Chémali 1909 : 43).

<sup>56</sup> Béchara Chémali (1909 : 41-43) décrit l'enterrement ainsi, sans toutefois signifier à quelle région s'applique sa description : « Le moment de l'enterrement arrive, les parents viennent faire leur dernier adieu au défunt. Les femmes crient, chacun des assistants dit son petit mot de regret, on jette un dernier cri au défunt, les femmes lui font leurs dernières recommandations pour ceux qu'elles ont perdus. Les chanteurs et chanteuses redoublent d'ardeur et de vacarme. Puis le calme se fait, les parents sont écartés et le cadavre enveloppé dans un linceul et déposé dans le cercueil. A la levée du corps, les manifestations de douleur reprennent de plus belle : les femmes crient à tue-tête, battent des mains, agitent les mouchoirs. Quant aux hommes, ils font bien davantage et plus en grand. Le groupe est formé ; le coryphée tient une épée nue dans la main droite et ouvre la marche, tous les autres portent des bougies allumées. A la porte de la maison mortuaire, ils font entendre un cri d'appel nommé « *tehourob* » en lien avec le chant qu'ils vont débiter. A ce signal, les femmes quittent la place, aussitôt les chanteurs se mettent à tourner trois fois autour du cadavre. Puis dans le même ordre, ils font le tour de la maison mortuaire et des principales places du village. Pendant ce temps le chanteur ne cesse d'agiter son épée. Selon la coutume en cours, la pointe de l'épée doit être dirigée vers le sol et son tranchant tourné vers la poitrine du chanteur. La fanfare accompagne généralement ces chants de leurs notes tristes et retentissantes.

<sup>57</sup> Cette recommandation de Monseigneur Chatila qui stipule que le défunt ne soit pas mis en terre avec des bijoux est aussi un souci de la population. Quand un mort porte un bijou ou a sur lui une arme de valeur, cet objet précieux est enlevé en secret avant la mise en terre et rendu à ses parents (Khater 1985 : 413).

Que le cercueil soit de bois simple<sup>58</sup>. Il a été confectionné trois grands et trois petits cordons<sup>59</sup>, classés en trois catégories : la première étant de cent piastres, la seconde de cinquante et la troisième de vingt-cinq. Les parents du défunt demanderont à l'église le cordon qui correspond à leur désir et payeront ce qui leur est dû au responsable. Le cordon accompagnera le cercueil jusqu'au tombeau. Ce que le responsable aura collecté sera inscrit dans le registre de bienfaisance pour les nécessiteux pour le repos de l'âme des défunts

Le port du cercueil<sup>60</sup> est laissé au choix des personnes qui le souhaitent. Il ne doit être porté ni sur la paume des mains ni sur les épaules<sup>61</sup>, mais simplement et dignement<sup>62</sup>.

---

<sup>58</sup> Dans l'encyclique patriarcale mentionnée dans notre introduction, il est clairement mentionné : le cercueil doit être simple et sans ornement (Malatius 1899 : 245).

<sup>59</sup> Le nombre d'associations de bienfaisance présentes lors des funérailles marque l'importance sociale du défunt : plus le défunt et sa famille occupent une place privilégiée et marquante au sein de la société plus cette dernière fait appel à un nombre considérable d'associations. Si leur participation au cortège constitue une de leur principale source de revenus, leur présence marque et vient rehausser le prestige de la famille en question et prouve qu'elle sait honorer ses morts et faire ses adieux à l'un des siens avec les égards et le respect qui lui sont dus. Ces associations défilent en grande pompe, chargées de couronnes, de cocardes et insigne de deuil et du drap funéraire « *bisat el-rahma* » à l'emblème de chacune d'entre elles. Plus tard, ces associations porteront le portrait du disparu entouré de couronnes de fleurs ou un coussin sur lequel sont épinglées les décorations du disparu (Kassatly 2004 : 22-23).

<sup>60</sup> Le port du défunt est considéré comme une tâche louable relevant du « sens de l'honneur ». Nombreux sont les candidats qui se portent volontaires pour participer au transport du cercueil. Au-delà de la démonstration première d'affection envers le disparu, l'insistance des hommes à prendre part au transport du défunt et même à rivaliser entre eux pour ce faire, est l'expression de leur allégeance envers le groupe familial du défunt. Cependant, le choix des personnes chargées du port du cercueil répond à un certain nombre de règles fixées par l'usage coutumier et propagées par l'habitude (Kassatly 2004 : 18-19).

<sup>61</sup> D'après Lahd Khater (1985 : 425-426), le port du cercueil est exécuté de deux manières : il est porté soit sur les épaules soit sur la paume des mains avec les bras tendus au-dessus de la tête. Les personnes âgées, hommes ou femmes, et les personnes ordinaires sont portées sur les épaules, tandis que le cercueil des dignitaires, des notables et des jeunes qui se sont distingués et que l'on désire honorer sont portées sur les paumes des mains.

<sup>62</sup> S'il est d'usage que les hommes soulèvent le cercueil au-dessus de leurs épaules et le posent à plat sur la paume de leurs mains « *'ala el-akkof* », on déroge parfois à cette habitude lors de l'enterrement d'un patriarche ou d'un évêque, dont le corps revêtu de ses habits sacerdotaux est parfois installé sur un siège (Kassatly 2004 : 19).

Au moment de la levée du corps, ne restent à la maison que les femmes de la famille immédiate en compagnie des cousines du premier degré<sup>63</sup>.

Que la commémoration du décès les troisième et neuvième jours soit très simple, dépourvue catégoriquement de lamentations et de hurlements<sup>64</sup>. Que les plateaux de blé bouilli soient simples<sup>65</sup> et qu'ils soient directement envoyés à l'église avec les hosties « *qourban* » et les bougies.

Après le neuvième jour, il n'est plus permis aux femmes d'aller à la maison du défunt sauf celles qui lui sont très proches<sup>66</sup>.

### *Du deuil*<sup>67</sup>

Il est strictement interdit aux hommes de la famille proche<sup>68</sup> du défunt de porter le deuil, même si le disparu leur est très cher. Ils portent simplement

---

<sup>63</sup> Lahd Khater (1985 : 428) nous apprend que, dans certaines régions, les femmes accompagnent le défunt jusqu'à l'église et très rarement jusqu'au cimetière. Dans les villes, les femmes font leur dernier adieu au défunt à la porte, aux fenêtres et sur les balcons de leur maison en gémissant et en agitant leur mouchoir.

<sup>64</sup> D'après Lahd Khater (1985 : 436-437), selon la confession, la commémoration du mort est célébrée le troisième jour après le décès, après une semaine et après un an. Certains célèbrent le neuvième jour après le décès, le douzième jour, les trente jours, le quarantième. Cette commémoration a lieu avec la famille, les amis et les voisins. Lors de cette commémoration, les faire-part sont de nouveau envoyés. Les conviés se rassemblent pour prier pour le repos de son âme, rendent visite au caveau et pleurent le défunt. Ils se lamentent, exécutent des jeux d'épée, paradent avec le sabre, débitent des élégies et des oraisons funèbres et prennent ensemble le repas.

<sup>65</sup> Dans l'Antiquité, la population locale avait l'habitude de préparer un festin à ceux qui assistaient aux funérailles ou à la commémoration du défunt que l'on appelait « *niyahat* », qui signifie repos. Avec la christianisation de la région, les « *niyahat* » sont célébrées le premier dimanche après les funérailles et consistent en un plat composé de blé bouilli, auquel sont mélangés des raisins secs, des grains de grenades, des noix, des amandes, des pignons, des dragées et des morceaux de sucre. Ces plats sont envoyés à l'église pour être bénis par le prêtre et distribués à l'assistance au sortir de l'église (Khater 1985 : 434-435 ; Chémali 1909 : 53).

<sup>66</sup> Dans certaines régions, la famille du défunt passe plusieurs jours sans s'occuper de cuisine se contentant de ce que les femmes du village leur apportent. Dans de telles circonstances les visites sont nombreuses, les visiteurs venant tenir compagnie et consoler la famille (Khater 1985 : 436).

<sup>67</sup> Le deuil consiste à porter des vêtements noirs et à abandonner tout signe de réjouissance. Le deuil est appliqué aux parents du défunt et à toutes leurs connaissances (Khater 1985 : 437-438).

<sup>68</sup> Lahd Khater (1985 : 438) prétend qu'au Liban, le port du deuil concerne deux catégories de personnes selon le degré de parenté ou de leur relation avec le défunt : les obligés et les autres, les premiers étant représentés par la famille proche. La seconde catégorie comprend les voisins, les amis et connaissances et les habitants du village ou du quartier dans certaines villes, et les habitants du district si le défunt est un gouverneur ou un chef.



une *issabat* (turban) ou une *kraiché*<sup>69</sup> noire sur le *tarbouche*<sup>70</sup> durant six mois pour un jeune, durant trois mois pour une personne d'âge mûr et, s'il s'agit d'un vieillard, jusqu'à quarante jours. Si le défunt leur est cher, les hommes de la famille éloignée poseront le turban (ou la *kraiché*) noir sur le *tarbouche* jusqu'à quarante jours, trente jours ou neuf jours. Cependant, c'est selon leur volonté : ils ne sont pas obligés de le faire.

Il ne faut pas du tout s'abstenir de se raser, car les répercussions d'un tel acte sont négatives sur l'hygiène, surtout pendant l'été, ce qui n'est pas un secret. Que tous ceux qui ont des relations avec le défunt, ses parents et les connaissances se rasent la barbe, comme ils le font habituellement et même si c'est le second jour après le décès<sup>71</sup>.

Il est défendu aux femmes de confectionner des vêtements de deuil, toutefois elles se coifferont d'un *mandil* [voile, bandeau] noir pour la même durée fixée ci-dessus pour les hommes.

Dans certains cas, il est permis aux veuves, aux filles et aux mères de confectionner un seul habit de deuil pour sortir, et cela pour une durée de six mois seulement<sup>72</sup>.

Tous ceux et celles qui portent le deuil depuis une date plus ancienne que celles citée ci-dessus, qu'ils ôtent leurs vêtements de deuil.

---

<sup>69</sup> Apparemment un voile.

<sup>70</sup> Dès que le décès a lieu, la famille proche du défunt s'habille tout de noir. Les hommes teignent en noir leur *tarbouche*, leur turban et leur ceinture. Certains d'entre eux couvrent leur *tarbouche* d'un voile noir, négligent leurs cheveux et leur barbe et abandonnent tout ce qui exprime l'élégance et la grâce. Les femmes ceignent le front d'un bandeau noir sous leur *mandil* flottant et abandonnent tous bijoux, accessoires ou fard (Khater 1985 : 438-439).

<sup>71</sup> Au cas où le défunt est un membre de la famille très proche, les hommes restent pendant très longtemps, atteignant même les quarante jours, sans se raser ni changer leurs vêtements sauf si un de leurs amis ou voisins les supplie de le faire (Khater 1985 : 439).

<sup>72</sup> Les mères et les sœurs du défunt peuvent dans certains cas et en signe de tristesse, passer un temps considérable, allant même jusqu'à quarante jours, sans se laver le visage ni changer leurs vêtements. Alors, les amies et les voisines se réunissent et les supplie d'enlever ces vêtements pour les laver. À force d'insistances, les endeuillées finissent par céder (Khater 1985 : 438).

Les femmes ne doivent pas s'abstenir d'aller à l'église pour leurs obligations religieuses sous prétexte qu'elles sont en deuil<sup>73</sup> car cela est contraire à la volonté de Dieu tout puissant.

### *En conclusion*

Compte tenu de ce que renferme cette lettre comme objectifs visant à réformer les comportements en cours vers le meilleur, il paraît évident à toute personne qui l'a considérée attentivement que l'objectif de sa rédaction et de sa publication est le zèle porté envers tout ce qui convient à la communauté par rapport à la manière d'être, à la situation économique et à la bonne réputation, ainsi qu'à ce qui concerne l'éthique et la religion elle-même. La situation étant ainsi, et qu'il est du devoir de la communauté de renoncer à tout ce qui porte préjudice à son honneur, et d'autre part vu que de par nature la communauté aime la réforme surtout dans les questions qui ne sont pas bienséantes sous tous leurs aspects, nous avons la ferme conviction que face à ce zèle tout le monde agira en fonction des recommandations de cette lettre. Si tous les fils de la communauté considèrent attentivement cette lettre et se conforment à ses prescriptions, celle-ci se porte garante d'abolir les habitudes désuètes et d'agir selon l'humanité et la religion. Il n'est pas secret que nous avons en cela grand intérêt, en abolissant tout ce qui n'est pas bienséant dans notre comportement. L'homme sage fait son possible pour échapper à tout ce qui lui porte préjudice.

Que le Seigneur accorde à nous tous le succès de bien agir en toute chose selon les exigences des hommes et de la religion que nous pratiquons.

Cela plaît à Dieu l'éternel.

Mai 2015

---

<sup>73</sup> Lahd Khater nous apprend que selon l'habitude du deuil dit obligatoire, surtout si le défunt est cher et en pleine jeunesse, on teint en noir aussi les rideaux et les couvertures des sièges du foyer. Les femmes s'empêchent de nettoyer les maisons et de les décorer à l'occasion des fêtes et du changement des saisons. Les endeuillés ne prennent pas part aux réjouissances même lors des fêtes religieuses. Ils ne participent pas à la messe lors des grandes fêtes ni aux processions. La visite aux malades et aux attristés est la seule activité tolérée (Khater 1985 : 438).

## BIBLIOGRAPHY

**Les archives de l'évêché de Beyrouth**

1<sup>er</sup> registre de fiançailles, 1870-1877, p. 56 et 205.

2<sup>ème</sup> registre de fiançailles, 1878-1884, p. 28'.

3<sup>ème</sup> registre de fiançailles, 1882-1897, p. 104.

ADADA Aurore, 1997, *L'héritage des familles bourgeoises grecques-orthodoxe de Beyrouth (1877-1920)*, Mémoire de maîtrise en Histoire, Beyrouth, Université Saint-Joseph.

AHAD 'A'DĀ'AL-DĀ'IRAT AL-'ILMIYAT AL-MĀRŪNIYAT, 1885, « Tarbiyat al-banine fī mazhab al-muta'akhirin », in *Majmou' khitab 'ilmiyat wa-adabiyat*, pp. 1-19.

AL-BOUSTANY Salim, 1870, « al-ān », *al-Jinane* n° 20, pp. 609-615.

AL-MUNNAJID Salah al-Dine, 1968, *Mudhakarat Jurji Zaydane*, Dar al-Kitab al-Jadid, s.l.

ANONYME (1), 1900, « Al-sanat al-khamsoun », *Al-Mahabba* (Beyrouth), vol. 2, pp. 925-933.

ANONYME (2), 1900, « Al-ziyarat w-al-'id », in *Al-Mahabba*, (Beyrouth), tome 2, n° 63, pp. 989-992.

ANONYME, 1901, « Al-mouthallath al-rahmat Ghoufra'il moutran Bayrouth wa-Loubnan », *Al-Mahabba* (Beyrouth), tome 3, n° 102, pp.13-16.

ANONYME, 1906, « Al-nisa' fi-l-aswaq », *Al-Mahabba* (Beyrouth), tome 8, n° 357, pp.161-165

BAZ Jurji Niqoula, 1902, « Ta'thīr al-Nissā'fil'rtiqā' », Étude présentée dans la bibliothèque de l'association Shams al-Badr le vendredi 9 mai, éditée dans la revue *Al-Mahabba*, n° 171 et 172.

BLAYBIL Edmoun, 1935, *Taqwim Bikfayah al-Koubra wa-tarikh ousariha*, Bikfayah, Matba'at al-'Ara'is.

BOYER B., 1897, « La fièvre typhoïde à Beyrouth », Extrait du *Lyon Médical*, Lyon, Association typographique, pp. 1-16.

BRUN H. de, 1889, « La fièvre rouge en Syrie, relation d'une épidémie de fièvre dengue observée à Beyrouth », Extrait de *la Revue de Médecine* n° du 10 août, pp.697 – 710.

- CABROL F., 1914, « Cierges », *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, tome 3(2), Ciacconio – Cyzique, col.1613 - 1622.
- CHÉMALI Béchara, 1909, « Mœurs et usages au Liban », *Anthropos*, tome 4, pp. 37-53.
- CHÉMALI Béchara, 1910, « Naissance et premier âge au Liban », *Anthropos*, tome 5, pp. 734-747, 1072-1086.
- CHÉMALI Béchara, 1915-1916, « Mariage et noce » au Liban, *Anthropos*, tome 10-11, pp. 913-941.
- CHEVALLIER Dominique, 1982, *La société du Mont Liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- DAHER Masoud, 1985, *Bayrouth wa Jabal Loubnan aala macharif al qarn al-'ichrin, Dirasat f-il-tarikh al-'ijtima'I min khilal mouzakarat al-'alim al-rousy al-kabir A. Krimsky : Rasa'il min Loubnan 1896-1898*, Beyrouth, Dar al-Mada.
- DAVIE May, 1987, *Histoire démographique des grecs orthodoxes de Beyrouth (1870-1939)*, Mémoire de maîtrise, Beyrouth, Université Saint-Joseph.
- DAVIE May, 1999, Familles orthodoxes et mode de peuplement des premiers faubourgs de Beyrouth, 1870-1880, *Chronos*, Beyrouth, n° 2, pp. 65-98.
- DAVIE May, 2001, *Beyrouth 1825-1975, un siècle et demi d'urbanisme*, Beyrouth, Publications de l'Ordre des Ingénieurs et architectes de Beyrouth.
- DAVIE May, 1993, *La millat grecque-orthodoxe de Beyrouth, 1800-1940, Structure interne et rapport à la cité*, thèse de doctorat, Sorbonne Paris IV.
- DAVIE May, 1996, *Beyrouth et ses faubourgs, 1840-1940 : une intégration inachevée*, Beyrouth, Les cahiers du CERMOC, n° 15.
- DAVISON Roderic H., 2002, « Tanzimāt », in *EP* 10, pp. 216-226.
- DAVY Marie-Madeleine, 1974, c1973, « Croix », *Dictionnaire des Symboles : Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres, CHE à G.*, (sous la direction de] Jean Chevalier et Alain Gheerbrant), Paris, Seghers, pp. 141 - 149
- FAWAZ Leila, 1983, *Merchants and Migrants in Nineteenth-Century Beirut*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.

- FÉGHALI Michel, 1935, *Contes, légendes, coutumes populaires du Liban et de Syrie*, texte arabe, transcription, traduction et note, préface de M. Albert Cuny, Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien-Maisonneuve.
- FEHRENBACH E., 1922, « Encens », *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, tome 5 (1), Encaustique-Feux, col. 2 - 22.
- FREIHA Anis, 1957, *Hadarat fi tariq al-zawal : alqariyat al-loubnaniyat*, Jouniyeh, Matba'at al-Krym.
- GEMAYEL Amine, 1918, *L'hygiène et la morale au service de la charité*, conférence donnée à l'Assemblée générale des conférences de St. Vincent de Paul par le Dr..., Alexandrie, imprimerie École professionnelle des Frères.
- GRISON Pierre, 1974, c1973, « Encens », *Dictionnaire des Symboles : Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, CHE à G. (sous la direction de] Jean Chevalier et Alain Gheerbrant), Paris, Seghers, pp. 262-263.
- KASSATLY Houda, 2002, « l'annonce des décès chez les grecs orthodoxes de Beyrouth d'après les rubriques nécrologiques de la revue Al-Hadiyyat (1883-1889) : terminologie et attitudes face à la mort », *Chronos*, tome 5, pp.7-33.
- KASSATLY Houda, 2004, « Le cortège funéraire chez les grecs orthodoxes de Beyrouth à la fin du XIXème siècle », *Chronos*, n° 9, pp. 7-38.
- KHATER Lahd, 1985, *al-'adat w-al-taqalid al-loubnaniyat*, vol 1, Manchourat Dar Lahd Khater, Beyrouth, Liban.
- KITAB MOUKHTASAR AL-IFKHOULOUGIA, 1989, Tripoli.
- KOUSBANY-KOURANY Hana, 1896, *al-Tamaddoun al-ḥadith wa-ta'thirouhou fi l-charq*, discours prononcé à Beyrouth le 26 mai 1896, Le Caire: Matbaat al-Maarif.
- LABAKI Boutros, 1984, *Introduction à l'histoire économique du Liban, soie et commerce extérieur en fin de période ottomane (1840-1914)*, Beyrouth, Publications de l'Université Libanaise, Section des études historiques.
- LAMMENS Henri, s.j., 1900, « Lettre d'Orient II », *Cosmos Catholicus* (Rome), pp. 270 - 274
- LECLERCQ H., 1910, « Candélabre », *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, tome 2(2), C – Césène, col. 1834-1842.
- LORTET Louis, 1884, *La Syrie d'aujourd'hui, voyages dans la Phénicie, le Liban et la Judée, 1875-1880*, Paris, Hachette.

- MALATIUS 1899, « Al-manhour al-batriarqi », *Al-Manar*, n° 16, pp. 243 -246
- NAMMOUR Magda, 1989, *Évolution de la pratique des fiançailles chez les grecs-orthodoxes de Beyrouth à la fin du XIXème siècle*, Mémoire de maîtrise en Histoire, Beyrouth, Université Saint Joseph.
- NAMMOUR Magda, 1996, « Que recevait une Beyrouthine le jour de ses fiançailles ? », *Annales d'Histoire et d'Archéologie*, vol. 7, pp. 13-44.
- NAMMOUR Magda, 2001, « Évolution de la pratique des fiançailles dans la communauté grecque orthodoxe de Beyrouth », *Proche-Orient Chrétien*, tome 51, fasc. 1-2, pp. 70-98.
- PAPADOUPOLOS Khrisoustimous, 1984, *Tarikh kanisat Antaqiyat*, ta'rib al-ousqof Istifanous Haddad, Bayrouth, Manchourat al-Nour.
- RAZOUK H., 1906, « Al-mouda wa asbabiha », *Al-Mahabba* (Beyrouth), tome 8, n° 353, pp. 97-99.
- S. N., 1883, « Ziyarat al-'id », *Al-Taqaddum*, n° 24 (17, 29 mars), p. 2, col.1-2.
- SADEQ Qais, 1992, *Kitab al- Namous al- chérif*, Beyrouth, Université de Balamand, Markaz al-dirasat al-ourthozouksi al-antaqi.
- SALAM-KHALIDI Anbar, 1978, *Jawlat fi-l-zikrayat bayna Loubnan wa-Falistin*, Bayrouth, Dar al-Nahar
- SALAMEH KAMEL Leila, 1998, *Un quartier de Beyrouth Saint-Nicolas : structures familiales et structures foncières*, Beyrouth, Dar el-Machreq, coll. Hommes et Sociétés du Proche-Orient.
- SHAW S. J. et E. K., 1976-77, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Cambridge, Cambridge University Press, 2 vols.
- YOUNG George, 1905, *Corps de droit ottoman, recueil des codes, lois, règlements, ordonnances et actes les plus importants du droit intérieur, et d'études sur le droit coutumier de l'Empire ottoman*, tome II, Oxford, The Clarendon Press.