



LES YÉZIDIS SUR LA SCÈNE INTERNATIONALE APRÈS LES MASSACRES DE SINJAR

DES LARMES POUR AMBASSADE

ESTELLE **AMY DE LA BRETÈQUE**
Centre de recherche en ethnomusicologie
ebreteque@gmail.com

En 2018, Nadia Murad reçoit le prix Nobel de la paix pour ses actions en faveur des victimes de l'organisation État islamique. Cette récompense intervient après une succession d'événements qui prend place après les massacres de Sinjar. Le 3 août 2014, au cœur du conflit irakien, l'État islamique lance une attaque contre les Yézidis de cette région située dans le nord-ouest de l'Irak, haut lieu de la religion yézidie. En quelques jours, l'État islamique tue des milliers d'hommes, kidnappe des milliers de femmes et d'enfants et contraint à l'exil des dizaines de milliers d'autres Yézidis. La couverture médiatique internationale est importante. Les Yézidis, inconnus des Occidentaux, commencent à faire la une des journaux qui s'attardent tout particulièrement sur la situation des femmes kidnappées et contraintes à un esclavage sexuel (Buffon & Allison 2016). Les Yézidis, dans leur malheur, commencent à incarner sur la scène internationale les victimes par excel-

lence de l'État islamique. Dans un élan de compassion, des actions sont menées par des gouvernements et des ONG occidentaux : programmes d'aide humanitaire, programmes de soutien psychologique pour les femmes ex-captives de l'État islamique, procédures d'accueil. Nadia Murad est une jeune femme yézidie d'origine modeste. Son destin bascule lorsque son village – Kocho, au sud des monts Sinjar – est envahi par l'État islamique lors de l'attaque du 3 août 2014. Les assaillants divisent les habitants en plusieurs groupes : les hommes et les personnes âgées sont tous exécutés et jetés dans des fosses communes ; les femmes et les enfants sont enlevés. Ces femmes sont par la suite vendues et revendues sur des marchés aux esclaves, tandis que les enfants sont enrôlés dans les rangs de l'État islamique. Nadia Murad a alors 21 ans. « Je rêvais de finir mes études secondaires, d'ouvrir un salon de beauté dans notre village et de vivre près de ma famille à Sinjar. Mais ce

rêve a tourné au cauchemar¹. » En quelques heures, elle voit périr sa mère et six de ses frères avant d'être emmenée avec deux de ses sœurs à Mossoul. Elle racontera plus tard aux médias occidentaux comment elle fut contrainte à l'esclavage sexuel, comment elle tenta une première fois de s'enfuir, comment elle fut rattrapée et sévèrement punie. Pendant des semaines, elle passa de propriétaire en propriétaire jusqu'au jour où elle parvint à s'échapper. Elle courut alors dans les rues en frappant aux portes jusqu'à ce qu'une famille musulmane sunnite accepte de l'héberger. Celle-ci lui donna les papiers d'identité de leur fille pour qu'elle puisse passer la frontière et rejoindre un camp de réfugiés près de Dohuk au Kurdistan irakien.

1. Voir son discours lors de la remise du prix Nobel, en ligne : <https://www.nobelprize.org/prizes/peace/2018/murad/55710-nadia-murad-nobel-lecture-3/> [dernier accès, janvier 2020].

← *Lamentations médiatiques*, Kan Ayumi, 2019

© PENNINGHEN 2019

Sous un prénom d'emprunt, Nadia Murad témoigna une première fois en février 2015 dans le journal *La Libre Belgique*². En septembre 2015, l'ONG américaine Yazda l'aïda à rejoindre sa sœur en Allemagne. L'association avait été fondée un an plus tôt par des Yézidis vivant à Lincoln et à Houston pour porter assistance aux Yézidis de la région de Sinjar. Elle sut mettre à profit, pour Nadia Murad et d'autres femmes dans la même situation, une politique de quotas que le gouvernement du Bade-Wurtemberg venait d'adopter. Le sort de Nadia, parvenue en Allemagne, attira l'attention de l'avocate Amal Clooney. Spécialiste du droit international, Amal Clooney est née dans une famille druze, une minorité religieuse du Moyen-Orient qui partage certains traits communs avec le yézidisme – tels l'endogamie stricte et la croyance en la métempsychose. Par son entremise, Nadia Murad est amenée à témoigner devant le Conseil de sécurité des Nations unies. À la suite de cette intervention, le Conseil s'engage à aider l'Irak à réunir les preuves des crimes commis contre les Yézidis. La jeune femme est nommée en 2016 « Ambassadrice de bonne volonté de l'ONU pour la dignité des survivants de la traite des êtres humains ». La même année, elle reçoit le prix Sakharov pour la liberté de l'esprit avec Lamia Haji Bachar, autre rescapée de l'État islamique, et le prix des droits de l'homme Václav-Havel. En 2018, elle reçoit le prix Nobel de la paix, partagé avec Denis Mukwege. Nadia Murad est l'auteur d'un récit sur son calvaire paru en 2018. Un film documentaire lui a également été consacré³, ainsi que de nombreux articles de journaux dans la presse internationale.

LA VICTIME DIPLOMATE

Depuis 2014, les médias occidentaux ont porté à maintes reprises leur attention sur le sort des Yézidis, et en particulier sur celui des esclaves sexuelles. Comme

À partir du cas de Nadia Murad, cet article propose de démêler les enjeux et les conséquences de la visibilité nouvelle des Yézidis sur la scène internationale après les massacres de l'État islamique. Il analyse d'une part la manière dont les membres de cette minorité – et notamment les femmes –

Le portrait de ces femmes est celui de victimes exemplaires ayant enduré les pires supplices tout en conservant leur foi.

acquièrent le statut de victimes par excellence de l'État islamique. D'autre part, il montre comment les événements de Sinjar permettent aux Yézidis de faire communauté, notamment à travers l'introduction de la mémoire de ces événements dans un genre poétique particulier : les lamentations. Appartenant à une communauté méconnue avant comme après les massacres qui l'ont affectée, les Yézidis semblent pris désormais dans une « diplomatie par l'émotion » (Hall 2015) qu'ils n'ont pas vraiment choisie, mais dont ils essayent de tirer parti.

le notent Veronica Buffon et Christine Allison, les articles de presse sur les femmes yézidies kidnappées par l'État islamique « tendent à devenir un genre *per se* basé sur le récit de la captivité et de la libération » (2016 : 183). Les femmes interviewées sont questionnées sur les violences personnelles qu'elles ont subies et les titres de ces articles mettent souvent en avant ces supplices corporels : « L'État islamique consacre une théologie du viol⁴ », « Comment l'État islamique a établi une bureaucratie du viol⁵ », « Les Yézidis tourmentés par la peur pour leurs femmes et filles kidnappées par l'État islamique⁶ », « “Tu resteras ici jusqu'à la mort” : le sauvetage d'une femme kidnappée par l'État islamique⁷ »... Le portrait de ces femmes est celui de victimes exemplaires ayant enduré les pires supplices tout en conservant leur foi. La clarté de cette description contraste notamment avec le statut des femmes migrantes prostituées, per-

2. Entretien avec Christophe Lamfalussy, *La Libre Belgique*, 22 février 2015 : « La sixième nuit, j'ai été violée par tous les gardes. Salman a dit : “Elle est à vous, maintenant.” »
3. Alexandria Bombach, *On Her Shoulders*, Los Angeles, RYOT Films, 95 min, 2018.
4. Rukmini Callimachi, « ISIS Enshrines a Theology of Rape », *The New York Times*, 13 août 2015.
5. Nussaiba Younis, « How Isis has Established a Bureaucracy of Rape », *The Guardian*, 16 août 2015.
6. Martin Chulov, « Yazidis Tormented by Fears for Women and Girls Kidnapped by Isis Jihadis », *The Guardian*, 11 août 2014.
7. Emma Graham-Harrison, « “You Will Stay Here until you Die”. One Woman's Rescue from Isis », *The Guardian*, 26 décembre 2015.

→ *Jilan (Mona Lisa yézidie)*, Kamal Haraqî, 2018

En captivité, certaines préfèrent se donner la mort, comme Jeylan, la jeune femme yézidie kidnappée à Sinjar en 2014, à laquelle cette peinture rend hommage.

© KAMAL HARAQI





çues avec une « ambiguïté inhérente à la catégorie de victimes de la traite » (Jakšić 2013). Les anciennes esclaves sexuelles de l'État islamique, kidnappées et détenues contre leur gré, sont considérées, dans l'ensemble de la presse occidentale, comme au-dessus de tout soupçon. Dans une époque qu'Éric Fassin et Richard Rechtman décrivent comme un « empire du traumatisme », les esclaves sexuelles ont ému l'Occident et semblent avoir gagné, par leur histoire personnelle traumatique, le statut de « victimes légitimes » (2007). Leur trauma n'est plus considéré comme une simple condition psychique qui les affecte et leur confère une communauté de destins. Il acquiert une « légitimité » morale en vertu de laquelle est établie la justesse de leurs plaintes (*ibid.* : 417).

Nadia Murad est devenue la porte-parole principale des Yézidis, et ceci contre toute attente. La communauté yézidie (*ezidxan*) est en effet régie par un système de groupes endogames, héréditaires et strictement hiérarchisés. Traditionnellement, leurs porte-parole principaux sont le *mîr*, chef spirituel des Yézidis, dont le statut est héréditaire, et le conseil spirituel constitué d'hommes issus de lignages religieux. Nadia Murad est une femme, jeune, d'un lignage de disciples (*mirîd*). Rien ne la prédestinait à devenir ambassadrice de son groupe. Au regard des règles en vigueur dans la communauté, Nadia Murad aurait même dû être excommuniée pour avoir eu des relations sexuelles avec des non-Yézidis. Cette règle était appliquée jusqu'en 2014 de manière stricte. Cependant, au vu du nombre des viols – des femmes ont été kidnappées

dans la quasi-totalité des familles de la région de Sinjar –, le *mîr* a déclaré que les femmes réduites en esclavage par l'État islamique pourraient effectuer un « baptême de réintégration » au temple de Lalesh. Situé dans les montagnes du Kurdistan irakien, il constitue le lieu de pèlerinage principal des Yézidis. Le rituel, qui inclut des ablutions avec l'eau de la source sacrée (*kaniya spi*), fut inventé pour ce cas spécifique (Fisher & Zagros 2018) et a permis aux anciennes captives de « redevenir » yézidies. Les dispo-

« Quand ta sœur est kidnappée et utilisée comme esclave sexuelle, alors tu perds ta dignité. »

sitifs médico-sociaux mis en place en Occident à leur égard et l'attention médiatique qu'elles ont reçue ont certainement également contribué à leur préserver une place au sein de la communauté.

De nombreux Yézidis – en Irak, dans le Caucase et en diaspora – apprécient Nadia Murad. Ils la suivent sur Facebook et postent des commentaires faits de pluies de cœurs à chacune de ses actions. Mes interlocuteurs yézidis en France admirent son courage pour parler de choses si intimes en public et son combat pour la cause de leur communauté. C'est surtout le cas des plus jeunes d'entre eux : les personnes âgées sont parfois plus réservées. D'après Rehan, une Yézidie de 18 ans originaire de

Sinjar et vivant dans la Drôme, « les vieux pensent à l'honneur (*namûs*) et à la honte (*şerm*) et ils n'aiment pas qu'on parle trop de Nadia ». La publicité internationale autour de l'esclavagisme sexuel pratiqué par l'État islamique a souligné l'incapacité des hommes yézidis à défendre l'honneur de leurs femmes. Lors de la commémoration du génocide de Sinjar organisée le 3 août 2019 à Sarcelles par l'ONG Voice of Ezidis, Diler, 25 ans, originaire de Sinjar et réfugié à Soissons, confiait à une journaliste de RFI : « Quand ta sœur est kidnappée et utilisée comme esclave sexuelle et que tu réalises que tu ne peux rien faire, alors tu perds ta dignité et ton respect⁸. » Ce genre de témoignage est en fait peu courant dans les médias, où les paroles d'hommes, d'enfants et de personnes âgées sont rares. Les commentaires qui témoignent d'un sentiment d'impuissance et de perte de l'honneur sont plus fréquemment « postés » sur Facebook ou YouTube en réponse à un clip musical ou à une image évoquant Sinjar. Dans l'ensemble, les voix qui s'éloignent du stéréotype narratif sur les Yézidis – les femmes captives et la narration victimaire qui y est associée – s'expriment dans les discussions intracommunautaires, mais restent sous-représentées dans les médias.

Aujourd'hui, Nadia Murad est peu ou prou la seule personne yézidie connue internationalement. Sa visibilité et sa légitimité sont le fruit d'un travail complexe mené largement en dehors de sa communauté d'origine.

⁸. Zeenat Hansrod, « Pain of Yazidi Genocide Remembered in France », *RFI, Global Focus*, 8 août 2019.

Elizabeth Schaeffer-Brown fut l’une des personnes impliquées dans ce processus. En tant que cofondatrice d’une société de conseil et de relations publiques aux États-Unis, elle prit en charge la campagne de promotion de Nadia Murad :

« *C’était mon travail de persuader l’élite sociale, économique et politique que soutenir Nadia et les Yézidis leur permettrait de se présenter au monde comme vertueux. Notre petite équipe avait travaillé à faire augmenter la valeur (value) de Nadia [...] en faisant d’elle le visage du génocide. Quand Nadia a gagné le prix Nobel, elle est devenue une marque (brand), une célébrité. Les pays, les millionnaires et les ONG ont payé cher la fondation Nadia’s Initiative pour que Nadia vienne leur parler⁹. »*

Ce travail parfaitement ciblé et informé permit à la narration victimaire de Nadia Murad de se transformer en un combat politique (Fassin & Rechtman 2007 : 168). Nadia Murad demande aujourd’hui une réparation collective : la reconnaissance du crime de génocide commis par l’État islamique à Sinjar et le jugement des coupables par une cour internationale. De nombreuses autres ONG et associations recueillent des témoignages de survivants dans le but de faire reconnaître les massacres de Sinjar comme un génocide. C’est le cas notamment de l’ONG américaine Yazda, de l’ONG néerlandaise Free Yezidi Foundation ou de l’association française d’avocats Défense sans frontières. Les témoignages recueillis

permettent aussi d’identifier les victimes de la traite pour qu’adviennent d’éventuelles réparations. Le passage de ce que Nicolas Dodier et Janine Barbot analysent, dans leur travail sur les collectifs de victimes, comme celui « de la douleur au droit » (2011) est ainsi au cœur du combat d’un ensemble d’acteurs.

En incarnant les victimes de l’État islamique et en leur donnant voix, Nadia Murad occupe une place stratégique au croisement des intérêts des Yézidis et de ceux de la communauté internationale. Érigée en victime exemplaire par une « politique de la pitié » (Boltanski 1993 : 57), elle a désormais accès aux plus hautes instances diplomatiques et politiques (ONU, gouvernements, G10, etc.). Ceci lui permet de demander, voire de « proposer », d’égal à égal. À la suite, par exemple, de l’entretien qu’elle eut avec le président français Emmanuel Macron en 2018, un communiqué de

Quand Nadia a gagné le prix Nobel, elle est devenue une marque, une célébrité.

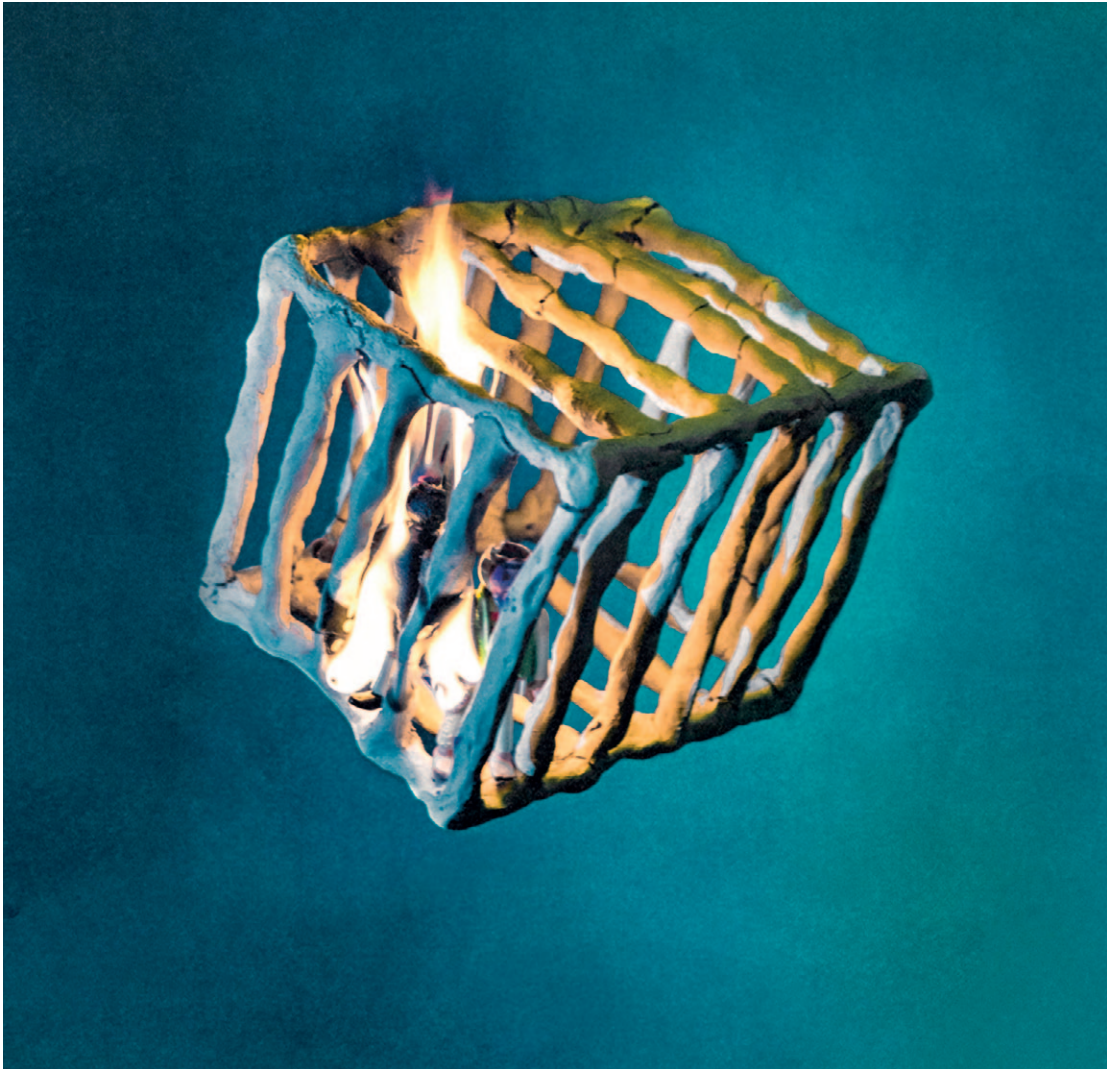
l’Élysée annonçait qu’« en réponse à la proposition de Nadia Murad, la France accueillerait 100 femmes yézidies victimes de Daech, libérées mais actuellement bloquées et sans soins dans les camps de réfugiés du Kurdistan irakien¹⁰ ». Une telle communication montre à la fois la force et les limites de l’action d’une victime diplomate. Sa « proposition », telle qu’elle est

entendue et représentée par la diplomatie française, ne semble porter que sur les femmes. Dans les faits, la France a également accueilli leurs enfants, et parfois leur mari lorsque celui-ci était encore en vie. Mais dans le contexte émotionnel induit par la figure de Nadia Murad, les victimes à secourir n’étaient pas ces familles yézidies vivant dans la détresse. L’aide mise en place ne devait concerner spécifiquement que les femmes qui ouvraient l’accès au droit d’asile pour les autres survivants, comme si la cause des Yézidis en tant que communauté était subordonnée à celle des femmes en tant que genre opprimé.

Le rôle politique d’une victime exemplaire est également limité par le principe même de sa légitimité : son statut lui permet de dénoncer et de demander réparation, mais pas de prendre part aux choix concrets qui affectent la politique régionale, ni même de promouvoir auprès de son auditoire international les particularités culturelles de sa communauté d’origine. Ainsi, alors que différentes idéologies politiques pourraient soutenir un projet de reconstruction de la région de Sinjar (pro-Irak ou prokurde par exemple), Nadia Murad ne se prononce pour aucune d’entre elles. Elle ne parle jamais des spécificités de la communauté yézidie comme l’obligation d’endogamie, l’organisation en castes hiérarchisées ou les tabous alimentaires.

9. Elizabeth Schaeffer-Brown, « Win the Nobel Peace Prize at 25, Become a Commodity. How Last Year’s Winner Endured », *Los Angeles Times*, 10 octobre 2019.

10. Dans un communiqué du 26 octobre 2018 disponible sur le site de l’Élysée.



→ **Peine de vie**, Gustave Billon, 2019
© PENNINGHEN 2019

Nadia Murad incarne ainsi parfaitement la barbarie de l'État islamique et justifie le combat à l'encontre de cette idéologie. Mais elle ne porte, elle-même, aucune autre cause si ce n'est celle fort générale de la justice et des droits de l'Homme. Pour les Yézidis eux-mêmes, elle n'est qu'une des nombreuses victimes exemplaires dont ils gardent la mémoire. Davantage que les méfaits d'un système de pensée totalitaire et extrémiste, ces figures incarnent l'un des rares points de consensus au sein de la communauté et dans ses relations avec les sociétés environnantes. Le massacre de Sinjar n'est en effet pas le premier dont les Yézidis furent victimes.

74 GÉNOCIDES

La population mondiale des Yézidis est estimée à environ 800 000 personnes dispersées entre la Mésopotamie (Irak, Syrie), le Caucase (Arménie, Géorgie) et, plus récemment, la Russie, l'Europe de l'Ouest, les États-Unis et l'Australie. Peu d'entre eux vivent toujours en Turquie d'où ils ont fui vers le Caucase en 1828-1829 et 1915-1916. Ceux qui y vivaient encore après le génocide arménien en 1915-1916 ont émigré en masse vers l'Allemagne dans les années 1980. En France, mes interlocuteurs yézidis estiment qu'ils sont environ 30 000. Certains sont arrivés de Turquie et de Syrie dans les années 1980, d'autres du Caucase dans les années 1990, une dernière vague de réfugiés provient aujourd'hui d'Irak. Les Yézidis n'ont jusqu'à présent pas élaboré de discours consensuel pour se présenter et le yézidisme reste

une religion méconnue voire inconnue, ce qui s'explique notamment par son caractère secret. Outre la transmission secrète des textes sacrés au sein des lignages de religieux¹¹, ils suivent généralement un principe de discrétion dans leurs relations avec les communautés environnan-

En exil, le besoin d'un discours de présentation de soi se fait impérieux, notamment dans la constitution des dossiers de demande d'asile.

Ceci a longtemps été présenté par les Yézidis comme une manière de se protéger et de survivre dans un environnement hostile. Mais, en exil, le besoin d'un discours de présentation de soi se fait impérieux, notamment dans la constitution des dossiers de demande d'asile (Guenet 2014 : 9). Les Yézidis se trouvent alors confrontés à la difficulté de caractériser cette religion de manière homogène et en des termes « modernes ». Les pratiques et les rituels des Yézidis varient considérablement en fonction des régions d'origine (Irak, Syrie, Turquie, Arménie, Géorgie). Dans l'ensemble de la communauté yézidie, seuls deux points de doctrine semblent incontournables : d'une part, la croyance en sept créatures sacrées – souvent appelées anges, *melek* – qui ont été réincarnées sous forme humaine et dont les familles

de religieux sont les descendants ; d'autre part, une attention portée à la pureté qui se manifeste sous diverses formes allant des tabous alimentaires et vestimentaires au système de groupes endogames et héréditaires.

Les Yézidis se conçoivent comme un peuple élu, créé, étant nés d'Adam mais pas d'Ève, à l'écart des soixante-douze autres nations qui composent l'univers. Dans cette société strictement endogame, les alliances matrimoniales extérieures sont prohibées et aucune conversion n'est possible : le fait d'être Yézidi et l'appartenance à l'un des groupes endogames sont déterminés par la naissance. Le yézidisme n'est donc pas lié à une volonté individuelle, mais à une définition ontologique de l'individu. Trois groupes endogames et héréditaires existent : les *pîr* et les *cheikh*, qui sont des groupes de religieux, et les *mirîd* (littéralement « disciples »), qui constituent la majorité de la population yézidie. Comme le soulignent Philip G. Kreyenbroek et Khalîl Jindi Rashow, « connaître sa place (et les droits et les devoirs qui en découlent) dans la toile complexe des relations sociales des Yézidis peut être vu comme l'un des devoirs religieux les plus importants » (2005 : 6). Se marier ou avoir des relations sexuelles hors de la communauté ou hors de sa caste entraîne l'excommunication immédiate et les enfants issus de mariages mixtes ne sont pas considérés comme Yézidis. La règle

11. La tradition religieuse des Yézidis est entièrement orale : un interdit d'écriture prévalait sur l'ensemble de la communauté, à l'exception d'un lignage de *cheikh*, jusqu'au début du XX^e siècle.

est suivie de manière étonnamment stricte, même en diaspora, ce qui donne lieu régulièrement à des crimes d'honneur qui défraient la chronique. Quant à l'assouplissement de l'exclusion pour les anciennes captives de l'État islamique, il ne concerne pas les enfants des femmes libérées. Le conseil spirituel suprême a en effet clairement spécifié que celles qui voulaient être accueillies à nouveau dans la communauté devaient abandonner leurs enfants nés des viols des djihadistes. Cette précision fut ajoutée peu après le communiqué initial, suite aux protestations de religieux et de chefs tribaux yézidis pour lesquels les enfants conçus avec des hommes musulmans ne pouvaient en aucun cas être considérés comme yézidis.

Autant les violences faites aux femmes confèrent à ces dernières le statut de victimes « légitimes » et exemplaires sur la scène internationale, autant cette idée stricte de la pureté par le sang est difficilement présentable. Deux régimes moraux se croisent alors sans vraiment se rencontrer. D'un côté, le discours victimaire médiatique et international prône le libre arbitre et le droit des femmes à disposer d'elles-mêmes. Le viol est un crime car il oblige la femme à avoir des rapports sexuels non consentis. De l'autre, le souci du consentement de la femme n'anime pas nécessairement la justice coutumière ou les choix matrimoniaux. Le problème principal que pose le viol dans ce système moral traditionnel est celui de l'appartenance communautaire : la femme violée est *volée* à son groupe d'origine et les enfants qu'elle met au monde appartiennent à

d'autres. Pour les Yézidis en diaspora, la cohabitation de ces deux régimes moraux – libre choix des alliances vs prescriptions coutumières – pose un problème d'autant plus épineux qu'ils sont nombreux à juger que l'endogamie est, de fait, le principal liant de leur communauté.

Pour la plupart des « disciples » (*mirîd*), le yézidisme se présente moins comme une orthodoxie que comme une orthopraxie. Au-delà de quelques principes fondateurs – comme l'unicité de Dieu ou la métempsychose –, leur vie religieuse se présente essentiellement comme un ensemble de prescriptions et d'interdits. Certaines injonctions sont centrales, comme le principe d'endogamie au sein du lignage ou le devoir de respect envers les membres des castes de religieux. D'autres principes sont énoncés, mais

Le discours victimaire médiatique et international prône le libre arbitre et le droit des femmes à disposer d'elles-mêmes.

respectés à des degrés variables : interdiction de manger de la salade, de porter des vêtements de couleur bleue, de cracher, de se laver debout, de se couper les ongles ou les cheveux le mercredi, qui est un jour sacré, etc. La plupart des Yézidis n'ont jamais eu à justifier ces prescriptions. Ceux qui s'y essayent, poussés par la curiosité

des personnes qu'ils croisent en diaspora et qui les interrogent sur leur religion, raccrochent les éléments de cette praxis à diverses hypothèses parfois très ténues. À titre d'exemple, voici quelques justifications recueillies à propos de l'interdiction de manger de la laitue. On me fit remarquer la ressemblance entre le mot vernaculaire désignant la plante (*khas*) et le mot « saint » (*khass*). On m'informa qu'Alexandre le Grand donnait de la laitue à ses soldats. J'ai entendu aussi l'histoire d'un saint – peut-être Melek Taus, l'ange paon – qui, pour tenter d'échapper à ses ennemis, se serait caché dans un jardin derrière une laitue ; ce saint aurait finalement été découvert, et depuis ce jour l'astéracée serait associée à la trahison. De telles explications, et leur variété, ont de quoi donner l'image d'une superstition plus ou moins obscurantiste, là où les interlocuteurs des Yézidis en exil s'attendent plutôt à une « spiritualité » infusée de principes philosophiques. La dimension héréditaire – le fait qu'on soit « religieux » ou « disciple » de naissance et qu'on le reste toute sa vie – entre, elle aussi, en porte-à-faux avec les principes plus convenus d'une ascension méritocratique par l'ascèse et le savoir. Enfin, dans le contexte français actuel, l'accusation de « communautarisme » n'est jamais loin lorsqu'un groupe religieux prône une stricte endogamie.

Dans ces conditions, nombreux sont les Yézidis en diaspora qui ne mettent pas leur religion en avant. « Ce qui aide notre intégration en France est qu'on n'est pas prosélytes et on ne parle pas de notre religion. Alors pour un pays laïque, c'est bien », me confiait Farhad le 9 juillet 2019

à Crest, dans la Drôme. Originaire de Gohbal, autre village de la région du Sinjar, ce dernier a fui les massacres perpétrés par l’État islamique en août 2014. Il est arrivé en France en 2017. Lorsque je lui demande de m’expliquer sa religion, il me dit : « On a beaucoup souffert, les Yézidis ont subi des persécutions depuis des siècles et le dernier génocide est toujours en cours, de nombreuses femmes sont encore captives. » Farhad s’arrête un instant, puis reprend : « Arriver en France et dire qu’on n’a pas le droit de manger de la laitue et qu’on se marie uniquement entre nous, c’est pas bon. Les Français ne vont pas comprendre. D’ailleurs aujourd’hui il n’y a que les vieux qui ne mangent pas de laitue. » Dans les localités où les réfugiés sont installés, peu de gens semblent en fait se soucier du yézidisme comme religion et système d’organisation sociale.

Depuis la prise de Sinjar, le besoin de construction d’un discours partagé a émergé au sein de la communauté, en particulier dans la diaspora occidentale. Mais comment faire corps pour des individus qui, au-delà d’une même confession, proviennent de pays, de sociétés et de cultures largement disparates ? Et comment se présenter au monde extérieur d’une manière qui soit à la fois unitaire et consensuelle ?

Un point de consensus se trouve aujourd’hui dans le calendrier des *ferman*. Ce terme, qui désigne un décret de la Sublime Porte, renvoie pour les Yézidis à un massacre perpétré à leur rencontre : ils l’emploient aujourd’hui pour désigner les persécutions qu’ils ont subies et le traduisent, de plus en plus souvent, par « génocide ». L’his-

toire orale yézidie retient de nombreuses attaques contre la communauté du fait de leur religion. Dans leur calendrier, le massacre de Sinjar en 2014 est le 74^e *ferman*. Le 73^e eut lieu dans la même région en 2007 lorsque deux voitures piégées explosèrent à Qahtaniya et Siba Cheikh Khidir, faisant plus de 500 victimes. Le 72^e *ferman* est le génocide arménien de 1915-1916 au cours duquel les Yézidis ont également été massacrés. Les habitants de Sinjar gardent aussi en mémoire leur fuite au XVII^e siècle de la région située à l’est du Tigre pour

L’identification à un destin tragique commun constitué de persécutions répétées serait devenue plus présente et tendrait à faire consensus à l’échelle de la communauté.

trouver refuge dans la montagne de Sinjar, isolée au milieu des terres arides de la Haute-Mésopotamie (Fuccaro 1999 : 4648). Les Yézidis du Caucase se souviennent eux de leur fuite de la région de Gaziantep en 1828-1829 vers Van et Kars et d’une nouvelle migration au moment du génocide arménien en 1915-1916 vers l’actuelle Arménie. Cette mémoire transgénérationnelle est aujourd’hui mise en mots – sous la forme de lamentations ou de chants épico-tragiques – par des bardes sur les plateaux télé des chaî-

nes communautaires et sur les scènes amplifiées des fêtes de mariage. Auparavant, le cadre était celui des veillées. Ces souvenirs sont aussi souvent mélodisés dans les berceuses et dans les lamentations funèbres (Amy de la Bretèque 2013). Plusieurs associations yézidies dédient une page de leur site internet aux « 74 *ferman* ». Le nombre est connu et repris par tous, même si la liste exacte n’est jamais exhaustive. L’association des Yézidis de France détaille par exemple 34 des « 74 campagnes génocidaires à l’encontre des Yézidis depuis le VII^e siècle après J.-C.¹² ».

En 2014, les Yézidis du Caucase et de la diaspora ont suivi dans les médias les exactions menées par l’État islamique. Nombreux sont ceux qui y virent une répétition des événements vécus par leurs ancêtres au moment des précédentes persécutions, notamment en 1915-1916 (Six-Hohenbalken 2018). Depuis, l’identification à un destin tragique commun constitué de persécutions répétées serait devenue plus présente et tendrait à faire consensus à l’échelle de la communauté. Le trauma des personnes directement affectées par les persécutions de Sinjar – celui de Nadia Murad par exemple – s’ajoute à un trauma indirect, induit par la mémoire des *ferman* passés.

Le principe de cette souffrance génératrice d’anxiété sur plusieurs générations a été décrit pour les descendants des rescapés de l’holocauste (Valensi 1986 ; Hirsch 2012), du génocide arménien (Eng & Kazanjian 2003 ;

12. Voir <https://www.yezidi-france.fr/74-campagnes-genocidaires.html> [dernier accès, janvier 2020].



→ Fête des tombeaux (*roja mezele*), Arménie, Ferîq, 2006
À la mi-septembre, les Yézidis rendent visite à leurs défunts : un repas près des tombes succède aux prières, pleurs et lamentations.
PHOTO : ESTELLE AMY DE LA BRETÈQUE

→ Lamentation lors de la fête de tombeaux, Arménie, Ferîq, 2006
PHOTO : ESTELLE AMY DE LA BRETÈQUE

→ Femmes yézidies veillant le corps de Yûrîk rapatrié de Francfort, Arménie, Arevîk, 2007
Yûrîk est mort à 23 ans en terre d’exil. Son corps a été rapatrié dans son village natal pour y être enterré. Les lamentations se succèdent au chevet du défunt jusqu’à la mise en terre.
PHOTO : ESTELLE AMY DE LA BRETÈQUE



→ Aziz Tamoyan et Kalash Boudoyan lors de la performance *An Occupation of Loss*, Londres, 2018

Aziz et Kalash ont participé à la performance de Taryn Simon sur les traditions lamentées dans le monde. Musiciens professionnels, ils ont choisi pour cette représentation des lamentations sur les massacres de Sinjar en Irak.

COURTESY OF ARTANGEL © HUGO GLENDINNING

Piralian-Simonyan 2008), comme pour ceux des régimes esclavagistes et coloniaux (Lazali 2018). La « souffrance à distance », caractérisée par Luc Boltanski (1993), est une catégorie plus récente, née avec la démocratisation de la télévision : comme nul autre auparavant, ce média permet à des spectateurs de participer affectivement à des événements traumatiques dont ils ne sont pas eux-mêmes victimes. Cette participation est conditionnée toutefois par leur sentiment d'appartenance à la même « communauté morale » que celle affectée par l'événement (Fassin & Rechtman 2007 : 160). Dans ses trois entendements (direct, transgénérationnel, à distance), et ses circuits croisés, le traumatisme englobe alors potentiellement l'ensemble de la population yézidie dans la catégorie de victime. Les persécutions de Sinjar ont ravivé la mémoire de nombreuses autres, qui lient historiquement et émotionnellement les Yézidis d'Irak, du Caucase et de la diaspora.

En Europe, où se côtoient des Yézidis de Turquie arrivés dans les années 1980, des Yézidis du Caucase arrivés dans les années 1990 et 2000 et d'autres venus récemment de Syrie et d'Irak, les pratiques rituelles diffèrent énormément et les trois groupes se mélangent peu. L'exception notable est justement la commémoration annuelle du massacre de Sinjar. L'événement est organisé depuis 2015 à la date du 3 août en différents lieux de peuplement yézidi. À l'image d'un « consensus par le deuil » tel que l'a décrit Kunth (2016) pour les Arméniens, cette circulation du deuil contribue à un processus d'identification communautaire.

UN APPEL AUX LARMES

Les lamentations occupent de longue date une place importante dans la culture des Yézidis¹³. Elles entrent en jeu lors des funérailles, pour commémorer les héros, ou au détour des conversations quotidiennes dès lors que le sujet évoque la perte et l'absence. Le deuil et la mémoire des morts exemplaires sont des éléments centraux de la vie des villages yézidis. L'évocation dans les lamentations d'un large réseau de parenté, la mention nominative des

Le deuil et la mémoire des morts exemplaires sont des éléments centraux de la vie des villages yézidis.

défunts de chaque famille et l'héroïsation des morts soudent les communautés villageoises. J'ai montré ailleurs (2016) que les lamentations, par leur forme vocale clairement identifiée et reconnaissable, constituent des espaces de mise à disposition d'émotions. Le « je » de la voix chantée a une forte capacité à être détaché du locuteur et à être investi par les subjectivités des auditeurs. Les paroles sont souvent assez générales pour que ces derniers les réinterprètent pour eux-mêmes. Dans les contextes rituels, les cris, les sanglots et les pleurs de l'auditoire sont fréquents. Les lamentations sont énoncées par des femmes et des hommes. Les premières deviennent parfois des spécialistes (non rémuné-

rées). On dit alors d'elles qu'elles sont des endeuillées éternelles au « cœur brûlant » (*dilşewat*). Les seconds sont le plus souvent des professionnels. Les énonciateurs et les énonciatrices de lamentations sont appréciés pour leurs qualités de médiateurs. Leur capacité à trouver les mots et l'attitude justes (*rastin*) pour chaque situation est centrale. Dans les funérailles, les orateurs lissent ou attisent les querelles de voisinages ; ils avivent l'esprit de vengeance ou prônent l'apaisement dans une vendetta ; ils rappellent les noms des oligarques qui ont financé la construction d'une école.

Depuis 2014, la thématique du *ferman* et de l'éternelle persécution des Yézidis est devenue plus présente dans les lamentations. Autour du cercueil d'un défunt dans le Caucase, par exemple, les énonciateurs narrent sa vie, évoquent les absents et rappellent le *ferman* de Sinjar (Six-Hohenbalken 2018). Ces lamentations sont entendues par les participants au rituel, puisqu'elles leur sont adressées directement, mais elles sont aussi diffusées vers ceux qui vivent en Russie ou en Europe au moyen des nombreux téléphones portables qui filment ces cérémonies. Dans le Caucase et en Europe, des chanteurs professionnels yézidis spécialistes des lamentations ont par ailleurs enregistré des clips pour Sinjar¹⁴. Ces lamentations brodent un texte rapportant des faits d'actualité sur une ligne mélodique traditionnelle. L'iconographie est un mélange de symboles religieux du yézidisme, d'images d'actualité prises

¹³. Sur les lamentations dans la communauté yézidie du Caucase, voir Rudenko 1982 ; Amy de la Bretèque 2013. Sur celles des Yézidis d'Irak, voir Allison 2001.

dans les médias et de captations vidéo du chanteur.

Les mentions de Sinjar pourraient constituer les prémices d’une communauté imaginaire des Yézidis par-delà leurs différences de lignage et de pratiques rituelles. Mais les enjeux des lamentations sont plus larges : ce mode de partage des affects est aujourd’hui intégré par cette communauté à leur manière de se présenter au monde extérieur. Elles sont régulièrement mises en avant pour émouvoir un public non yézidi lors de concerts ou de cérémonies de commémoration. Entre 2016 et 2019, plusieurs représentations d’envergure ont proposé à des auditeurs américains et européens l’écoute de lamentations sur le destin tragique des Yézidis. Deux performances organisées par l’artiste américaine Taryn Simon à New York (2016) et à Londres (2017), intitulées *An Occupation of Loss*, ont mis en scène des lamentations pour Sinjar. En 2018, un concert pour la commémoration du génocide arménien a été organisé au théâtre Concertgebouw d’Amsterdam : entre deux extraits de *La Passion selon saint Matthieu* de Bach, un trio de musiciens yézidis a déclamé une lamentation pour Sinjar. Le 3 août 2019, le conseil des Yézidis d’Allemagne (ZÊD, *Zentralrat der Êzîden in Deutschland*) a organisé à Stuttgart, avec le soutien du gouvernement local du Baden-Württemberg, une cérémonie de commémoration du génocide de Sinjar. Cet événement a été retransmis sur la chaîne de télévision Lalish TV, une chaîne yézidie dont les studios sont situés à Moscou et à Montargis. J’en détaillerai le déroulement afin de montrer comment les lamenta-

tions participent, en pratique, d’un exercice de diplomatie intercommunautaire.

À la commémoration de Stuttgart, le public était constitué en majorité de Yézidis, mais de nombreux parlementaires et politiques allemands ont également répondu présent à l’invitation. Des travailleurs

Les lamentations sont régulièrement mises en avant pour émouvoir un public non yézidi.

sociaux impliqués dans l’accueil des Yézidis en Allemagne s’y sont également rendus, ainsi que des journalistes, venus d’un peu partout en Europe. Au programme, une conférence, constituée d’une dizaine de courtes présentations, dont celle de Nadia Murad, et des lamentations ont lieu. Les discours, en kurde¹⁴ ou en anglais, font l’objet d’une traduction simultanée dans l’autre langue. Les lamentations sont uniquement en kurde, sans traduction. Les musiciens invités pour l’occasion sont un trio de Yézidis originaires d’Arménie et résidant en France. Le chanteur, Aziz Tamoyan, est accompagné de deux joueurs de *duduk* (hautbois) qui alternent dans leurs rôles de bourdon et de réponse mélodique. Le *duduk* est un instrument très répandu dans le Caucase, où il incarne la tristesse et le malheur, mais il est inconnu à Sinjar et nombreux sont les Yézidis dans l’assemblée qui entendent ce genre

de performance pour la première fois. Nous retranscrivons ici les paroles de la lamentation d’Aziz Tamoyan¹⁶.

Les mots énoncés par Aziz Tamoyan évoquent tour à tour la douleur de la séparation, l’exil et les massacres de Sinjar. À l’instar des lamentations funèbres, les paroles mobilisent des relations de parenté – mère, père, frère, sœur –, une topographie affective partagée – la vallée de Lalesh, l’exil – et des interjections onomatopéiques liées à la douleur – *ax*, *wey*, *aman*, *gidi*. Le destin, personnage incontournable des lamentations, est également présent. Les paroles font naître pour l’auditoire des images indéterminées, qui se prêtent à une personnalisation par chacun. Tous ceux qui comprennent les paroles peuvent ainsi aisément les réinvestir pour eux-mêmes. Au fil de l’énonciation d’Aziz, l’émotion devient de plus en plus audible dans l’assemblée. Les hommes sont nombreux à cacher leur visage dans un mouchoir ou à essuyer leurs yeux du revers de la main. Les jeunes femmes sanglotent, les femmes plus âgées, coiffées de leur fichu blanc, adoptent

14. Sur YouTube, voir « Suto Polat – Shengal 2017 » ou encore « Mamad Geloyan – Fermana Ezdia Shingal 03.08.2014 ». **15.** À l’exception de deux villages arabophones en Irak, les Yézidis sont dans leur très grande majorité kurdophones. Ils parlent le dialecte kurmanji du kurde. Ils nomment leur langue, selon les régions et les contextes : kurde, kurmanji, ezdikî ou ezmanê ezidiyan. **16.** Une vidéo sous-titrée de cette lamentation est disponible en ligne : <http://www.ebreteque.net/deslarmespourambassade> [dernier accès, janvier 2020].

Paroles de la lamentation d’Aziz Tamoyan

*Beje dayê tu çi bejî
Ax qule dilê xwe birejî
Bere min dana xeribiyê tu çi beje dayê
Aman gidi wey dunyayê*

*Beje dayê tu çi bejî
Ax qule dilê xwe birejî
Bere min dana xeribiyê çi dibejî dayê ?
Aman gidi wey dunyayê*

*Ez nexweşim ina (min) nakî
Çima derî min venakî
Ax ezê çawa bimirim tu bawer nakî dayê
Aman gidi wey dunyayê*

*Birindarim dayê ina (min) nakî
Çima derî min venakî
Ax ezê bimirim tu bawer nakî
Ez xerîbîyê me çima nayê min vere nakî*

*Felek dilê min (na) eşina
Ax min bina bina bina
Zanî dilê min çend ditirsê we min bixapine
We ji bo welatê min derxina
Beje bavo beje dayê
Heylo birao xuşkê xayê
Ax emrê çuy di pajda nayê
Kesira nabinim kare ve dunyayê*

*Beje bavo beje dayê
Heyla birao xuşkê xayê
Emê herin (bi)mil bimil ve dunyayê
Emre şirin di pajda nayê*

*Bavo fermanê
Dayê fermanê
Ferman fermana
Hefte çara na*

*Bave min kuştin
dayka min birin
Ew zare piçuk
Ji germa mirin*

*Ew zare piçuk
Ji tirsê mirin
Dunya ...
...*

*Bavo fermanê
Dayê fermanê
Ferman fermana
Hefte çara na*

*Dayê ketim gelî, gelî dura
Gelî gelyê laleşê*

*Ax felekê bila mala bave te bişewte
Eve sere çend sala
Deste me de u bave me hef qutkirin*

Dis, mère, que racontes-tu ?
Ax, souffrance de mon cœur, à qui tu racontes ?
J’ai été mis face à l’exil, tu racontes quoi, mère ?
Aman, gidi, wey, le monde

Dis, mère, que racontes-tu ?
Ax, souffrance de mon cœur, à qui tu racontes ?
J’ai été mis face à l’exil, que racontes-tu, mère ?
Aman, gidi, wey, le monde

Je suis malade mais tu ne m’écoutes pas
Pourquoi ne m’ouvres-tu pas la porte ?
Ax comment je vais mourir, tu ne peux pas le croire, mère
Aman, gidi, wey, le monde

Je suis blessé, mère, mais tu ne m’écoutes pas
Pourquoi ne m’ouvres-tu pas la porte ?
Ax je vais mourir et tu ne me crois pas
Je suis en exil, pourquoi ne me ramènes-tu pas ?

Destin, ne fais pas souffrir mon cœur
Ne me fais pas errer ainsi
Tu sais combien mon cœur a peur, il va dépérir
Et ce sera pour mon pays.
Dis, père, dis, mère
Ô frère, sœur
Ax l’époque qui est passée ne reviendra pas
Que ce qui est arrivé en ce monde n’arrive pas à d’autres

Dis, père, dis, mère
Ô frère, sœur
Allons ensemble [littéralement épaulé contre épaulé] dans ce monde
L’époque sucrée ne revient pas

Père, le massacre
Mère, le massacre
Massacre des massacres
Le soixante-quatorzième

Mon père a été tué
Ma mère a été kidnappée
Ces petits enfants
Sont morts de chaud

Ces petits enfants
Sont morts de peur
Le monde... [inaudible]
... [inaudible]

Père, le massacre
Mère, le massacre
Massacre des massacres
Le soixante-quatorzième

Mère, on est entrés dans une grande vallée lointaine
La vallée, la vallée de Lalesh

Ax, destin, que la maison de ton père brûle
Ça fait combien d’années
Que nos mains et celles de nos pères ont été séparées ?

la gestuelle propre aux funérailles : sanglots audibles, balancement du haut du corps d’avant en arrière, cris et frappes des mains ou des poings sur les jambes et la poitrine. Le bourdon ininterrompu du *duduk*, les lignes mélodiques descendantes et non mesurées, les sanglots de la voix à l’image des « icônes des pleurs » décrites par Greg Urban (1988) et les visages graves constituent les codes aisément reconnaissables d’une lamentation, même pour un auditeur non averti. Émotion réelle ou simple politesse, les auditeurs européens ne sont pas en reste : leurs visages sont graves et leurs yeux souvent humides.

Mettre en scène des lamentations pour un public non yézidi est un fait nouveau et quelque peu paradoxal puisque ces énoncés sont considérés dans la typologie vernaculaire comme de la parole (*kilam*). L’auditoire est censé écouter avec grande attention les mots énoncés. Pourquoi les Yézidis les proposent-ils désormais à des personnes qui ne peuvent les comprendre ? On pourrait songer ici au rôle des lamentations dans d’autres traditions diplomatiques et protocolaires, comme celle de la Rome antique. Les travaux de Sarah Rey ont montré que les ambassadeurs romains avaient pour usage d’utiliser larmes et lamentations afin d’inspirer pitié et compassion. L’historiographie latine figure ainsi « une litanie de vaincus ou d’alliés, se déplaçant jusqu’à l’empereur pour solliciter en pleurs l’armistice, l’aménagement de la conquête ou le soutien militaire de leurs anciens rivaux romains » (Rey 2017 : 88). Mais, au-delà d’un abîme de différences culturelles évidentes, ce qui sépare la lamentation

pour l’empereur de celle pour l’auditoire de dignitaires allemands est que ce dernier n’a aucune chance d’en comprendre le contenu textuel. Contrairement aux Romains qui se rendaient chez l’empereur pour y pleurer en latin, les Yézidis invitent le gouverneur du Baden-Württemberg à écouter une lamentation en kurde. Cette tentative de partager publiquement les affects par leur mise en voix contraste avec le silence sur les thèmes absents des discours lors de ces événements : qu’est-ce que le yézidisme ? Par quel système social, quel corpus de croyances se caractérise-t-il ? La lamentation dans une langue inconnue occulte, derrière l’injonction d’empathie, des dimensions idéologiques et sociologiques bien moins consensuelles.

Depuis les massacres de Sinjar, les porte-parole des Yézidis ont changé. Le rôle des autorités traditionnelles – le *mîr*, le conseil spirituel suprême, les religieux – décline, tandis qu’émergent des formes diplomatiques nouvelles liées aux émotions que suscitent le deuil, la perte et la persécution. La victime anciennement captive et l’orateur de lamentations manient un discours suscitant l’empathie autour de la mémoire de Sinjar. La diplomatie par l’émotion constitue aujourd’hui le cadre dans lequel les Yézidis peuvent faire entendre leur voix et espérer agir en tant que minorité dans l’arène internationale. Elle sert aussi d’écran pour occulter des aspects moins présentables, comme la prescription d’un réseau fermé d’alliances ou l’absence de connaissances spirituelles qui caractérise, par principe et par volonté, la majorité des disciples (*mirîd*). À celles et ceux qui voudraient com-

prendre la situation de ce peuple, suivant, par exemple, l’injonction de Nadia Murad lors de la remise du prix Nobel de la paix, la voie offerte en premier lieu est donc celle de la compassion. Entre l’affect universellement partageable et le destin tout à fait singulier des Yézidis, scellé par un principe d’endogamie et d’hérédité, s’élabore ainsi une dialectique paradoxale qui oblige cette minorité à se repenser en tant que communauté.

Remerciements

Je remercie le Cpa-Ethnopôle « Migrations frontières, mémoires » de Valence pour son soutien logistique lors de mes recherches de terrain auprès des Yézidis de la Drôme.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ALLISON CHRISTINE, 2001. *The Yezidi Oral Tradition in Iraqi Kurdistan*, Londres, Routledge.

—, 2008. « “Unbelievable Slowness of Mind”. Yezidi Studies, from Nineteenth to Twenty-first Century », *The Journal of Kurdish Studies* n° VI, p. 1-23.

AMY DE LA BRETÈQUE ESTELLE, 2013. *Paroles mélodisées. Récits épiques et lamentations chez les Yézidis d’Arménie*, Paris, Classiques Garnier.

—, 2016. « Vocalisation des émotions dans les funérailles yézidies d’Arménie », in Anna Caiozzo (dir.), *Mythes, rites et émotions. Les funérailles le long de la route de la soie*, Paris, Honoré Champion, p. 265-279.

BOLTANSKI LUC, 1993. *La souffrance à distance. Morale humanitaire, médias et politique*, Paris, Métailié.

BUFFON VERONICA & CHRISTINE **ALLISON**, 2016. « The Gendering of Victimhood. Western Media and the Sinjar Genocide », *Kurdish Studies* n° 4/2, p. 176-196.

DODIER NICOLAS & JANINE **BARBOT**, 2011. « De la douleur au droit. Ethnographie des plaidoiries lors de l’audience pénale du procès de l’hormone de croissance contaminée », in Daniel Cefai, Mathieu Berger & Carole Gayet-Viaud (dir.), *Du civil au politique. Ethnographies du vivre-ensemble*, Bruxelles, Peter Lang, p. 289-322.

ENG DAVID L. & DAVID **KAZANJIAN**, 2003. *Loss. The Politics of Mourning*, Berkeley, University of California Press.

FASSIN DIDIER & RICHARD **RECHTMAN**, 2007. *L’empire du traumatisme. Enquête sur la condition de victime*, Paris, Flammarion.

FISHER TYLER & NAHRO **ZAGROS**, 2018. « Yezidi Baptism and Rebaptism. Resilience, Reintegration, and Religious Adaptation », in Michael M. Gunter (dir.), *Routledge Handbook on the Kurds*, Londres, Routledge.

FUCCARO NELIDA, 1999. *The Other Kurds. Yazidis in Colonial Iraq*, Londres, I. B. Tauris.

GUENET PHILIPPE, 2014. *Être Yézidi réfugié en France. Identité culturelle et stratégies identitaires d’une minorité invisible*, Paris, L’Harmattan.

HALL TODD H., 2015. *Emotional Diplomacy. Official Emotion on the International Stage*, Ithaca, Cornell University Press.

HIRSCH MARIANNE, 2012. *The Generation of Postmemory. Writing and Visual Culture After the Holocaust*, New York, Columbia University Press.

JAKŠIĆ MILENA, 2013. « Devenir victime de la traite », *Actes de la recherche en sciences sociales* n° 198/3, p. 37-48.

KREYENBROEK PHILIP G. & KHALÎL JINDÎ **RASHOW**, 2005. *God and Sheikh Adi are Perfect. Sacred Poems and Religious Narratives from the Yezidi Tradition*, Wiesbaden, Harrassowitz.

KUNTH ANOUCHE, 2016. *Exils arméniens. Du Caucase à Paris*, Paris, Belin.

LAZALI KARIMA, 2018. *Le trauma colonial. Une enquête sur les effets psychiques et politiques contemporains de l’oppression coloniale en Algérie*, Paris, La Découverte.

MURAD NADIA, 2018. *Pour que je sois la dernière*, trad. Odile Demange, Paris, Fayard.

PIRALIAN-SIMONYAN HÉLÈNE, 2008. *Génocide, disparition, déni. La traversée des deuils*, Paris, L’Harmattan.

REY SARAH, 2017. *Les larmes de Rome. Le pouvoir de pleurer dans l’Antiquité*, Paris, Anamosa.

RUDENKO MARGARITA BORISOVNA, 1982. *Kurdskaa Obriadovaia poezia / Kurdish Ritual Poetry*, Moscou, Nauka.

SIX-HOHENBALKEN MARIA, 2018. « May I Be a Sacrifice for my Grandchildren. Transgenerational Transmission and Women’s Narratives of the Yezidi Ferman », *Dialectical Anthropology* n° 43/2, p. 161-183.

URBAN GREG, 1988. « Ritual Wailing in Amerindian Brazil », *American Anthropologist* n° 90/2, p. 385-400.

VALENSI LUCETTE, 1986. « From Sacred History to Historical Memory and Back. The Jewish past », *History and Anthropology* n° 2, p. 283-305.