



HAL
open science

Les Maîtres du secret. L'identité communautaire et ses manifestations au Proche-Orient

Isabelle Rivoal

► **To cite this version:**

Isabelle Rivoal. Les Maîtres du secret. L'identité communautaire et ses manifestations au Proche-Orient. Anthropologie sociale et ethnologie. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), 1998. Français. NNT: . tel-00769894

HAL Id: tel-00769894

<https://theses.hal.science/tel-00769894>

Submitted on 3 Jan 2013

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

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

ECOLE DES HAUTES ETUDES EN SCIENCES SOCIALES

Les Maîtres du secret

*L'Identité communautaire et ses
manifestations au Proche-Orient:
le cas des Druzes en Israël*

Thèse de doctorat nouveau régime en anthropologie sociale et
historique présentée par
Isabelle RIVOAL

Membres du jury: Lucette VALENSI (directeur de thèse)
Raymond JAMOUS (rapporteur)
Rémi LEVEAU (rapporteur)
Daniel RIVET

Avant-propos

Ce travail est le fruit d'une enquête ethnographique menée dans la communauté druze d'Israël et tout particulièrement dans le village de ʿIsfiyâ. Après avoir pris quelques repères lors de deux séjours sur le terrain en décembre-janvier 1990-91 et en mars 1992, j'ai vécu parmi les Druzes de juillet 1992 à décembre 1993. Les données recueillies ont été complétées lors d'une dernière visite en avril-mai 1995. Si les conditions matérielles de la recherche ont été optimales grâce à l'obtention d'un poste d'allocataire de recherche du Rectorat de Paris, je dois au Truman Institute for the Advancement of Peace de l'Université hébraïque de Jérusalem et à sa présidente le Professeur Naomi Chazan, de m'avoir offert un cadre administratif et scientifique idéal par un accueil en qualité de Research Visiting Fellow durant la durée de mon séjour en Israël. Je voudrais remercier le Professeur Nehemia Levtzion de l'Open University de Tel-Aviv grâce à qui cette affiliation fut rendue possible. Mes premiers contacts avec les Druzes d'Israël ont été réalisés par l'entremise du regretté Professeur Slimân Bashîr de l'Université hébraïque ainsi que du

Professeur Aharon Layish attaché au Truman Institute. Je ne saurais oublier l'accueil chaleureux de l'équipe du Centre de Recherche Français de Jérusalem, de son directeur Francis Blanchetière et surtout de Franck Alvarez-Pereyre qui m'a aidée, à plusieurs reprises, à retrouver la confiance et l'énergie lorsque l'enquête sur le terrain semblait s'enliser.

Je voudrais exprimer ma profonde gratitude envers tous ceux des habitants de ʿIsfiyâ qui m'ont accueillie, encouragée et aidée pendant les mois de ma présence parmi eux et ceux qui ont su consacrer un peu de leur temps en discussions toujours enrichissantes. Je tiens tout particulièrement à remercier Fâyiz ʿAzzâm, sa femme Kâmla, leurs filles et leurs familles qui m'ont permis de partager leur vie durant une année. Mais aussi Naʿîm Mârûn, sa femme Marcelle, qui fut mon amie et ma confidente et Latifiyy Vitaly; ils m'ont donné un indispensable point de vue chrétien sur le village lors des semaines passées en leur compagnie. Merci également à la famille de Hamza Bashîr à Maghâr, celle de Nûr al-Dîn Zîdân à Bayt Jann, de Samîh Nâtûr à Dâliyât al-Karmil, de Yasmina al-Farrâj à Râma et de ʿAlî Abû Shahîn à Buqʿâtha pour leur hospitalité et la connaissance qu'ils ont su me livrer sur leurs villages respectifs et la communauté druze. Nombreux sont mes amis druzes qui attendent de pouvoir accéder au contenu de ce travail et en réclament une traduction en arabe. En offrant ces récits et ces expériences souvent tirés de la trame de leur vie, ils m'ont donné la matière essentielle de l'étude, ce qui lui donnera encore quelque valeur quand le temps aura passé; j'ai le vif sentiment de leur devoir ce texte qui parle d'eux et prétend, non sans orgueil, donner des pistes pour mieux les comprendre.

Enfin, je voudrais exprimer toute ma reconnaissance envers ceux qui m'ont initiée à la fabrique universitaire et m'ont guidée dans toutes les phases de l'élaboration de ce travail. A Lucette Valensi tout d'abord qui a accepté de diriger cette étude et dont la confiance tour à tour bienveillante et exigeante fut le meilleur soutien dans les moments difficiles de la rédaction. A Raymond Jamous et sa femme Marie-Jo auprès desquels j'ai véritablement pu apprendre et voir

mettre en oeuvre la démarche anthropologique. Si cette recherche a quelque qualité dans ce domaine, c'est incontestablement aux suggestions, aux critiques et aux innombrables mises au point qu'ils ont bien voulu faire durant la réalisation de ce manuscrit que je le dois. Merci également à Jocelyne Dakhli, Houari Touati, Marlène Shamay, Serge Tcherkezoff, Jonathan Oppenheimer, Claire et Sandie Dormart, David Nicaise, Alain Jauvion, Soraya Slimani, Isabelle Grangaud, Soraya El Alawi, Frédérique Fogel, Anna Ohanessian, Tiziana Battain, Yann Le Troquer, Majîd Bader, Michel El Maari, Cécile Cren, Liliane Adolphe et Jocelyne Gillet pour leurs conseils, les multiples informations et indications bibliographiques données, leur soutien et tous les services rendus. Un merci tout particulier à Isabelle Gilles sans l'aide de qui je ne serais jamais venue à bout de ma littérature en arabe et qui a eu la gentillesse de relire l'ensemble du texte pour en vérifier les transcriptions.

Note sur la transcription

Le système de transcription adopté est basé sur celui de l'Encyclopédie de l'Islam pour toutes les occurrences relevant de l'arabe littéral. Seule la mention d'un trait sous th, kh, dh, sh, gh indiquant que le couple de lettres réfère à une seule consonne de l'alphabet arabe a été supprimée. Les voyelles longues sont marquées par l'ajout d'un accent circonflexe. Les consonnes emphatiques sont signalées par un point sous la lettre. La hamza, transcrite sous la forme d'une apostrophe n'est marquée qu'à l'intérieur des mots ou lorsqu'il s'agit de traductions données entre parenthèses. L'article est toujours transcrit par *al-* même devant les lettres solaires (*al-Durûz* et non *ad-Durûz*). Si le système de transcription est appliqué aux noms et prénoms de personnes (°Abd Allâh pour Abdallah par exemple), les noms d'usage courant en français comme califat ou

imâmat ainsi que les noms de ville apparaissent sous leur forme connue. La forme plurielle, quand elle est irrégulière, est mentionnée lors de la première occurrence des mots dans le texte. Ensuite, ils sont uniquement donnés sous leur forme singulière à laquelle est ajouté un « -s » pour signaler le pluriel ou faire l'accord quand le terme apparaît en qualité d'adjectif. Quelques pluriels ont été conservés sous leur forme arabe quand le sens du terme dépasse la seule mention d'un collectif: ainsi par exemple du terme *mashayîkh*, l'une des formes plurielles de *shaykh* qui est différente dans son sens du simple collectif *shuyûkh*.

En revanche, pour ce qui est des paroles rapportées, la transcription suit autant que possible la prononciation de l'arabe dialectal tel qu'il est utilisé par les Druzes de Galilée. Les vocalisations peuvent être rendues par *e* lorsque le son entendu le justifie (Waheb et non Wahab dans les récits). La mention d'un *qâf* demeure dans ces transcriptions puisque les Druzes le prononcent assez fortement, ce qui les distingue notamment de leurs voisins chrétiens qui l'assimilent à la hamza. Toutefois, si cette particularité de prononciation est conservée, je n'ai pas gardé les accentuations propres aux Druzes de ʿIsfiyâ et notamment le fait de dire « *ay* » à la fin des mots se terminant en « *î* » (*durzay* pour *durzî*).

1

Introduction

Il y a trente ans, dans un article célèbre intitulé « The Integrative Revolution », Clifford Geertz posait les termes d'un enjeu capital pour les sciences sociales: comprendre la relation entre la loyauté communautaire et l'exigence politique nouvelle de l'édification d'Etats modernes¹. L'époque était alors aux mouvements de décolonisation et à l'émergence, dans ce vaste ensemble qualifié de Tiers-Monde, d'entités politiques composites, établies comme Etats le long de découpages territoriaux largement hérités des administrations coloniales. Pour Clifford Geertz, le projet d'analyse de ces sociétés pluralistes - que le vocabulaire diversifié des sciences sociales caractérise aussi de pluriethniques, pluriculturelles ou multiraciales selon les configurations - devait se poser en terme d'intégration. On allait observer comment chaque société, selon une tradition culturelle qui lui est propre, pouvait réaliser le passage des « sentiments primordiaux » (c'est-à-dire de la loyauté à la communauté) à un sentiment politique civil nécessaire à la viabilité des structures étatiques en construction. Il ne s'agissait pas, dans l'optique de Clifford Geertz, de remplacer l'un par l'autre, mais plutôt de créer une discontinuité entre l'attachement primordial et le

¹ C. GEERTZ, « The Integrative Revolution », *Old Societies and New States*, New-York, 1963, p.107.

sentiment politique civil ; discontinuité à l'image de celle qui venait de s'établir de fait dans ces sociétés au tissu social complexe, désormais dotée d'Etats, seules structures de médiation reconnue sur la scène internationale.

Trente ans après, le constat que l'on dresse a des accents moins optimistes. Non seulement la « révolution intégrative » ne s'est produite que dans un nombre de situations limité, mais le problème de la coexistence de groupes différents dans un même cadre a ricoché sur les sociétés « modernes » - c'est-à-dire « occidentales »² - celles que l'on donnait précisément comme des modèles d'intégration³. A tel point que l'on décrit désormais la « crise de l'Etat moderne » comme celle d'une structure coercitive et contraignante craquant sous l'effet de la résurgence d'identités plus « anciennes », de liens d'appartenance plus « traditionnels »⁴. Le « sentiment primordial », les loyautés communautaires traditionnelles finiraient-ils par dissoudre l'Etat moderne?

Sur le terrain de la recherche au Moyen-Orient, ces problématiques s'entrecroisent avec peut-être plus d'acuité qu'ailleurs du fait de la proximité millénaire avec l'Occident. Ici le pluralisme et la coexistence de groupes différents sont constitutifs même de la société, au point que l'observateur occidental a souvent des difficultés à y poser des points de repère: il est révélateur à ce titre que le seul modèle qui ait été proposé pour rendre compte de cette société est celui de la mosaïque⁵. L'analyse de cette diversité communautaire s'est calée sur l'image initiale qui en avait été conçue:

² Le concept de « modernité » fait actuellement l'objet de nouvelles interrogations. On pensait avoir bien établi les conditions de l'émergence de la modernité en Occident comme rupture progressive entre la sphère des valeurs religieuses et celles du politique, rupture consommée dans l'apparition des idéologies nationalistes et l'établissement de l'Etat-nation. Or, on commence à discuter cette vision linéaire et progressive où le mouvement de bascule se serait réalisé à l'époque de la Renaissance, notamment du côté de l'histoire médiévale et de la sociologie des religions, en tentant de reconstruire de nouvelles problématiques sur l'articulation entre le domaine politique et le domaine religieux. Cette exigence de déconstruction du schéma de l'émergence de la modernité occidentale a été le mot d'ordre d'un colloque qui s'est tenu à l'Université de Bar-Ilan près de Tel-Aviv autour du thème « Le politique et le religieux » du 17 au 20 mai 1993.

³ Dans la présentation d'un numéro des *Annales* consacré aux sociétés plurielles, Lucette Valensi formulait de façon sensiblement différente le même constat : « Dans les vieilles démocraties comme dans les jeunes Etats, se pose aujourd'hui le même problème : celui de la coexistence, *sur un même sol*, de groupes culturels, religieux et linguistiques différents ». Ici, la formulation diffère en ce que l'accent est mis sur le sol comme variable déterminante de la coexistence. En sanctionnant l'aspect territorial, c'est à la conception moderne de la Nation que l'on fait clairement référence. (L. VALENSI, « Présentation », *Annales ESC*, n°4, 1986, p.747).

⁴ P.R.BADUEL, « Le front de l'Etat. Eléments pour une approche comparative autour de la Méditerranée », *Revue de la Méditerranée et du Monde Musulman*, vol. 48-49, n° 2-3, 1988, p.127-164.

⁵ C. COON, *Caravan: The Story of the Middle East*, édition révisée, New-York, 1958.

les études sur les minorités au Moyen-Orient - et jusqu'aux plus récentes - ont eu l'allure d'un catalogue de monographies dans lequel chaque groupe identifié et de quelque importance se voit dévolu l'espace d'un chapitre⁶.

On essaierait en vain de déterminer un opérateur unique dans une tentative de délimitation entre majorité et minorité. Certes, du point de vue religieux, l'Islam sunnite est majoritaire, mais les minorités se définissent différemment par rapport à cette majorité selon la place qu'elles prennent au sein des catégories définies par l'Islam: « Gens du Livre » (*ahl al-dhimma*) pour les Juifs et les Chrétiens, ou impies (*kuffâr*) pour les Musulmans schismatiques. Encore ces catégories sont-elles loin d'être uniformes et sont susceptibles d'être morcelées à l'infini autour de différences de langue liturgique, de doctrine religieuse, d'implantation territoriale⁷. Mais la religion n'est pas le seul facteur constitutif de situations minoritaires: bien que Musulmans sunnites, certains groupes d'Asie centrale utilisés par l'administration ottomane et demeurés sur place sont des minorités à part entière. Il n'y a pas jusqu'aux populations originaires du Maghreb et déplacées dans la mouvance de ^cAbd al-Qadir qui ne puissent être identifiées comme minorités, contrariant les taxinomies qui, en leur accolant l'étiquette de Musulmans sunnites arabes, seraient tentées de les classer dans le groupe « majoritaire »⁸. De ce point de vue, la création d'Etats aux frontières clairement définies a encore contribué à complexifier le tableau. Majorité et minorité ne sont plus à concevoir à l'échelle de la région, mais se retrouvent dans un rapport modifié à l'intérieur de chaque Etat: des minorités à l'échelle du Moyen-Orient sont majoritaires dans un Etat particulier, et inversement⁹.

On le voit, on peut multiplier les critères, affiner la description, le tableau qui donnerait une image fidèle de la société se dérobe, il y manquera toujours une variable. Autrement dit, on ne peut avoir de l'ensemble que des points de vue particuliers, qui

⁶ Notamment A. & L. CHABRY, *Politique et minorités au Proche-Orient*, Paris, 1984 et M. NISAN, *Minorities in the Middle East. A Struggle and Self-Expression*, London, 1991.

⁷ Cf. L. VALENSI, « La tour de Babel: groupes ethniques au Moyen-Orient et en Afrique du Nord », *Annales ESC*, n°4, 1986, p.817-838 pour un exposé plus détaillé sur la diversité religieuse.

⁸ Pour une étude des groupes musulmans sunnites minoritaires, voir M. MA'OZ, « Muslim Ethnic Communities in Nineteenth Century Palestine: Trends of Conflict and Integration », *Asian and African Studies*, n°19, 1985, p.283-307.

⁹ Ce fut le cas des Maronites au Liban, c'est le cas des Juifs en Israël.

évoquent un monde de relations, jamais une typologie définie. Encore l'affaire se complique-t-elle si le propos dépasse la volonté de classer pour proposer des modes de compréhension sur l'évolution politique de la région et ce que l'on a appelé « la dynamique minoritaire » qui se décline, au fil des discours, dans une terminologie en « -isme » (« nationalisme », « arabisme », « islamisme », « fondamentalisme religieux »...) mais donne lieu, sur le terrain, à autant de conflits apparemment inextricables. Ici, l'étude plus détaillée de la production sur un groupe particulier, la minorité druze, me permettra de marquer quelques jalons quant aux difficultés que peut poser ce type d'approche.

1. La minorité druze: quelles analyses?

Sur la carte territoriale des Etats dessinés après la Seconde guerre mondiale, la communauté druze¹⁰, forte d'un million d'âmes si l'on prend en compte la diaspora de par le monde, est séparée par trois frontières. On la trouve implantée dans les montagnes du Shûf et du Wâdî al-Taym au Liban où l'on estime qu'elle regroupe de 300000 à 350000 personnes (10% de la population libanaise totale)¹¹. Dans le massif du Hawrân en Syrie, le Jabal al-Durûz, et dans la région d'Alep et de Damas, ils forment le plus large regroupement de Druzes avec plus de 350000 ressortissants pour l'ensemble de la Syrie (% de la population)¹². On retrouve des Druzes de façon plus

¹⁰ L'emploi que je fais de ce terme n'entend pas définir des contours. Mais il faut bien nommer les acteurs et dans cette « communauté druze » on englobera tous ceux qui se déterminent eux-mêmes comme druzes (*min al-tâ'ifa al-durziyya*).

¹¹ Estimations du New-York Times de 1984 (Cité dans R. B. BETTS, *The Druzes*, New Haven / Londres, 1988).

¹² Le dernier recensement date de l'époque de la République Arabe Unie (1958-1961) (*Ibid.* p. 60).

dispersée au nord de l'Etat d'Israël, le long d'une chaîne de villages qui s'étend du Mont Carmel au plateau du Golan avec une population totale de 90000 Druzes (6,1 % de la population totale et 13,3% de la minorité arabe)¹³. Pour être complet, il faut signaler une petite implantation de Druzes à l'est d'Ammân, dans le Jabal al-Azraq en Jordanie (environ 10000 personnes).

Cette situation de démembrement territorial a été considérée comme un handicap puisque les Druzes y perdaient « l'effet de masse »¹⁴ qu'aurait eu l'implantation au sein d'une seule structure étatique. Il fallait dès lors, pour comprendre leurs actions politiques, s'interroger sur le rapport politique qui serait privilégié: relation entre les Druzes et l'Etat qui les englobe (caractérisée par

¹³ Recensement officiel de 1994.

¹⁴ L'expression est de A. & L. CHABRY, *op.cit.*, p.192.

Fig. 1. Les régions d'implantation druze au Proche-Orient

l'intégration) ou relation des groupes druzes entre eux au-delà des frontières étatiques. Les études ayant formulé le problème en ces termes ont essentiellement porté sur les Druzes en Israël tant leur situation politique objective peut sembler ambiguë. En effet, ceux-ci ont visiblement opté pour une intégration à l'Etat d'Israël par la participation active à sa défense, option sanctionnée par l'Etat qui leur octroie l'autonomie de statut en 1957. Ainsi, minorité au sein de la minorité arabe, ils se sont marginalisés par rapport à l'ensemble des autres communautés religieuses qui se sont engagées, ensemble, dans un processus de construction d'une identité nationale palestinienne.

1. 1. L'ethnicité ou la construction d'un groupe cohérent face aux pressions de l'Etat moderne.

Jonathan Oppenheimer est le premier à avoir réalisé une étude qui tente d'élucider cette évolution¹⁵. Travaillant dans le champ de l'anthropologie politique, son intérêt devait se porter sur les relations qui s'établissent entre un niveau politique local et un niveau politique global; ou plus précisément, il entend montrer qu'une réflexion sur la nature de l'Etat passe par une réflexion sur les modes d'incorporation dans l'Etat de collectivités locales et de communautés ethniques. Ainsi formulée, cette problématique, qui s'inscrit pleinement dans le cadre du projet défini par Clifford

¹⁵ J.OPPENHEIMER, *The Social Organization of a Druze Village in Israel*, Ph.D, London School of Economics and Political Sciences, 1976 et « Culture and Politics in Druze Ethnicity », *Ethnic Groups*, vol. I, 1977, p.221-240.

D'autres études ont été réalisées sur les Druzes en Israël, essentiellement sous la forme de monographies de village dans lesquelles l'intérêt se porte sur l'organisation lignagère, ou factionnelle traditionnelle. Voir notamment L. KASDAN, *Isfiya: Social Structure, Fission and Faction in a Druze Community*, Ph.D, University of Chicago, 1961 et M. AYOUB, *Endogamous Marriage in a Middle Eastern Village*, Ph.D, Radcliff College, 1957.

Geertz, le conduit à concevoir une réponse en terme d'ethnicité comme mode d'incorporation des groupes dans une structure politique moderne.

Si le concept d'identité et de groupe ethnique tel qu'il a été défini par Fredrik Barth¹⁶ s'avère le plus opérationnel pour étudier le Moyen-Orient, c'est parce qu'il permet, pour Jonathan Oppenheimer, de poser que la religion est ce qui fonde l'*ascription* des individus à un groupe dans la structure sociale¹⁷. Puisque les Druzes partagent l'essentiel des traits culturels qui les caractérisent avec les autres populations arabes, toute l'entreprise de l'analyse vise donc à repérer les symboles d'identité que ceux-ci vont développer pour maintenir leur frontière ethnique de manière exclusive. Pour cela, il était dès lors nécessaire d'établir une distinction entre les éléments qui *définissent* la culture druze (éléments qu'ils partagent avec les autres populations de la région) et ceux qui *maintiennent* cette culture druze par la différenciation d'avec la population arabe, et ce, dans un contexte politique profondément modifié.

Jonathan Oppenheimer propose de lire cette différenciation comme un durcissement de la frontière entre les groupes qui affirment leur caractère ethnique, passant progressivement de la *catégorie ethnique* (qui définit une collectivité ayant une origine commune et des traits culturels communs) au *groupe ethnique* (c'est-à-dire une catégorie ethnique organisée pour la compétition politique). Et il ajoute que ce qui motive la transformation de la catégorie ethnique en groupe ethnique dépend du niveau politique global, à savoir le poids que l'autorité centrale exerce sur les communautés

¹⁶ Sans entrer dans le détail des débats théoriques autour de la notion d'ethnicité, il est néanmoins utile, dans le cadre de cette discussion de rappeler que Fredrik Barth est l'un des premiers à avoir dynamisé la conception que l'anthropologie avait de l'ethnie. Longtemps en effet, on a procédé, pour déterminer un groupe, à une distribution de traits objectifs apparents (langues, coutumes, races, religions...). Critiquant cette entreprise empiriciste - dont on vient de rappeler les principales insuffisances s'agissant du Moyen-Orient -, F. Barth montrera que le fait de partager une culture commune est le résultat d'un processus dynamique et non le point de départ de la constitution du groupe. La culture qui distingue un groupe ethnique d'un autre s'élabore dans un processus d'interaction constamment redéfini. C'est la frontière ethnique qui devient l'objet des recherches (« ethnodynamique des frontières »). L'identité, qui se perpétue dans la gestion des relations sociales, implique un rapport à l'ethnicité parce qu'elle tend à se cristalliser ou à se « condenser » autour de symboles ou d'indications: ainsi un symbole d'identité important dans une société peut être ignoré ou interprété différemment dans une autre (F. BARTH, *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Bergen-Oslo / Londres, 1969).

¹⁷ L'*ascription*, c'est essentiellement le fait que, né dans un groupe, un individu est intégré dans un réseau social en même temps qu'il est exclu des autres et va se conformer au code défini par ce réseau social particulier qui aura sélectionné les « symboles d'identité » pertinents dans une opposition à d'autres réseaux sociaux.

locales. Plus concrètement, dans un contexte où l'autorité centrale est faible (il est fait implicitement référence à la situation sous l'Empire ottoman), les catégories n'ont pas à se définir en termes politiques et le pouvoir s'exprime de manière diffuse à l'échelon des patrilignages. Dans le contexte de l'Etat moderne au contraire, ces catégories ethniques sont mobilisées comme groupes de soutien au niveau local et dans la politique nationale: c'est dans ce contexte qu'elles peuvent émerger en tant que groupes ethniques organisés.

Cette pression politique concertée de l'Etat s'accompagne d'une pression économique. Le passage d'une agriculture traditionnelle collective à l'exigence de la compétition pour des emplois dans une structure économique moderne individualise les intérêts et fait de la modalité ethnique une forme d'organisation plus significative dans le cadre d'un Etat moderne. Autrement dit, les groupes de parenté ne peuvent garder quelque importance que s'ils acceptent une subordination aux intérêts de la cohésion dans le groupe ethnique¹⁸.

Si l'analyse de J. Oppenheimer entend prendre en compte aspects culturels et aspects politiques, c'est pour montrer que certains aspects de la culture druze ont été accentués dans le contexte israélien, parce qu'ils étaient compréhensibles pour les Juifs. Dans la société israélienne, la forme qu'a prise l'ethnicité druze est directement liée au conflit entre les Arabes et les Juifs: pour conserver son autonomie par rapport à un mouvement nationaliste palestinien qui l'aurait intégrée en subsumant son identité propre, la communauté druze a choisi la rupture par l'intégration politique dans la structure étatique d'un Etat disposé à lui accorder une autonomie statutaire distincte.

Au bout du compte, c'est la vision d'une communauté druze « atomisée » que nous livre J. Oppenheimer, où toutes les structures traditionnelles de la médiation politique se désintègrent au profit de la politisation ethnique. Dans ce rapport frontal Etat / communauté locale, le groupe minoritaire serait vidé, en quelque sorte, de sa substance

¹⁸ Une telle analyse se situe dans la lignée du travail de Daniel Bell pour qui l'ethnicité constitue le moyen de revendication sur la scène politique dans les sociétés modernes parce qu'il répond aux circonstances des sociétés plurielles: (a) intensification des attachements simples et primordiaux comme garantie d'efficacité, (b) cassure des structures traditionnelles d'autorité, et du fait de la politisation croissante de la prise de décision, nécessité de s'organiser en groupe (D. BELL, « Ethnicity and Social Change », p.141-174 dans: N. GLAZER & D. MOYNIHAN (éds), *Ethnicity: Theory and Experience*, Cambridge, 1975.

- ces modes de relation politique traditionnels caractérisés de « diffus » - au profit de l'insertion dans la structure étatique. Cette substance, c'est justement l'ensemble des traits communs aux Druzes et aux Arabes, qu'il faut reléguer à un niveau « culturel », proche de ce que l'on qualifie de mentalité, pour pouvoir se définir sur un plan politique. Ce culturel ne peut plus, dès lors, qu'être pensé sur le mode de la désintégration. En ce sens, J. Oppenheimer échoue à sortir d'une conception où l'Etat est posé comme centre, le reste qu'il identifie comme « niveau local », ne pouvant se déterminer que par rapport à cet Etat moderne, niveau global omnipotent¹⁹. C'est pour lui résister, voire pour exister, que la communauté druze se donne une structure politique, se « solidifie » en groupe ethnique²⁰.

Alors que l'on est parti de la volonté de considérer des *relations*, c'est le groupe que l'on reconstruit dans la considération de ce rapport de force à un seul niveau: celui de la structure politique moderne.

1. 2. L'impossible passage à la modernité politique ou le constat de la « crise d'identité druze ».

Parti de prémisses identiques, Gabriel Ben-Dor livre une analyse diamétralement opposée²¹. L'intérêt qu'il porte à la communauté druze en Israël est motivé par une double considération: comprendre la pression simultanée de l'innovation politique - dans les façons et les moyens de créer et de distribuer le pouvoir politique - et l'intégration dans une structure qui contient d'autres communautés politiques - et où

¹⁹ Ce niveau de description d'une société a été clairement formalisé par Edward Shils: « Une société a un centre. Il y a une zone centrale dans la structure d'une société. Cette zone centrale affecte de différentes manières ceux qui vivent dans le domaine écologique où la société existe. L'appartenance (membership) à la société est constituée par la relation à cette zone centrale » (E. SHILS, « On the Comparative Study of the New States », p.3 dans: C. GEERTZ (éd.), *Old Societies and New States*, *op.cit.*

²⁰ Cette vision est aussi celle qui inspire les analyses de la « cohésion sociale » comme on peut la trouver dans certaines théories de la société segmentaire où la cohésion s'affirme en réaction à une « menace », à une pression extérieure. Ce qui devient important alors, c'est l'intérêt partagé et non plus la mécanique segmentaire. L'accent passe de l'intérêt pour la relation à l'intérêt pour le groupe.

²¹ G.BEN-DOR, *The Druzes in Israel. A Political Study*, Jerusalem, 1979 et « Intellectuals in Israeli Druze Society », *Middle Eastern Studies*, vol. XII, n°2, 1976, p.133-158.

l'intégration réussie est de parvenir à réaliser un groupe des groupes, soit, une structure englobante - par l'analyse d'une minorité proche-orientale face à l'impact de la modernisation. Sa lecture s'attaque essentiellement à ce qu'il appelle la « sanctification mythique » de la nation, de la construction nationale et de l'unité culturelle. Il est clair pour lui que le développement économique, les progrès de l'éducation et de la technique ont non seulement échoué à résoudre le problème de l'ethnicité, mais de plus, l'ont aggravé en le rendant aujourd'hui plus pressant, plus visible et plus violent. La seule réponse possible que le groupe minoritaire puisse donner est une innovation politique qualitative; c'est-à-dire une capacité à recréer des relations sociales nouvelles là où les réseaux politiques anciens se révèlent inadaptés, dans un contexte où la modernisation introduit du changement, bien plus qu'une capacité à gagner en pouvoir dans l'arène politique.

C'est dans cet « entre-deux » entre structure traditionnelle et intégration au contexte moderne que Gabriel Ben-Dor situe le potentiel pour l'innovation politique. Or, analysant la communauté druze en Israël, il constate les symptômes de cette rupture dans le fait que les formes de relations traditionnelles ne reflètent plus la distribution réelle du pouvoir, situation qui se traduit par un conflit de fait entre dirigeants traditionnels et jeunes intellectuels. Ici, l'ethnicité est conçue comme ce qui est traditionnel dans une organisation sociale, c'est-à-dire la source du « primordialisme »²². Dans la société traditionnelle druze, on peut ainsi identifier trois sources de primordialisme, la religion, la communauté et la famille, dans lesquelles chaque individu se trouve *simultanément* engagé. Afin de préserver l'effectivité de la communauté, il était nécessaire de fondre les trois loyautés. C'est là tout le sens, selon G. Ben-Dor, de l'enserrement des dogmes religieux dans le mystère qui, en supprimant la possibilité d'une attitude critique sur une base doctrinale, a fait de la religion une « source de pouvoir mystérieux ». Les initiés à la religion cumulaient simultanément pouvoir religieux et pouvoir temporel, sans être jamais contestés à l'intérieur de la communauté. Le conflit entre détenteurs traditionnels du pouvoir et jeunes

²² Pour le penser, G. Ben-Dor fait explicitement référence à la notion d'attachement primordial telle qu'elle a été définie par C. Geertz.

intellectuels qui s'est institutionnalisé dans la création d'un Comité d'Initiative Druze, parti qui a ouvertement critiqué « l'option intégrationniste » des religieux, est l'illustration probante d'une certaine désintégration des structures sociales²³. Ce mouvement aurait pu être à la base d'une innovation politique fondamentale, mais il a échoué: les intellectuels druzes, au lieu de s'unir sur des positions modernistes se sont divisés selon les lignes de clivage traditionnelles (factions, oppositions familiales) et n'ont pas su dépasser les frontières de la communauté druze en communiquant avec les intellectuels palestiniens. Or, pour G. Ben-Dor, si le déclin des liens traditionnels n'est pas accompagné par une innovation politique réfléchie, la transformation des « relations cruciales », à savoir les relations entre l'individu et la communauté, se dirige vers une autre forme d'administration des tensions: la crispation sur l'ethnicité et la subversion des institutions politiques modernes. Cette cristallisation sur des attitudes politiques traditionnelles sanctionne, selon lui, l'échec de la modernisation, et à terme, de l'intégration de la communauté druze; un échec qui ne peut qu'ouvrir sur une « crise d'identité ethnique ».

En s'appuyant à la fois sur l'approche primordialiste et sur le rôle de moteur social que peut constituer l'émergence d'une élite cultivée²⁴, l'analyse de G. Ben-Dor est habile. Elle permet de sortir du rapport frontal à l'Etat en déplaçant le regard vers le tissu social de la société et les tensions qui s'y génèrent. Mais en se concentrant sur la sphère de l'action politique, G. Ben-Dor ne parvient pas à trouver la quadrature du cercle: « si les Druzes passent finalement à côté de l'innovation politique, écrit-il, c'est parce qu'ils ont figé leurs dogmes religieux et n'ont pas les ressources pour changer les rapports de force et les relations primordiales au sein de leur société ». Un aspect que renforce leur fétichisme du pouvoir qui les amène à toujours se ranger du côté du plus fort. Son explication part de la spécificité druze, « la source de pouvoir mystérieux » qui constitue la religion secrète, pour y aboutir par le constat d'un échec à s'adapter à la modernité, échec trouvant un exutoire dans la constitution d'un « néo-

²³ Pour des analyses sensiblement similaires, voir M. EDELMAN, « The Courts in the Political System of Israel », *Middle East Review*, sum.1987, p.54-61 et J. TEITELBAUM, « Ideology and Conflict in a Middle Eastern Community: The Case of the Druze Initiative Committee in Israel », *Orient*, vol. XXVI, n°3, 1985, p.341-359.

²⁴ Analyse qui sera développée ultérieurement par E. GELLNER dans *Nations and Nationalism*, Oxford, 1983 (Trad. française Payot, 1989).

particularisme synthétique ». En parlant de la religion comme d'une force politique mystérieuse, G. Ben-Dor met peut-être le doigt sur un aspect qui ouvrirait la voie à d'autres formes d'analyse, si l'on parvient à sortir de l'action politique comme unique problématique explicative.

1. 3. Le jeu politique druze entre opportunisme et allégeances multiples

Cette lecture en terme de « crise d'identité » est partagée par d'autres observateurs qui ont adopté un angle d'approche différent sur la communauté druze. C'est notamment le cas d'Annie et Laurent Chabry qui partent, non pas de l'analyse des fondements sociaux de la communauté, mais d'une considération politique générale sur les minorités dont la minorité druze constitue un volet. Leur analyse repose sur le postulat que la motivation politique première des Druzes a toujours été la recherche d'une autonomie maximale vis-à-vis du centre politique. Pour garantir cette autonomie, les Emirs druzes ont développé un jeu politique particulier fondé sur la multiplication des alliances extérieures leur permettant de faire contrepoids aux pressions de l'autorité centrale. Leur analyse s'inscrit plus largement dans la lignée des ouvrages produits sur les Druzes depuis le siècle dernier. Un rapide résumé des principaux événements qui ont jalonné l'histoire de ces relations permet de mettre en évidence cette tradition historique sur l'analyse du jeu politique druze.

L'histoire de la communauté druze commence au XI^e siècle par les persécutions infligées aux sectateurs du calife al-Hâkim. Ce sont les exactions perpétrées à leur rencontre qui auraient poussé les Druzes à trouver refuge dans les montagnes du Wâdî al-Taym et du Shûf à l'époque de la propagation de la foi et à établir, d'une manière générale, leur habitat dans les régions les plus inaccessibles. S'il est largement admis chez les spécialistes du Moyen-Orient que les zones montagneuses ont traditionnellement servi, dans cette région, de refuge aux populations pourchassées,

menacées ou simplement en butte au contrôle trop pressant du gouvernement central²⁵, on s'est plus rarement attaché à comprendre pourquoi d'autres minorités n'avaient pas adopté la même attitude et vivaient au contraire dans les centres urbains.

Le refuge montagnard était toutefois loin de placer les Druzes dans une situation d'isolation totale. Au contraire, le rôle politique qu'ils ont joué sur la scène régionale jusqu'à aujourd'hui a toujours été capital et beaucoup plus important que ne semblait l'autoriser un poids démographique relativement faible. Ce rôle politique serait, là encore, motivé par la farouche volonté d'indépendance des Druzes ; car, loin de se replier sur eux-mêmes, ils l'ont toujours âprement défendu par les armes. Cette attitude a fait voir en chaque Druze « un guerrier né »²⁶. Aussi, les multiples révoltes menées contre les pouvoirs de tutelle, comme le soutien militaire fréquemment accordé par les Druzes à leurs alliés politiques, seraient des manifestations de l'esprit martial qui les caractérise.

Quand au XII^e siècle les Croisés ont occupé la côte libanaise, les Emirs druzes ont pratiqué, selon la formule d'Henri Lammens, une « politique souple », « louvoyant entre Chrétiens et Musulmans »²⁷. Selon Laurent et Annie Chabry, à chaque fois que leur sécurité le leur permettait, les Druzes préféraient l'alliance des Chrétiens à celle des Musulmans, « moins sans doute par sympathie ou affinités avec les nouveaux-venus que par souci d'échapper à une tutelle musulmane orthodoxe interventionniste »²⁸. Quand les Mamlûks ont pris le pouvoir en 1250, ils ont entrepris de ramener, par la force, les sectes musulmanes hétérodoxes du Liban et de Syrie au respect des règles du sunnisme²⁹. En réaction à cette politique, les Druzes ont multiplié les révoltes et le harcèlement contre l'armée mamlûke qui luttait alors contre les invasions mongoles en Syrie. Les représailles du pouvoir sont assez violentes: trois expéditions sont lancées dans le Kisrawân en 1292, 1300 et 1305³⁰. La dernière

²⁵ M. SEURAT, « Les Populations, l'Etat et la société », p. 95 dans: A. RAYMOND (éd.), *La Syrie d'aujourd'hui*, Paris, 1980.

²⁶ L'expression est employée par un général français ayant participé à la répression contre la révolte druze dans le Hawrân (Gén. ANDREA, *La Révolte druze et l'insurrection de Damas, 1925-1926*, Paris, 1937, p. 39).

²⁷ H. LAMMENS, *La Syrie: précis historique*, Beyrouth, 1921, p. 11.

²⁸ L. & A. CHABRY, *op. cit.*, p. 195.

²⁹ N. M. ABU IZZEDDIN, *The Druzes. A New Study of their History, Faith and Society*, Leiden, 1984, p. 153.

³⁰ *Ibid.*, p. 158.

campagne fut très sévère et obligea les Druzes à composer avec l'autorité mamlûke en acceptant notamment le rôle de gardiens de la côte libanaise. Ils le rempliront tout au long du XIV^e siècle.

Mais au début du XV^e siècle, le clan druze des Ma^cân rejoint les forces que le sultan ottoman Sélim I^{er} a rassemblées pour lutter contre l'armée mamlûke. En 1516, la bataille de Marj Dâbiq - ainsi nommée d'après le nom de la plaine près d'Alep sur laquelle elle s'est déroulée - signe la victoire définitive des Ottomans sur leurs rivaux égyptiens, comme elle marque, à l'intérieur de la communauté druze, l'ascension des Emirs ma^cânides aux dépens des anciens dirigeants tanûkhs restés fidèles au pouvoir mamlûk. Le nouveau pouvoir central devenait ottoman pour les populations du Levant.

En dépit du ralliement de quelques Emirs druzes à la cause ottomane, la victoire de Marj Dâbiq inaugurerait quatre siècles de « climat tendu et plein de méfiance » dans les relations druzo-ottomanes³¹. A la tête de la nouvelle famille dirigeante de la communauté druze, Fakhr al-dîn Ma^cân I avait rapidement établi sur la montagne libanaise un pouvoir qui menaçait la suprématie ottomane. Tombant, selon les chroniqueurs, dans le piège tendu par le pasha de Damas, il est assassiné en 1544. Révoltes sporadiques et refus de se soumettre à l'imposition sont la réponse que les Druzes, menés par leurs shaykhs, adressent à la Sublime Porte. La rébellion druze permanente prend un tour plus offensif en 1585 par l'attaque de la caravane acheminant à Istanbul l'or des impôts collectés en Egypte. Les tentatives diplomatiques pour récupérer le tribut échouèrent, conduisant la puissance ottomane à l'envoi, en 1588, d'une expédition punitive dirigée par le *wâlî* d'Egypte, Ibrâhîm Pasha. L'intervention dans la montagne se solde par le massacre de tous les dirigeants des grandes familles de la communauté druze³². Cette expédition entraîna également des changements importants dans l'organisation interne de la communauté, puisque le *wâlî* exigea qu'un seul chef - qui prendrait le nom de gouverneur - s'occupât désormais de la collecte des impôts dans la montagne³³.

³¹ Le jugement est emprunté à L. & A. CHABRY, *op. cit.*, p. 198.

³² N. M. ABU IZZEDDIN, *op. cit.*, p. 217. La formule du « tous éliminés sauf un » - généralement un enfant qui échappe miraculeusement au massacre pour venger ses ancêtres plus tard - est un *topos* des récits rapportant les rivalités politiques dans le monde arabe.

³³ C. F. VOLNEY, *Voyages en Egypte et en Syrie*, Paris, 1799, t. 2, p. 433.

Elevé dans le secret par sa mère après l'assassinat de son grand-père, Fakhr al-dîn Ma^cân II devait reprendre, après 1590, le flambeau de la résistance à la Sublime Porte. Dépeint dans les biographies qui lui sont consacrées comme un homme extrêmement intelligent et rusé³⁴, il parviendra assez rapidement à faire l'unité de la communauté autour de lui et à étendre l'influence druze bien au-delà de son ancrage traditionnel. Mais, sous la pression des armées ottomanes, il est contraint d'abandonner sa position hégémonique dans la montagne libanaise. Le pouvoir de l'Emir est divisé entre ses fils alors qu'il s'exile à Florence après avoir gagné la protection des Médicis. Il y restera six années, de 1613 à 1618, avant de revenir au Liban sous l'effet de la grâce du sultan. Progressivement, il reprendra sa place en dirigeant de manière officieuse l'action de ses successeurs et on a beaucoup écrit sur le rayonnement de la puissance druze dans ces années où elle atteint son apogée. Mais l'Emir druze finit par être fait prisonnier et emmené dans la capitale ottomane. On rapporte qu'il charma le sultan Murâd IV durant plusieurs années avant d'être assassiné sur ses ordres en 1635.

La disparition de Fakhr al-dîn sonna le glas de la maison Ma^cân qui s'éteignit à la fin du XVII^e siècle. La lutte entre les divers clans de la famille Shihâb s'ouvrait pour sa succession au rang de collecteur d'impôt. En 1697, l'Emir Bashîr sera préféré à son rival Haydar par l'assemblée des notables de la communauté. Les révoltes contre l'autorité seront encore nombreuses au cours du XVIII^e siècle. L'Emir Bashir Shihâb est plusieurs fois contraint à l'exil, mais à chaque fois, il rentre dans les grâces du pouvoir ou plus exactement de son représentant à Acre, le célèbre Ahmad al-Jazzâr Pasha auquel succédera Sulaymân Pasha. C'est qu'il est le seul homme capable de percevoir l'impôt³⁵.

L'histoire des Druzes au XIX^e siècle est encore décrite sur le même mode. Cette histoire est faite de révoltes contre le nouveau pouvoir égyptien après la conquête de la Syrie par Muhammad ^cAlî. En 1837, face au refus de la communauté de se plier à la

³⁴ Voir notamment CHEBLI, *Fakhr al-dîn II, prince du Liban: son administration et sa politique, 1590-1635*, Harissa, 1937 ; A. ISMAEL, *Le Liban au temps de Fakhr al-dîn II*, Paris, 1955 ;

K. SALÎBÎ, « The Secret House of the Ma^câns », *International Journal of Middle Eastern Studies*, 1973, p. 272-287 ; Y. SOUEID, *Histoire militaire des muqâta^ca-s libanais à l'époque des deux émirats*, Beyrouth, 1985.

³⁵ W. R. POLK, *The Opening of South Lebanon, 1789-1840. A Study of the Impact of the West on the Middle East*, Cambridge, 1963, p. 29. D'une manière plus générale, l'auteur défend la thèse que seule la question de l'imposition permet de comprendre l'histoire de cette période.

conscription, Ibrâhîm Pasha lance plusieurs expéditions dans le Hawrân syrien puis dans le Wâdî al-Taym, afin de mater la rébellion³⁶. A cette époque, le Hawrân est en partie devenu le centre politique de la communauté druze au détriment du sud-Liban³⁷. Pour les analystes, il est clair que l'émigration druze est une fuite devant la pression d'un pouvoir central devenue trop pesante³⁸.

Enfin, dernière étape de ce bref résumé de l'histoire politique druze que reprennent la plupart des spécialistes de la communauté: la révolte de 1925-1927 contre la puissance mandataire française. Une fois encore, les analyses insistent sur les multiples allégeances des diverses factions Atrash avant que Sultân Pasha ne mette finalement le feu aux poudres, entraînant la majorité de la population à sa suite³⁹.

La recherche de l'autonomie étant posée comme l'axiome de la politique druze à travers les siècles, toutes les histoires de la communauté dans les centres libanais, puis syrien après l'émigration massive dans le Hawrân, sont autant d'exposés circonstanciés des multiples alliances que les différentes factions druzes multiplient avec les pouvoir extérieurs - qu'il s'agissent des puissances régionales ou occidentales - pour tenter de faire contrepoids aux pressions constantes du centre politique et du groupe dominant arabo-sunnite. Ce centre politique, de son côté, n'a eu de cesse d'affermir son contrôle sur la minorité druze, manifestant régulièrement sa puissance par l'envoi de colonnes punitives dans la montagne.

De ce jeu politique où les Druzes changent d'alliances au gré des circonstances, Annie et Laurent Chabry trouvent la justification dans une notion religieuse dérivée du shîcisme: la *taqiyya*, la dissimulation, crainte de Dieu, dévotion. *Taqiyya* est dérivée du verbe arabe *waqâ* qui signifie « préserver, protéger, sauvegarder ». Parmi les Shîcites duodécimains, ce terme a acquis la signification supplémentaire de « dissimulation, non divulgation de sa foi réelle en période de tension ». Dans ce sens, il existe de

³⁶ N. M. ABU IZZEDDIN, *op. cit.*, p. 216.

³⁷ Le premier départ massif de Druzes libanais pour le Hawrân a suivi la rupture de la communauté entre les deux factions arabes traditionnelles, les Qaysî-s et les Yamanî-s. La rivalité s'est envenimée au point de conduire, en 1711, à l'affrontement armée. C'est la célèbre bataille de Ayn Dâra que remporte le parti Qaysî.

³⁸ Pour une analyse plus circonstanciée des raisons qui ont motivées l'émigration druze du Liban vers le Hawrân syrien, voir K. M. FIRRO, *A History of the Druzes*, Leiden, 1992.

³⁹ Sur l'histoire de la révolte druze contre le mandat, voir, K. M. FIRRO, *A History...*, p. 245 sq

nombreux synonymes chez les Shîcites et chez les Druzes: *kitmân*, *'istitâr*, *musâtara*, *sitr*, *'isrâr*, *khahâ*'⁴⁰. Cette pratique est relativement ancienne en Islam et l'on en trouve une référence dans le Coran⁴¹. Les Khârijites, avant les Shîcites en reconnaissaient la légitimité. L'apport juridique des Shîcites au sujet de la *taqiyya* a été de considérer que lorsqu'un Croyant se trouve en position d'infériorité au milieu des Infidèles, il peut non seulement professer à l'extérieur la religion dominante, mais encore, il doit le faire afin de protéger ses coreligionnaires et lui-même⁴².

Selon l'étude d'un spécialiste juridique de la communauté druze en Israël, les différents éléments de la *taqiyya* pour les Druzes sont les suivants: (1) dissimulation de la religion druze et des croyances druzes, (2) acceptation extérieure de la religion de l'endroit où l'on vit, (3) marcher avec la majorité [dominante], (4) toujours se placer à la frontière ou adopter une position neutre (*hiyâd*) en matière politique si cela est possible et si jamais la chose n'est pas faisable, rejoindre le parti susceptible de gagner⁴³.

La filiation entre le principe religieux de la *taqiyya* et sa compréhension comme principe d'explication de l'attitude politique traditionnelle des Druzes est évidente à la lecture des travaux d'Aharon Layish. Annie et Laurent Chabry vont encore plus loin dans l'utilisation du concept de *taqiyya* en écrivant:

On peut dire que cette *taqiyya*, largement pratiquée pour des motifs religieux, s'est en quelque sorte transposée dans le domaine politique pour aboutir à un art du double jeu et des travestissements si poussés que *l'identité ethnique et religieuse des acteurs politiques druzes est elle-même devenue une variable de cette stratégie*⁴⁴.

A un niveau régional, les Druzes sont ainsi passés maîtres dans l'art du double jeu au point que l'identité ethnique devient une variable même dans leur stratégie

⁴⁰ R. STROTHMAN, « Takîya », *Encyclopédie de l'Islam*.

⁴¹ « Que les Croyants ne prennent point les Infidèles comme affiliés (*'awliyâ'*), à l'exclusion d'(autres) Croyants! Quiconque fera cela ne participera d'Allah en rien, à moins que vous ne redoutiez d'eux quelque fait redoutable. Allah vous met en garde à l'égard de Lui-même. Vers Allah sera le « Devenir » (Coran, 3: 28-29, trad. Blachère, Paris, 1966).

⁴² P. HITT, *The Origins of the Druze People and Religion*, New-York, 1966, p. 48.

⁴³ A. LAYISH, « *Taqiyya Among the Druzes* », *Asian and African Studies*, vol. XIX, 1985, p. 245-281.

⁴⁴ A. & L. CHABRY, *op. cit.*, p. 194 (souligné dans le texte original).

politique, dans le sens où l'on ne sait plus si celui qui se prétend druze - ou autre chose - l'est véritablement. Dès lors, tout peut être - pour ne pas dire est - compris en ayant recours à ce principe. Ainsi, si les Druzes ont adopté une partie du système juridique hanafite, c'est pour mieux se fondre dans leur environnement en appliquant le principe de la *taqiyya*⁴⁵; si les Druzes revendiquent une origine arabe, c'est pour cacher leur véritable ascendance persane⁴⁶; si enfin ils se réclament d'une identité quelconque, arabe, israélienne, libanaise..., c'est en vertu du principe de *taqiyya* qui les pousse à dissimuler leur identité véritable⁴⁷.

La « crise d'identité » des Druzes en Israël vient de l'impossibilité à jouer ce jeu, de par leur situation historiquement marginale par rapport à l'implantation générale de la minorité druze d'une part, et parce que l'intégration complète à un Etat israélien à vocation juive est irréalisable. Pour dépasser cette crise, les Druzes se tournent ainsi vers leurs coreligionnaires du Liban et de Syrie, centres d'établissement historiques de la communauté, réaffirmant par là même leur loyalisme religieux. Patricia Pic, considérant l'épisode de l'invasion du sud-Liban par les armées israéliennes en 1982, avance l'idée d'une « double allégeance » des Druzes: « la première, réelle et primordiale régie par les caractéristiques mêmes de cette communauté et qui les aide à composer avec l'Etat auquel ils appartiennent géographiquement ; l'autre naturelle qui les fait adhérer de manière spontanée à la globalité de la communauté druze au-delà des frontières »⁴⁸.

On peut aussi se demander à quel point toutes ces analyses ne laissent libre cours dans l'imaginaire occidental à une sorte de mythologie de « l'Orient fourbe et duplice ». Il est certain que toutes ces analyses de la *taqiyya* comme moyen ou explication de l'opportunisme druze sont farouchement combattues par ceux des

⁴⁵ A. LAYISH, « *Taqiyya...* ».

⁴⁶ P. HETTI, *op. cit.*, p. 14.

⁴⁷ O. YEHUDA, « Political Involvement of the Druze in Israel » p. 121-133 dans: N. DANA (éd), *The Druzes. A Religious Community in Transition*, Jérusalem, 1980.

⁴⁸ P. PIC, « Les Druzes et Israël », *L'Asie et L'Afrique*, 1988, p.90-102.

Druzes qui fréquentent cette littérature pour lesquels la *taqiyya* n'est rien d'autre qu'un principe religieux⁴⁹.

Il est clair que l'analyse sort ici de la problématique du changement social comprise comme passage de la tradition à la modernité. Si la réflexion sur le changement est secondaire, c'est que la société druze actuelle est la société druze de toujours, et son comportement politique est toujours motivé par la recherche de l'autonomie maximale vis-à-vis du pouvoir: il est juste question de s'adapter à de nouvelles configurations. Cette conception pourrait s'avérer pertinente si l'on ne restait pas à l'extérieur de la communauté pour comprendre ce qui se joue en fait de politique, en son sein, et lui permet de garder ses distances quelles que soient les formes que prend le pouvoir à l'extérieur. Car, à regarder ainsi les choses « de l'extérieur », on est réduit à considérer que la politique du Moyen-Orient est radicalement différente de celle de l'Occident à cause du poids de la religion.

Il est justifié de reprendre, au sujet de l'utilisation dans ces analyses de la notion de *taqiyya*, la critique que Leonard Binder adressait à certaines études sur l'Islam: la persistance à vouloir lui attribuer tout comportement politique teinté de manipulation ou d'opportunisme du fait de l'indistinction formelle, dans l'Islam, du politique et du religieux et d'associer des actes politiques spécifiques à un idéal théologique⁵⁰. Par ailleurs, la référence aux termes d' « allégeance », qui définit historiquement un rapport de vassalité et une obligation de fidélité, et de « loyauté » indique que l'on n'est guère éloigné dans cette société de systèmes de relations à « caractère féodal »; lecture qui ramène à une conception fondée sur la centralité du pouvoir et les rapports de force entre « niveaux de souveraineté ».

La modernité politique, sous la forme des Etats nationaux, est introduite dans le tableau comme élément déstabilisateur parce que développant, au sein des minorités, des niveaux d'appartenance différents. Ce conflit entre loyautés contradictoires ne peut

⁴⁹ Voir N. M. ABU IZZEDDIN, *op. cit.*, p. 119; l'universitaire druze le plus agacé par ces analyses est sans conteste K. Firro, qui se propose d'écrire prochainement un article virulent fustigeant tout ce qui a pu être écrit par les Occidentaux à ce sujet.

⁵⁰ L.BINDER, *The Ideological Revolution in the Middle East*, New York, John Wiley, 1964, p.23.

trouver sa résolution que dans la construction de projets séparatistes, développement qui semble s'amorcer dans une communauté druze israélienne en crise se tournant vers les autres populations druzes du Liban et de Syrie. En déformant à peine l'analyse, on voit qu'il s'agit de passer d'une organisation qualifiée de « traditionnelle » à un Etat par un mouvement national à revendication territoriale, sans que la société soit nécessairement profondément modifiée. En faisant du nationalisme la seule issue de sortie possible, on s'enferme dans la vision réductionniste du tout ou rien, de l'édification nationale ou de la crise et du conflit.

L'édification nationale, l'émergence nationaliste, la constitution en groupes ethniques politiquement organisés seraient-elles donc les seules voies d'évolution pour les minorités au Moyen-Orient? Les frontières doivent-elles se définir uniquement dans le conflit? On peut penser que pour « exister » dans ou face à l'Etat, il soit en effet nécessaire de constituer, comme dans un miroir une structure politique qui ressemble peu ou prou à un Etat en miniature (le groupe ethnique). Mais il s'agit aussi de savoir si c'est la seule chose qui se passe; autrement dit si, derrière l'apparence de groupe constitué, ne s'établissent pas d'autres formes du lien social.

Aussi, il me semble que l'on a donné trop d'importance à la sphère politique dans l'analyse du fait minoritaire au Moyen-Orient. En raisonnant à partir d'entités politiques⁵¹ posées *en soi* (la « communauté », l'« Etat ») on court-circuite l'analyse historique par une analyse sociologique qui oppose tradition et modernité comme postulat⁵². L'ensemble est vidé de sa substance historique, résultat d'un contact, plus rarement d'un dialogue, entre les deux rives de la Méditerranée. Si d'autres voies d'analyse sont possibles et souhaitables, c'est à restituer une épaisseur sociale et historique que doit tendre la recherche.

⁵¹ Dans le sens d' « objet concret considéré comme un être doué d'unité matérielle et d'individualité, alors que son existence objective n'est fondée que sur des rapports » (Définition du Grand Robert).

⁵² Comme l'ont montré John Cole et Eric Wolf dont le travail constitue une illustration remarquable de synthèse méthodologique entre analyse historique et analyse anthropologique (J. COLE & E. WOLF, *The Hidden Frontier : Ecology and Ethnicity in an Alpine Valley*. New-York / London, 1974).

2. Comment étudier une minorité religieuse au Proche-Orient?

La communauté druze se définit par sa religion. Et la religion druze est une religion fermée qui n'admet pas de conversion: on est druze parce que l'on est né druze, et plus spécifiquement de père et de mère druzes. Un précepte exigeant qui implique l'endogamie communautaire totale. Hors de la communauté, il n'existe donc aucune forme de religion possible. Autrement dit, la référence religieuse n'est jamais pensée comme un universel et ne permet aucune transcendance possible du groupe socialement défini. Ainsi, la communauté druze est avant tout caractérisée par ce recoupement terme à terme entre une vision cosmologique et une vision sociale. Le chapitre 2 s'attachera à replacer la naissance de la religion druze dans le contexte historique et idéologique du XI^e siècle en essayant de montrer comment la communauté druze s'est finalement constituée autour de ce recoupement entre vision cosmologique - la religion et ses préceptes - et vision sociale - l'ordre mondain de l'opposition entre familles. Le chapitre 3, consacré à la description de ʿIsfiyâ, village dans lequel l'essentiel de la documentation ethnographique a été recueilli, pose les premiers jalons pour une analyse de l'ordre social en proposant une réflexion sur la relation entre les familles et le village.

Dans tous les discours que les Druzes tiennent sur leur société, comme dans l'analyse qu'ils en font, les deux dimensions se distinguent et s'opposent radicalement. L'ordre mondain est désigné par « *al-dunyâ* » et l'ordre religieux par « *al-dîn* ». *Dunyâ* qui vient de la racine *dnw* donne d'abord le verbe *danâ* qui signifie « s'approcher de ». La *dunyâ*, c'est le bas-monde, généralement opposé à *al-'akhirâ*, l'au-delà. Par extension, la racine connote l'idée de mépris, de choses sans importance, de détail, le fait de n'être pas difficile... *Dîn* est un terme très riche en arabe, dont le sens va bien au-delà de la seule traduction de « religion ». Il est construit sur la racine *dyn*. L'un des nombreux sens du verbe *dâna*, construit sur la même racine, est d'être débiteur, de s'endetter. *Dîn*, c'est la dette envers le Créateur et c'est aussi l'obéissance qu'il faut lui témoigner. C'est encore la rétribution, le jugement comme dans l'expression « Jour du jugement dernier » (*yawm al-dîn*). Enfin, retenons pour finir que *dîn*, c'est aussi le

signe, l'état, la condition et la voie, et l'on aura une idée de la richesse sémantique du terme définissant la religion en arabe.

Certes, le couple *al-dunyâ wa al-dîn* est à la base de la réflexion philosophique dans l'Islam et se retrouve inscrit dans la structure sociale de bien d'autres sociétés du sud de la Méditerranée qui opposent le shaykh *al-dunyâ* et le shaykh *al-dîn*. Il ne saurait donc être compris comme particulier aux Druzes. Mais la manière dont se construit l'ordre religieux dans la société druze donne à cette distinction une coloration particulière. Car un Druze ne vit pas simultanément dans l'un et l'autre des ordres. Le secret qui caractérise la religion et dont on a déjà rencontré une dimension avec la pratique de la *taqiyya* ne dresse pas uniquement une barrière entre la communauté et l'extérieur. Le secret structure encore la société druze qui établit une distinction nette entre non-initiés et initiés aux mystères de la religion. C'est à cette séparation visible que les Druzes font référence lorsqu'ils parlent d'un ordre de la *dunyâ* radicalement différent de l'ordre du *dîn*. Il y a un comportement visible et marqué selon que l'on n'a pas entamé son initiation ou que l'on est, au contraire, au contact quotidien avec les Ecritures secrètes. Et ce sont ces comportements et les valeurs qui les guident que la présente étude se propose de décrire, car c'est à partir de cette peinture que l'on pourra comprendre comment les Druzes construisent et perpétuent leur identité propre.

Le chapitre 4 est entièrement consacré au portrait du *zâcîm*, l'homme politique, dans son rôle de dirigeant local ou régional. Il est l'homme de la *dunyâ* par excellence, parce qu'il a réussi dans la mise en oeuvre des valeurs qui la caractérisent. La description de l'ordre religieux est l'objet des chapitres suivants. On y verra ce qu'implique l'initiation religieuse pour tout Druze qui décide de s'y engager ; c'est-à-dire, avant tout, une rupture marquée avec l'ordre mondain qui le conduit à faire un parcours hors de sa société, de son village, de sa famille pour accéder à la Vérité de la religion (chapitre 5). Mais si le religieux doit marquer une rupture, il ne sort pas définitivement de l'ordre social. Il s'inscrit dans une structure institutionnalisée au niveau local (chapitre 6) qui lui permet de jouer un rôle essentiel comme gardien de la religion et de l'identité druze.

Le rôle que l'homme de religion joue dans sa société n'en fait pas un acteur à part entière sur la scène politique. La religion n'est pas utilisée comme instrument d'affirmation communautaire sur la scène nationale, comme critère de définition politique qui mènerait au « communalisme ». Les Druzes n'agissent pas dans le champ politique comme une entité globale que la religion viendrait définir. Cette société se structure bien plutôt dans la division politique et il n'existe aucune institution qui puisse prétendre englober toute la communauté druze; une institution qui aurait aussi pu être de nature religieuse - comme l'Eglise - et fondée à gérer les rapports entre la communauté et l'extérieur comme à régler les divisions entre ses membres. C'est la structure étatique extérieure qui définit la communauté locale des Druzes d'Israël et non la structure religieuse (chapitre 7). Pourtant, il existe bien une structure dépassant le cadre local des congrégations religieuses de villages et qui permet aux hommes de religion de jouer un rôle différent de celui des hommes politiques au niveau local. Mais cette structure tient par le rôle particulier que joue l'homme qui en est à la tête, le chef spirituel, le shaykh de la communauté. Le chef spirituel n'est pas à la tête d'une institution ou d'une administration religieuse ; cette position nécessite l'accomplissement d'un parcours individuel exceptionnel. Mais si le chef spirituel parvient à s'imposer, par la vertu de ce parcours exceptionnel, à la tête d'une communauté druze localisée, aucune institution ne permet de dépasser ce niveau local et de fondre les différentes communautés (chapitre 8).

Les étapes successives de cette construction permettent de penser la relation entre une communauté druze et l'Etat extérieur sur un mode qui n'est pas exclusif. La société druze ne « disparaît » pas dans sa relation à l'Etat, mais au contraire le « met à distance » pour jouer une partition interne construite sur la relation / distinction entre ces hommes du monde et ces hommes de la religion. La particularité de la relation entre l'Etat d'Israël - un Etat « moderne » mais qui s'est donné une définition religieuse - et la communauté druze tient peut-être au fait que l'Etat hébreu permet aux Druzes de mettre en oeuvre leur jeu social interne.

Enfin, le travail s'achève sur la description des rituels funéraires druzes qui autorisent la mise en valeur de toutes les dimensions abordées dans la description de la

structure sociale. Un moment crucial pour la société druze qui marque son renouvellement physique et spirituel tout à la fois, puisque la mort d'un individu ne signifie rien d'autre que la transmigration de son âme dans le corps d'un autre Druze. Dans ces rituels, on saisira mieux la manière dont les Druzes pensent leur unité idéale et religieuse dans la division institutionnelle et politique.

*La da^cwa druze:
naissance d'une communauté religieuse*

L'histoire de la religion druze est avant tout l'histoire d'une rupture avec cet ensemble religieux et social qu'est la communauté islamique (*al-'umma al-'islamiyya*). La doctrine, que les Druzes désignent sous le nom de « religion unitaire » (*al-dîn al-tawhîd*) a été formulée au début du XI^e siècle à la cour du calife fâtimide al-Hâkim bi-'Amr Allâh. Elle est largement inspirée de la synthèse entre la théologie islamique shî'ite et la philosophie néoplatonicienne réalisée dans la pensée ismâ'îlienne, dont les cercles animaient alors la vie religieuse au Caire. Principal architecte du dogme druze, le persan Hamza ibn ^cAlî a développé les aspects les plus extrêmes de cette pensée au point que soit proclamée la divinité du calife al-Hâkim. Ce dogme a été immédiatement condamné comme hérésie polythéiste (*shirk*) par les musulmans, et ses sectateurs poursuivis et exterminés. Mais les partisans de Hamza ont réussi à s'implanter définitivement au sein des populations montagnardes syro-libanaises où ils ont posé les cadres de la communauté druze.

D'un point de vue anthropologique, il s'agit de comprendre comment une divergence doctrinale s'est incarnée dans le corps social en délimitant et en définissant, de manière exclusive, une communauté particulière.

1. Les origines ismâ^ciliennes de la religion druze

1. 1. Le mouvement ismâ^cilien et l'Etat fâtimide

Le mouvement ismâ^cilien était né trois siècles auparavant dans la ville de Kûfa au sud de l'Irak à la suite d'une scission au sein du shî^cisme¹. Les Ismâ^ciliens refusèrent de reconnaître Mûsâ al-Kâzim, fils cadet du sixième imâm Ja^cfar al Sâdiq, que celui-ci avait désigné à sa succession dans l'imâmât après la mort prématurée de son fils aîné Ismâ^cîl en 760². La majorité des Shî^cites regroupés autour de l'imâm Mûsâ al-Kâzim (m. 799) allaient former la branche du shî^cisme imâmite ou shî^cisme septimaniens, après s'être regroupés autour de l'imâm Muhammad, fils d'Ismâ^cîl, ils ont instauré le cycle des imâms cachés. La rupture entre les deux branches du shî^cisme doit surtout être comprise, selon Henri Corbin, comme une divergence de conception sur la portée de la pensée shî^cite. Les partisans d'Ismâ^cîl défendaient des thèses shî^cites extrêmes, thèses qui demeure-

¹ Sur l'histoire et la doctrine du mouvement ismâ^ciliens, voir B. LEWIS, *The Origins of Ismailism*, Cambridge, 1940 ; W. IVANOW, *Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids*, Londres, 1942 ; *Brief Survey of the Evolution of Ismailism*, Leiden, 1952 ; H. CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, t. 1, Paris, 1964 ; H. FEKI, *Les Idées religieuses et philosophiques de l'ismaélisme fâtimide (organisation et doctrine)*, Tunis, 1978.

² L'importance de la figure de l'imâm est caractéristique de l'Islam shî^cite. Si le Prophète est chargé par Dieu de révéler la Loi religieuse, il incombe à l'imâm de dévoiler le sens caché derrière le message apparent. ^cAlî Abû Tâlib, cousin du prophète Muhammad et époux de sa fille Fâtima, fut le premier imâm. L'imâmât passera après lui selon le double critère de la filiation charnelle et de la désignation par l'imâm précédent.

ront toujours dans l'histoire de l'ismâ^cîlisme un potentiel doctrinal susceptible d'être développé dans un sens extrémiste³.

D'abord organisé sur le mode de la société secrète en Irak et au Khuzistan (sud-ouest de l'Iran)⁴, c'est au début du IX^e siècle que l'ismâ^cîlisme s'organisa en mouvement à vocation politique autour de la famille de ^cAbd Allâh ibn Maymûn al-Qaddâh à Aden⁵. Cette famille entretenait des liens avec les Ismâ^cîliens de Salamiya, ville du nord de la Syrie⁶, où ^cUbayd Allâh, attestant d'une parenté avec le Prophète par sa fille Fâtima, s'était fait reconnaître comme le *mahdî* en 899/286⁷. Les partisans de ^cUbayd Allâh seront envoyés dans toutes les contrées du monde islamique pour annoncer la venue du *mahdî*⁸. C'est au Maghreb que s'installeront les propagateurs (*dâ^ci* pl. *du^cât*) les plus actifs, parmi lesquels Abû ^cAbd Allâh al-Shî^cî de Sanaa, qui trouva un appui auprès de la tribu berbère des Kutâma. Ayant assuré son emprise sur cette tribu, il entreprit d'étendre son influence sur l'ensemble de l'Ifrîqiyya et enjoint le *mahdî* fâtimide à venir l'y rejoindre⁹. Abû ^cAbd Allâh prendra Kairouan en 909/297 où ^cUbayd Allâh fera une entrée triomphale. La dynastie fâtimide est instaurée. Portés par la vocation messianique du mouvement ismâ^cîlien, aussi bien que contraints par une situation

³ H. CORBIN, *op. cit.*, p. 110. Il faut souligner que l'ismâ^cîlisme fut à l'origine une doctrine de révolte sociale. Dans cette même région de Kûfa, la propagande ismâ^cîlienne menée par Hamdân Qarmat donnera naissance au célèbre mouvement qarmate et à la république des Qarâmita.

⁴ A. HOURANI, *Histoire des peuples arabes*, Paris, 1991, p. 66.

⁵ Un petit Etat ismâ^cîlien sera d'ailleurs fondé en 899 le long du golfe persique. Il constituera une menace pour le califat ^cabbâsside jusqu'à sa chute en 1075.

⁶ A. SYLVESTRE DE SACY, *Exposé de la religion druze*, t. 1, Paris, 1838, p. CCLVISq. C'est à Salamiya que se trouvait alors la direction centrale unique de l'ensemble du mouvement ismâ^cîlien après avoir été basé à al-Ahwâz et à Basra (*El*, « ismâ^cîliyya »).

⁷ Le *mahdî*, qui appartient nécessairement à la descendance du Prophète, est, dans l'Islam, celui qui doit marquer le sceau du cycle de la sainteté (la *wilâya*) comme Muhammad est le sceau du cycle de la prophétie. Pour faire référence au *mahdî*, la terminologie ismâ^cîlienne utilise également l'appellation de *qâ'im*, où le *qâ'im* est l'imâm Muhammad ibn Ismâ^cîl occulté qui doit réapparaître à la fin des temps.

⁸ S. M. STERN, « The Early Ismaili Missionaries in North-West Persia and in Khurasan and Transoxania », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, n°23, 1960, p. 56.

⁹ La décision qui amena ^cUbayd Allâh à quitter Salamiya pour répondre à l'appel d'Abû ^cAbd Allâh fut essentiellement motivée par les oppositions violentes que le futur calife avait rencontrées à la suite de son auto-proclamation comme *mahdî*. Cette opposition aboutit au schisme entre les partisans de ^cUbayd Allâh et ceux de Hamdân Qarmat (*El*, « ismâ^cîliyya »).

politique instable - du fait de la révolte khârijite menée par Abû Yazîd entre 961 et 968 -, les souverains fâtimide chercheront à étendre leur influence territoriale et lanceront à plusieurs reprises des expéditions sur l'Égypte. La conquête de ce pays sera réalisée en 969/358 par le quatrième calife de la dynastie, Mu^cizz li-Dîn Allâh, qui fonde Le Caire, nouvelle capitale de l'Empire fâtimide. Le nouveau califat étendit ensuite sa domination sur l'Arabie occidentale et la Syrie, mais perdit le contrôle de son berceau 'ifriqiyen.

Devenue religion d'Etat dans une société égyptienne sunnite, l'ismâ^clisme devait adapter sa doctrine aux nécessités du pouvoir. Fondé sur une appartenance sectaire, le califat fâtimide a dérivé son autorité politique de l'institution religieuse de l'imâmât, au prix d'un développement théorique important autour de la notion d'*imâm-khalîfa*. Dans la pensée ismâ^clienne originelle, la lignée des imâms qui a suivi celle des Prophètes s'était éteinte avec Muhammad ibn Ismâ^cl et avait laissé place à l'attente messianique du *qâ'im*¹⁰. Les califes fâtimides introduiront un changement essentiel : ils ne se présenteront pas seulement comme les descendants de la lignée des sept imâms reconnus par les Ismâ^cliens, mais également, occultant en ceci le sceau posé par Muhammad ibn Ismâ^cl, comme les continuateurs *en tant qu'imâms* de cette lignée. De la tradition ismâ^clienne, ils conservèrent le principe d'une transmission de la charge califale de père en fils par désignation secrète (*nass*), après initiation. Tout en incarnant les attributs et le sens religieux dévolus à la fonction d'imâm, ils purent ainsi faire refluer la tendance messianique susceptible de créer des troubles sociaux¹¹.

Aussi l'organisation religieuse, la *da^cwa* ismâ^clienne, constitue-t-elle le pilier de l'Etat fâtimide devenu « foyer de rayonnement missionnaire »¹². Cette organisa-

¹⁰ Les Ismâ^cliens *waqfiyya* ont rejeté l'idée d'une continuité de la lignée des imâms après Muhammad ibn Ismâ^cl.

¹¹ D. BRYER, « The Origins of the Druze Religion », *Der Islam*, n°52, 1975, p. 45-83 et n°53, 1976, p. 239-262.

¹² A. HOURANI, *Histoire...*, p.67.

tion hiérarchique est formée d'un ensemble de missionnaires (*dâ^cî-s*) avec à leur tête un chef, le *dâ^cî al-du^cât*, qui doit être une autorité dans la science des imâms¹³. Ce plus haut responsable de la mission ismâ^cîlienne occupe souvent, de manière conjointe, la charge de juge (*qâdî* pl. *qudât*) en chef¹⁴. Il est le responsable de la prédication (*da^cwa*) et doit défendre, par le recours aux thèses de l'ismâ^cîlisme, la légitimité des califes fâtimides en tant que gouvernants et imâms.

Les missionnaires sont formés au Caire, centre de la *da^cwa*, au sein de cercles religieux (*majâlis al-hikma*) animés par des fonctionnaires de l'Etat fâtimide. Le *dâr al-^cilm* ou *dâr al-hikma*, chargé de fédérer l'ensemble des cercles de la propagande ismâ^cîlienne et de dispenser le meilleur de la science sera créé par le calife al-Hâkim¹⁵. C'est dans ce contexte que la religion druze recevra sa première formulation.

1. 2. Le califat d'al-Hâkim bi-'Amr Allâh

La tradition historiographique, s'appuyant sur les témoignages des historiens arabes largement hostiles au pouvoir fâtimide¹⁶, a longtemps dépeint le calife al-Hâkim sous les traits d'un dictateur déséquilibré et sanguinaire, fou au point de

¹³ Au-dessous du grade de *dâ^cî al-du^cât* se trouve celui des *hujjât* (preuves), chaque *hujja* étant responsable de l'une des douze régions qui constituent le découpage géographique de la *da^cwa*. Et au-dessous, en ordre décroissant, viennent les rangs de *dâ^cî*, de *ma'dhûn*, et de *mûkâsir*.

¹⁴ En matière juridique, le *fiqh* ismâ^cîlien appliqué au sein de l'Etat fâtimide a été principalement élaboré, sous les règnes d'Imâ^cîl al-Mu^cizz, par le qâdî al-Nu^cmân (m. 974/363) dans son *Da^câ'im al-Islâm*. Pour une étude détaillée de cette figure centrale de l'histoire fâtimide, voir Y. MARQUET, « La pensée philosophique et religieuse du qâdî al-Nu^cmân à travers la *Risâla mudhiba* », *Bulletin d'Etudes Orientales*, t. xxxix-xl, 1987-1988, p. 141-181.

¹⁵ N. M. ABU IZZEDDIN, *op. cit.*, p. 64-65 et p. 83. Sur l'organisation politique et administrative de l'Etat fâtimide, voir P. J. VATIKIOTIS, *The Fatimid Theory of State*, Lahore, 1957.

¹⁶ Pour un exposé des sources arabes, anciennes et récentes, sur l'histoire de la naissance de la religion druze, voir K. M. FIRRO, *op. cit.*, p. 13 sq.

s'être fait proclamer incarnation de la divinité¹⁷. Depuis un demi-siècle, la relecture de la période, à partir d'une masse documentaire plus large et de la diffusion d'une quantité importante d'ouvrages de la littérature fâtimide restés secrets jusque-là¹⁸, a permis de renouveler notre connaissance du califat d'al-Hâkim, éclairant d'une manière différente la naissance de la religion druze.

Al-Hâkim est le sixième calife de la dynastie. Son règne, commencé à la mort de son père al-Azîz en 996/387, s'achève par sa disparition en 1021/411. C'est une période durant laquelle les pressions s'accroissent sur le pouvoir fâtimide : attaques répétées de l'Empire byzantin et de l'Empire ^cabbâsside sur la Syrie, rébellion d'Abû Rakwa au Maghreb, tentative de Ibn ^cAmmâr, chef de la tribu des Kutâma, pour usurper le pouvoir, tout ceci dans un contexte de dégradation économique. A ces difficultés politiques, il faut ajouter l'échec d'un pouvoir fondé sur une forme de « droit divin », à réaliser le califat universel¹⁹.

Aussi le règne d'al-Hâkim est-il marqué par la montée d'un extrémisme religieux tendant à augmenter la dignité de l'imâm par rapport à la doctrine ismâ^cîlienne orthodoxe, et à lui attribuer des marques de la divinité. C'est au sein de ces groupes extrémistes (*ghulât*) qu'évoluent deux Persans, Hamza ibn ^cAlî al-Zawzânî et le *dâ^cî* Nashtakîn al-Darâzî²⁰. Les deux hommes semblent avoir élaboré conjointement les fondements de la doctrine druze avant de s'opposer pour la direction du mouvement qu'il reviendra finalement à Hamza d'organiser. La doctrine druze sera dévoilée en 1017/408 : al-Darâzî (après un autre extrémiste célèbre, Hasan al-Farghânî al-Akram) proclame au Caire la divinité d'al-Hâkim. Cette révélation (*fath*) marque le début de l'ère druze. La déclaration publique de

¹⁷ A. Sylvestre de Sacy, dans la longue introduction consacrée à la vie du calife al-Hâkim de son ouvrage sur la religion druze, est l'initiateur de cette tradition historiographique en Occident.

¹⁸ Sur cette littérature, voir W. IVANOW, *Ismâ^cîlî Literature, a Bibliographical Survey*, Téhéran, 1963.

¹⁹ P. J. VATIKIOTIS, « Al-Hâkim Bi-Amrillah : The God-King Idea Realized », *Islamic Culture*, n°1, 1955, p. 1-8.

²⁰ Selon certains historiens, al-Darâzî serait d'origine turque. Soulignons que c'est al-Darâzî, premier missionnaire de la religion unitaire satanisé ensuite par Hamza, qui donnera son nom aux Druzes.

la divinité d'al-Hâkim suscita aussitôt des émeutes qui contraignirent al-Darâzî, Hamza et leurs partisans à se cacher pour fuir la répression lancée à l'encontre des mouvements extrémistes. Al-Darâzî sera assassiné plus tard sur la recommandation de Hamza qu'il avait tenté de supplanter à la tête du mouvement²¹. Hamza, lui, se réinstalla dans une mosquée hors de la ville où il reprit progressivement ses activités et entreprit d'organiser la *da^cwa* druze en envoyant des missionnaires dans le Wâdî al-Taym et le sud-Liban où al-Darâzî avait posé les bases de la propagande druze²². Il se cachera avec ses principaux disciples après la disparition d'al-Hâkim le 27 février 1021/411.

De nombreux éléments ont autorisé les historiens à établir que le calife avait probablement été assassiné sur les ordres de sa sœur Sitt al-Mulk au cours d'une promenade nocturne. Cependant, comme on ne retrouva pas son corps et que sa mort coïncida avec une éclipse solaire²³, les supputations les plus diverses se répandirent autour de sa disparition mystérieuse, interprétée par le mouvement druze comme une occultation (*ghayba*) pour mettre les Croyants à l'épreuve²⁴. Un mouvement à caractère messianique s'est développé autour de la disparition du calife : bien des années après sa mort, on rencontrait en Egypte des hommes qui prétendaient être al-Hâkim²⁵.

²¹ La tradition druze, qui en a fait l'incarnation de Satan, prétend qu'il est enterré à Nabî Shayt près de Kfayr dans le Wâdî al-Taym. Une tradition que dément radicalement l'historien druze N. M. ABU IZZEDDIN, *op. cit.*, p. 103.

²² L'effort de propagande dans les régions levantines s'explique dans un contexte géopolitique marqué par l'affrontement entre le califat fâtimide et le califat ^cabbâsside de Baghdâd. Ces régions de montagne étaient fréquemment le théâtre de révoltes contre le pouvoir ^cabbâsside qui les contrôlait, des révoltes exploitées par la propagande fâtimide. Elle agissait notamment dans le Wâdî al-Taym peuplé de shî^cites extrémistes ou encore le nord de la Syrie où régna jusqu'en 1004 la dynastie locale des Hamdanides, une branche des familles de chefs militaires bouyides qui avaient adopté un shî^cisme modéré. Philip Hitti prétend que la *da^cwa* druze est loin d'avoir eu les seuls confins syriens comme aire de propagande, mais qu'elle s'est également développée en Afrique, en Egypte, en Arabie, en Iraq et en Perse (P. K. HITTI, *op. cit.*).

²³ S. ASSAAD, *The Reign of Al-Hakim Bi Amr Allah. A Political Study*, Beyrouth, 1974, p. 190.

²⁴ Dans leurs travaux académiques les plus récents, des historiens druzes défendent la thèse de l'occultation d'al-Hâkim. N. M. ABU IZZEDDIN, *op. cit.*, p. 85 ; S. N. MAKAREM, *The Druze Faith*, New York, 1974, p. 25.

²⁵ A. SYLVESTRE DE SACY, *op. cit.*, p. CCCXVII.

Le calife, sans en être l'instigateur direct, a très certainement apporté un soutien aux allégations sur sa divinité²⁶, comme en témoigne ses décisions qui ont souvent été à l'encontre de l'observance musulmane (arrêt du jeûne avant la date légale, suspension de l'envoi de caravanes de pèlerins à la Mecque)²⁷. Comme le montre P. J. Vatikiotis, on se trouve dans un système où la légitimation du pouvoir implique, pour le calife, de maintenir le droit divin du *mahdî* et de ses descendants à travers la propagation constante de la foi fâtimide. Une propagation tendue vers le califat universel qu'il faut ré-instaurer. Dans un contexte politique devenu difficile, où les controverses doctrinales entre les *da^cî*-s ismâ^cîliens sont de plus en plus violentes, il devenait nécessaire de réformer la *da^cwa*. Le système de Hamza allait en ce sens : en transformant les principes abstraits de la doctrine ismâ^cîlienne en incarnations, il travaillait à l'élaboration d'une religion plus accessible. Al-Hâkim, en favorisant le développement de ces idées, aurait en réalité joué la carte de la surenchère religieuse pour préserver les bases sectaires d'un Etat fâtimide menacé²⁸. Son successeur, loin de poursuivre dans cette voie, reviendra à l'orthodoxie la plus stricte et lancera de grandes campagnes de répression contre les Druzes. En 1032, les apôtres du mouvement druze suspendent la propagation dans les régions d'Alep et d'Antioche où ils sont victimes de persécutions. C'est à cette époque que les Druzes implantés en milieu citadin cherchent refuge dans les montagnes²⁹.

²⁶ L'historien Sadik Assaad propose toutefois une analyse différente en tentant de montrer qu'al-Hâkim était hostile aux mouvements extrémistes. Il aurait au contraire cherché à défendre l'orthodoxie ismâ^cîlienne en nommant des personnalités modérées dans les postes religieux principaux et en cautionnant les positions du *dâ^cî* Hamîd al-Dîn al-Kirmânî (qui a systématisé la doctrine fâtimide dans son *Râhat al-^caql*) dans la polémique que celui-ci ouvrit avec les sectateurs druzes. Selon lui, en proclamant la divinité d'al-Hâkim, Hamza cherchait à rompre l'exigence doctrinale de la succession familiale du califat pour se présenter comme héritier potentiel (S. A. ASSAAD, *op. cit.*, p. 156 sq).

²⁷ A. SYLVESTRE DE SACY, *op. cit.*, t. 1, p. 152-154.

²⁸ P. J. VATIKIOTIS, *op. cit.* ; D. BRYER, *op. cit.* ; K. M. FIRRO, *A History...*, p. 8.

²⁹ K. M. FIRRO, « Political Behavior of the Druze as a Minority in the Middle East – a Historical Perspective », *Orient*, XXVII, n°3, p. 463-479.

Devant cette répression, Bahâ' al-Dîn, quatrième ministre de la hiérarchie druze qui avait poursuivi la *da^cwa* après la disparition de Hamza, décida de mettre fin à toute activité prosélyte en 1043/434 et « ferma les portes de la religion »³⁰.

2. Le système religieux druze

Souvent présentée comme une philosophie néo-platonicienne – il est vrai que les Druzes considèrent Platon et Aristote comme leurs prophètes – la religion druze se caractérise comme une religion secrète dont les dogmes ne doivent être révélés ni aux non-initiés druzes, ni *a fortiori* aux non-Druzes. S'il est impossible de s'entretenir *directement* avec un Druze, qu'il soit ou non religieux, de ses croyances, de nombreuses sources sont à notre disposition pour faire état de leur doctrine. Appelée par les Druzes « chemin de la sagesse et de l'unicité » (*maslak al-hikma wa al-tawhîd*), cette doctrine est consignée dans un ensemble de 111 épîtres, les *Lettres de la Sagesse (Rasâ'il al-Hikma)*, qui sont en fait la correspondance échangée entre les principaux dignitaires du mouvement et leurs missionnaires en Syrie à l'époque de la *da^cwa*. Elles ont été recensées par l'Amîr °Isâ al-Tanûkhî – il leur a donné leur nom définitif de *Rasâ'il al-Hikma*³¹ - et rassemblées en six volumes. C'est à la suite des guerres menées par Ibrâhîm Pasha contre les Druzes entre 1832 et 1840³² que la quasi-totalité de ces textes³³ est

³⁰ Ce ministre à qui l'on doit une grande partie des écrits religieux druzes est enterré, selon la tradition, dans le village de Bayt Jann en Galilée.

³¹ S. A. ASSAAD, *op. cit.*, p. 161.

³² Certains informateurs druzes avec lesquels j'évoquais la présence des écrits religieux dans les bibliothèques occidentales n'en attribuaient pas la saisie à Ibrâhîm Pasha, mais prétendaient que les *khalwa*-s avaient été violées par les Chrétiens lors de la guerre au Liban dans les années 1980.

³³ Pour un recensement de la totalité des manuscrits druzes disponibles dans les bibliothèques européennes, voir J. AZZI, *Entre la religion et le prophète. Essai sur la religion des Druzes*, Paris, 1992, p. 26-27.

parvenue entre les mains des orientalistes qui ont dressé un premier état du contenu de la religion unitaire³⁴. A ces études sont venus s'ajouter des travaux publiés par des druzes libanais dont la volonté affirmée était de corriger les erreurs répandues dans ces écrits européens³⁵. Si le système religieux druze hérite de la pensée ismâ^cîlienne, certains développements extrémistes ont modifié la doctrine originelle au point qu'elle soit maintenant considérée comme formant un tout séparé. Ce système a évolué vers des conceptions mythologiques et cosmographiques qui imprègnent très largement la société druze actuelle.

2. 1. Le *tawhîd* réinterprété : de l'imâmisme à la manifestation de la divinité

L'affirmation du *tawhîd*, c'est-à-dire de la stricte unicité de Dieu, est le dogme essentiel de la religion druze : une religion qui est la véritable religion du *tawhîd* tandis que les Druzes sont les véritables *muwahhid* (pl. *muwahhidûn*).

Dans la doctrine druze, le *tawhîd* signifie plus que la croyance dans la stricte unicité de Dieu, croyance fondamentale dans l'Islam, qui est exprimée dans la profession de foi « il n'y a de Dieu que Dieu » (*la Ilâh illa Allâh*). Le *tawhîd*, c'est accéder à la connaissance intime que l'unité des êtres réside en Dieu³⁶. En somme, le *tawhîd* n'est pas pensé en terme de profession de foi ; c'est un chemi-

³⁴ A. SYLVESTRE DE SACY, *op. cit.* ; H. GUYS, *Théogonie des Druzes ou abrégé de leur système religieux*, Paris, 1863.

³⁵ A. NAJJAR, *The Druzes. Millenium Scrolls revealed*, American Druze Society, 1973 ; S. N. MAKAREM, *op. cit.* ; N. M. ABU IZZEDDIN, *op. cit.* La démarche n'était cependant pas aisée : Abdallah Najjar, premier Druze à avoir pris l'initiative d'une telle publication a alors été vigoureusement condamné par les dignitaires religieux libanais. Un décret fut publié interdisant le livre et ordonnant sa saisie.

³⁶ Une conception du *tawhîd* qui a été initialement exprimée dans l'Islam par le mystique Sarî al-Saqathî. Cette théorie est à l'origine de la *mahabba* dans le sûfisme (E. DERMENGHEIM, *Vies des saints musulmans*, Paris, 1981, p. 115). On trouvera également chez Reynold Nicholson une compréhension du *tawhîd* dans le sûfisme comme le moyen doctrinal de préserver la transcendance absolue de Dieu au fondement de l'Islam tout en recherchant la relation personnelle avec Lui. Dès lors le *tawhîd* n'est plus quelque chose qui peut être appréhendé par l'intellect, mais devient un mystère révélé par Dieu à ceux qu'Il guide dans leurs expériences religieuses (R. A. NICHOLSON, *The Idea or Personality in Sufism*, Lahore, 1964, p. 16-17).

nement à la recherche de la connaissance de la divinité qui doit mener, après des étapes successives, à la conscience véritable de la réalité divine³⁷. Ce cheminement, le *muwahhid* le réalise par la recherche des correspondances entre les écrits ésotériques et les principes cosmiques. Cette recherche lui permet de faire l'expérience d'un savoir acquis de manière individuelle et qui est incommunicable. Le savoir du *tawhîd* n'est rien d'autre, selon Makarem, qu'une forme de disposition mentale pour percevoir la réalité divine³⁸.

Car Dieu est au-delà de tout ce que l'homme peut connaître et ne peut être défini qu'à travers la reconnaissance de son Unité. Position qui conduit à la négation, par la technique du *tanzîh*, de Ses attributs : les 99 noms d'Allâh dans l'Islam. Ces attributs ne sont pas Dieu, ils en sont la manifestation pour l'homme³⁹. Dans la doctrine ismâcîlienne, l'idée de la manifestation divine est demeurée dans le domaine de l'abstraction. C'est l'imâm qui est le médiateur entre l'homme et Dieu, et si son humanité n'est pas mise en doute, il est sur terre le dépositaire, le réceptacle de l'Unité divine, l'Homme Parfait à travers qui passe la seule connaissance de Dieu à laquelle l'homme puisse prétendre. La théophanie que propose le dogme druze supprime l'intermédiaire de l'imâm : l'essence de Dieu (*lâhût*) peut apparaître sous forme humaine (*nâsût*). Mais il s'agit d'une manifestation et non d'une incarnation, où le corps, élément matériel, n'est qu'un voile⁴⁰. Cela signifie notamment que toute manifestation de Dieu doit être pensée en dehors des généalogies et des relations humaines⁴¹. Al-Hâkim n'a pas été engendré, ni n'a engendré : un postulat qui constitue une rupture avec l'imâmisme ismâcîlien, mais qui est une condition pour sauvegarder l'unité de

³⁷ S. N. MAKAREM, *op. cit.*, p. 101-102.

³⁸ *Ibid.*, p. 90-91.

³⁹ Dans l'Islam, par la voix d'un mystique comme al-Bistâmî, a été exprimée cette volonté d'atteindre la monade absolue, de dépasser le Dieu coranique qui s'exprime sous le voile de Ses noms et de Ses attributs.

⁴⁰ Cette tendance à pousser l'imâmisme au-delà de la surhumanité est en germe à l'origine de l'ismâcîlisme. En témoigne la déification du sixième imâm, Ja^cfar al-Sâdiq par le *dâcî* Abû Khat-tâb dont les partisans finiront par quitter la *da^cwa* après l'établissement des Fâtimides (S. A. ASSAAD, *op. cit.*, p. 172).

⁴¹ A. SYLVESTRE DE SACY, *op. cit.*, t. 2, p. 5.

Dieu. Chacune des soixante-douze manifestations d'al-Hâkim sur terre est désignée comme un *maqâm* (pl. *maqâmât*).

Comme le souligne l'historien druze Kais Firro, c'est sur ce point que la doctrine unitaire rompt de la manière la plus radicale avec l'ismâ^clisme, car elle abolit le système héréditaire de l'imâmât. Dans la doctrine messianique ismâ^clienne, le *mahdî* devait se manifester dans la personne de l'*imâm-khalîfa*. Cette croyance est remplacée, dans la doctrine druze, par l'attente du triomphe final de l'Unitarisme après qu'un cycle ultime de manifestations divines annonce le Jour du Jugement dernier⁴². Le rejet de ce trait essentiel de la pensée ismâ^clienne transforme radicalement ce que la *da^cwa* fâtimide contenait comme possibilités de revendications politiques.

D'un point de vue philosophique, l'originalité de ce monothéisme réside dans la conception « monadologique » qui l'exprime. A la base du *tawhîd*, il y a l'idée que Dieu n'est pas « être » mais « faire-être » et que de ce « faire-être » a émané un « être » initial, premier terme de la hiérarchie cosmique des manifestations de Dieu. Dans cette hiérarchie, chaque degré (*hadd* pl. *hudûd*) – qui est une entité dans l'Unité de Dieu – est défini dans son être par le degré qui le précède tandis que lui délimite le degré suivant : c'est ce processus, le *tawahhud* qui est constitutif de l'Unité⁴³.

Sur la base de cette philosophie du *tawhîd*, Hamza a élaboré une cosmogonie où, à l'instar de la divinité, chaque degré de la hiérarchie cosmique se manifeste sous forme humaine. Ce système fournit aux Druzes le cadre pour une lecture mythique particulière de la naissance de l'univers ; une naissance qui aurait eu lieu, selon leur décompte religieux en cycles, il y a 343 millions d'années⁴⁴.

⁴² K. M. FIRRO, *A History...*, p. 10.

⁴³ H. CORBIN, *op. cit.*, p. 118 sq.

⁴⁴ N. M. ABU IZZEDDIN, *op. cit.*, p. 112.

2. 2. La cosmogonie druze : tension entre l'unité et la division

Lorsque Dieu prononça le premier « sois ! » (*kun*), il conçut la première Intelligence, ^c*aql*, qui est aussi la manifestation de la volonté de Dieu. L'Intelligence se considéra et prit conscience de sa perfection. Par cet acte, elle commisit l'erreur initiale et engendra le principe de discorde ; c'est-à-dire qu'en se pensant elle-même, elle pensa l'absence à Dieu qui est non-existence, et principe du mal. Les principes du bien et du mal sont posés dans les mêmes termes pour l'homme : bien agir, c'est lutter contre l'expression de son individualité, car être absent à soi-même, c'est être présent à Dieu, c'est réaliser l'Unité primordiale (*tawahhud*)⁴⁵. On a là une pensée qui se construit sur la tension entre l'unité et la division ; tension originelle que le système prétend résoudre dans la hiérarchie.

De la dualité initiale furent engendrés quatre degrés : l'Âme (*nafs*) qui définit ainsi la frontière de l'être, le Verbe (*kalima*) qui est aussi le principe vital, le Précédent (*al-sâbiq*), source d'harmonie et d'ordre dans l'univers et le Suivant (*al-tâlî*) qui est l'expression de la perfection des êtres corporels. Ces cinq principes cosmiques sont présents au-delà du monde corporel de la création (^c*âlam al-khalq*). L'homme, en tant qu'association entre principe spirituel et principe corporel, est le maillon qui assure la continuité entre les deux ordres⁴⁶.

Simultanément à la manifestation de Dieu sous les traits du calife al-Hâkim, chacun des principes a reçu une forme terrestre : la hiérarchie des ministres de la da^cwa druze. A la tête de cette hiérarchie se trouve Hamza ibn ^cAlî, comme manifestation de l'intelligence, qui prend aussi le titre d'imâm et de Maître de son

⁴⁵ Ce thème de l'absence à soi conduisant à l'immersion dans l'Unicité divine est très prégnant dans l'ensemble de la mystique musulmane. Opérer en soi le *tawhîd*, c'est créer une dialectique du *fanâ'* (extinction en Dieu) et du *baqâ'* (permanence de l'être). Cette pensée, initialement formulée par le sûfî Bayâzîd de Bistâm, a atteint son point d'orgue avec al-Hallâj. Elle sera reprise et développée par Ibn ^cArabî dans la doctrine de l'unicité de l'Être (*wahdat al-wujûd*).

⁴⁶ S. N. MAKAREM, *op. cit.*, p. 43 sq.

temps (*qâ'im al-zamâm*)⁴⁷. Hamza, c'est le « point de repos », le « point du compas » (*bîkâr*) c'est-à-dire le centre inamovible de l'univers, le « pôle autour duquel tout se meut »⁴⁸. Les quatre ministres au-dessous de lui sont *harâm*, car ils sont comme des femmes pour lui ; chaque ministre étant par ailleurs une femme pour celui qui le précède⁴⁹. Connaître la hiérarchie des ministres de la da^cwa (l'ensemble de la hiérarchie druze en compte 164) est une obligation religieuse pour tous les Druzes⁵⁰.

La tradition a lié à cette hiérarchie une symbolique des couleurs qui est très présente dans la société druze contemporaine. A l'Intelligence est associé le vert, à l'Âme, le rouge, au Verbe, le jaune, le bleu et le blanc définissant respectivement le Précédent et le Suivant. C'est là un principe d'arcane permettant de reconnaître chacune des figures si elle venait à se manifester : la couleur des vêtements permettrait de les identifier et de connaître leur rang dans la hiérarchie. On retrouve cette symbolique dans les couleurs du drapeau druze créé en 1921 dans le Hawrân syrien (un triangle vert sur le bord gauche et quatre bandes rouge, jaune, bleue et blanche). Ou encore dans les tissus qui enveloppent les catafalques des saints dans leur tombeaux⁵¹, établissant une hiérarchie formelle entre eux⁵². D'une manière plus générale, toute l'imagerie druze (journaux, décors, insignes...) utilise l'association de ces cinq couleurs qui est devenue en quelque sorte la marque distinctive de ce qui relève de la communauté.

⁴⁷ Les quatre ministres de Hamza sont respectivement Ismâ'îl al-Tamînî, Muhammad Abû ^cAbd Allâh al-Qarashî, Abû al-Khayr Salâma al-Samûrî et ^cAlî ibn Ahmad al-Sâmûqî, plus connu dans les écrits druzes sous le nom de Bahâ' al-Dîn al-Muqtana.

⁴⁸ A. SYLVESTRE DE SACY, *op. cit.*, t. 2, p. 42-44.

⁴⁹ H. Z. HIRSHBERG, « The Druzes », p. 330-338 in : A. J. ARBERRY (éd.), *Religion in the Middle East*, Cambridge, 1969.

⁵⁰ A. SYLVESTRE DE SACY, *op. cit.*, t. 2, p. 4 et 305.

⁵¹ L'appellation de « culte des saints » pourrait sembler impropre en l'occurrence puisque les Druzes célèbrent en réalité le culte des diverses manifestations des principes cosmiques.

⁵² Le fait d'associer des couleurs à une hiérarchie de principes cosmiques n'est pas propre aux Druzes. C'est quelque chose que l'on retrouve dans le sûfisme : à la pensée intime (*sirriyya*), au cœur (*qalb*), à l'âme (*nafs*)... correspondent des couleurs que le sûfi perçoit lors de ses extases indiquent sa progression dans les états mystiques. (G. C. ANAWATI et L. GARDET, *Mystique musulmane. Aspect et tendances. Expériences et techniques*. Paris, 1961, p. 224-225).

La cosmogonie druze se déploie dans une conception cyclique du temps. Depuis la manifestation initiale se sont écoulés sept cycles qui oscillent entre des périodes de progrès de l'humanité vers la vérité (*haqq*) et son reflux dans l'ignorance (*jâhiliyya*). Notre époque s'inscrit dans le septième cycle, qui a connu six ères de prophétie⁵³ avant l'avènement d'al-Hâkim, ultime manifestation de la divinité, avec qui la vérité fut totalement révélée. L'ère d'al-Hâkim ferme la possibilité pour les hommes de choisir la voie du *tawhîd* : le déroulement du temps est désormais entièrement tendu vers le jour du jugement (*yawm al-qiyâma*, *yawm al-hashr* ou *yawm al-hisâb*) lorsque Dieu reviendra sous la forme d'al-Hâkim pour donner le pouvoir aux *muwahhid*-s et leur permettre de contempler Ses Secrets.

Les Druzes se figurent donc à l'origine historique de leur religion comme une fin, la fin des cycles de la propagation où le choix de la religion était ouvert à tous les hommes. Après al-Hâkim, une séparation définitive est établie entre les hommes, et les Druzes sont désormais le peuple élu, ou plus exactement le peuple de ceux qui se sont engagés dans la voie de la Vérité. Cette Vérité est figurée comme un noyau qu'entourent les vérités partielles contenues dans les autres religions. A l'extérieur, il y a les religions de l'Apparence (*zâhir*) : les hommes n'y connaissent Dieu que par l'accomplissement de rituels et le respect de la Loi. Plus proches de la vérité se trouvent les religions du sens caché (*bâtin*) qui prétendent trouver Dieu dans l'exégèse de Sa Parole (le shî^cisme et l'ismâ^cilisme). La religion unitaire est la Vérité⁵⁴, car elle est confession de l'Unité de Dieu par le cœur, qui est la seule expérience possible du *tawhîd*⁵⁵.

⁵³ Celles de Noé, Abraham, Moïse, Jésus, Muhammad et Ismâ^cîl Abû Muhammad.

⁵⁴ Deux termes permettent en arabe d'exprimer la notion de vérité : *haqîqa* et *sadâqa*. La *haqîqa*, c'est la vérité dans son sens d'authenticité. Les mystiques opposent la *haqîqa* comme Loi intérieure s'exprimant dans une manière de vivre et de se comporter à la *sharî'a*, la Loi extérieure fondée sur l'obéissance et l'encadrement par la vie rituelle. *Sadâqa* et son corollaire *sadîq*, construits sur une racine qui est à l'origine un emprunt sémantique au judaïsme, réfèrent plutôt à la notion de véridique, c'est-à-dire à la relation développée à un même point fixe conçu comme vérité. *Sadîq* est un terme récurrent dans les écrits religieux druzes, qui en donnent plusieurs explications sous forme cabalistique en l'opposant au *kidhb*, le mensonge (A. SYLVESTRE DE SACY, *op. cit.*, t. 2, p. 285 sq.). Enfin, l'extension lexicale de la racine *sdq* porte aussi le sens

Le dogme druze affirme que ceux qui ne connaissent Dieu que par les yeux sont les disciples du *tanzîl*, ceux qui ne connaissent Dieu que par les paroles (c'est-à-dire l'exégèse des Ecritures) sont les disciples du *ta'wîl*, tandis que ceux qui confessent l'Unité de Dieu dans leurs cœurs sont les véritables disciples du *tawhîd*, et ceux là sont les Druzes⁵⁶. On trouve ainsi écrit dans la neuvième épître des *Lettres de la Sagesse* : « L'*islâm* est la porte de l'*imân* (la foi), qui est le *bâtin*, et l'*imân* est la porte du *tawhîd* ». Ainsi les Druzes, loin de rejeter les autres religions, tendent à réaliser, d'un point de vue théologique, une synthèse où ils apparaissent comme le signe ultime du pacte conclu avec Dieu. Cette synthèse est exprimée à travers une conception cyclique (*dawr*) de la Révélation dans laquelle la manifestation d'al-Hâkim et l'expression du *tawhîd* marquent le dernier cycle⁵⁷. Le *zâhir* et le *bâtin* ne sont pas rejetés, ils sont seulement dévalorisés par rapport à la révélation parfaite contenue dans le *tawhîd*. Cette conception cyclique qui place la manifestation d'al-Hâkim à la fin de la septième ère prophétique est une négation de la naissance historique de la communauté au profit d'une genèse présentée en termes idéologiques et faisant partie intégrante du système global de la révélation divine. C'est la vision cyclique de la révélation qui permet de réaliser la synthèse.

Cette conception a conduit au rejet par Hamza des obligations rituelles de l'Islam (*da^câ'im taklifîyya*), qu'il a remplacées par cinq autres commandements : (1) l'obligation de vérité absolue entre Druzes (*sidq al-lisân*) comme principe de foi (*ra's al-'imân*) car le mensonge, personnifié par Satan (*Iblîs*), est un déni de la religion ; (2) l'obligation d'entraide entre tous les Druzes qui doivent se considérer comme des frères (*hifz al-'ikhwân*) ; (3) le renoncement à toutes les

de l'intégration, de l'appartenance à un groupe – la communauté musulmane dans l'Islam, mais partant, tout groupe qui se réaliserait autour du partage de la véridicité. (Sur cette notion de *Sadâqa*, voir C. DECOBERT, *Le Mendiant et le combattant. L'institution de l'Islam*, Paris, 1991, p. 202 sq.).

⁵⁵ Toutefois, dans certaines formulations extrêmes, toutes les religions qui ont précédé le *tawhîd* sont fausses et ont été envoyées par Dieu aux hommes pour les punir (D. BRYER, *op. cit.*).

⁵⁶ A. SYLVESTRE DE SACY, *op. cit.*, t. I, p. 11-12.

⁵⁷ N. M. ABU IZZEDDIN, *op. cit.*, p. 117.

croyances autres que le *tawhîd* (*al-tabarru' min ^cibâdat al-^cadam wa l-buhtân*) ; (4) la résignation et la satisfaction devant tout ce que Dieu fait (*al-qadâ' wa l-qadar*) ; (5) la soumission à Sa Volonté (*ridâ' wa taslîm*)⁵⁸.

Assurés d'être les dépositaires ultimes de la Vérité divine, les Druzes ne sont pas tournés vers l'origine de leur religion mais vers la fin des Temps qui doit mettre fin à leur persécution (*mihna*) par la révélation de la Vérité devant la face du monde. C'est autour de l'attente eschatologique et la notion de *mihna* qu'est mise en scène leur mythologie. Le sens de la *mihna* recouvre non seulement pour les Druzes l'idée de persécution, mais aussi celle d'expérience intérieure, car par la *mihna*, leur foi se trouve mise à l'épreuve. Dès l'enfance on enseigne à chaque Druze d'accepter la purification (*tasfiya*) par la souffrance⁵⁹. L'occultation d'al-Hâkim est sans cesse reconduite. C'est par le courage et la foi qu'ils mettront fin à la *mihna*, qui doit connaître son point paroxystique dans la période précédent le retour de Hamza, annonciatrice de la fin des Temps. Les Druzes vivent ainsi dans un état de perpétuelle tension : chaque signe de danger pour la communauté peut être le commencement de cette *mihna* finale⁶⁰. Chaque année cette tension est particulièrement réactivée durant les dix jours (*^cashûr*) qui précèdent la fête du sacrifice (*^cîd al-'adhhâ*), et qui sont pour les Druzes une période de jeûne et de pénitence. La tradition veut en effet qu'al-Hâkim revienne le jour de la fête du sacrifice. Devant lui marchera l'armée des Justes⁶¹, dirigée par Hamza qui chevauchera un cheval harnaché de vert⁶². Cette armée se lèvera de Chine⁶³ où

⁵⁸ K. M. FIRRO, *A History...*, p. 13 et N. DANA, *op. cit.*, p. 13.

⁵⁹ N. M. ABU IZZEDIN, *op. cit.*, p. 126. Cette notion de purification par la souffrance, étrangère à l'Islam sunnite, a largement été développée dans la tradition shî'ite.

⁶⁰ K. M. FIRRO, « Political Behavior... »

⁶¹ Lawrence Oliphant rapporte qu'une tradition populaire veut que cette armée se compose d'environ 2 500 000 Chinois répartis dans cinq divisions (L. OLIPHANT, *The Land of Gilead*, Londres, 1880, p. 396).

⁶² Le chevalier REGNAULT, « Recherches sur les Druzes et sur leur religion », *Bulletin de la société de Géographie*, VII, n°45-46, 1827, p. 5-30.

⁶³ Cette référence à la Chine comme lieu d'où proviendront ceux qui doivent marquer la fin des Temps n'est pas propre aux Druzes. Ibn ^cArabî notamment annonce que le dernier-né du genre humain, celui qu'il appelle le « Sceau des enfants », et après qui la stérilité se répandra parmi les hommes, naîtra en Chine. La Chine est perçue symboliquement comme le lieu ultime de la

Hamza s'est réfugié depuis son occultation et où le rejoignent les Parfaits d'entre les Druzes⁶⁴.

On remarquera ainsi que si Hamza a rejeté, dans ses écrits doctrinaux, les obligations rituelles de l'Islam parmi lesquelles les cinq prières quotidiennes et le pèlerinage, les Druzes n'en ont pas moins conservé certaines fêtes du calendrier religieux musulman⁶⁵. En fait, le calendrier des fêtes religieuses suivies par les Druzes ne peut être déterminé avec précision ; il varie selon les époques et les régions, voire d'un village à l'autre. . Par exemple, ^c*id al-fitr*, la fête musulmane de rupture du jeûne de Ramadan n'est pas célébrée à ^cIsfiyâ, mais elle l'est dans certains villages druzes de Galilée. Seule la fête du sacrifice, parce qu'elle a été réinvestie par un sens religieux proprement druze⁶⁶, est unanimement fêtée dans l'ensemble de la communauté. Pour les Druzes, ce sont les dix jours précédents la fête, appelés *al-'ayyâm al-fadîla*, qui lui donnent son sens particulier. Cette période, la plus importante pour la communauté sur le plan religieux, s'ouvre par la nuit de ^c*ashr* (*layâlî al-^cashr*). La « tension » doit s'accroître de nuit en nuit à mesure que se rapproche la fête, une tension qui donne toute son importance religieuse aux huitièmes et neuvième nuits respectivement désignées comme la petite station et la grande station (*al-waqfa al-saghîra* et *al-waqfa al-kabîra*). Le jour de la fête du sacrifice qui est littéralement « le grand jour » (*al-yawm al-^cazîm*) s'étend en fait sur quatre jours.

Il est significatif que pour évoquer cette fête, les Druzes parlent plus volontiers de ^c*ashûr* que de la fête du sacrifice proprement dite, soulignant ainsi l'importance des dix jours de jeûne précédant la fête et que les Musulmans ne connaissent pas. On a vu le sens eschatologique que les Druzes donnent à ce

connaissance spirituelle (M. CHODKIEWICZ, *Le Sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabî*, Paris, 1986, p. 157).

⁶⁴ Les écrits religieux druzes sont eux-mêmes imprégnés de ce thème du Jugement dernier : toutes les lettres de Bahâ' al-Dîn al-Muqtana contiennent un tableau de la fin des Temps (A. SYLVESTRE DE SACY, *op. cit.*, t. 2, p. 620).

⁶⁵ Mais à la différence des ^cAlawites, ils ne célèbrent aucune fête chrétienne.

⁶⁶ Il semble que l'on doive à l'Amîr al-Sayyid d'avoir fixé, dans ses écrits sur le jugement dernier, les conceptions druzes autour de ^c*ashûr* et de la fête du sacrifice.

jeûne⁶⁷. Mais il y a plus que cela car ^cashûr doit être une période de *karam* pour tous les Druzes c'est-à-dire qu'elle doit aussi être, au sein de la communauté, la période de l'année durant laquelle les inimitiés cessent et laissent place à la volonté de concorde, durant laquelle chaque Druze doit se rapprocher de la religion et se purifier des actes répréhensibles commis pendant le reste de l'année. L'office à la *khalwa* a alors lieu tous les soirs pendant ces dix jours⁶⁸ : les textes lus rappellent les origines – mythologiques et non pas historiques – de la religion druzes, les termes du contrat passé par chacun avec le Seigneur al-Hâkim et la nécessité de se comporter selon les prescriptions de la religion. La fête du sacrifice en elle-même est dès lors vécue à la fois comme fête de rupture de jeûne et surtout comme le point paroxystique dans la vie religieuse de la communauté.

2. 3. *Le perfectionnement par le cycle des réincarnations*

La partie spirituelle qui est en l'homme le rattache au monde des entités de l'Absolu divin. L'homme doit tendre vers la réalisation de son unité avec Dieu par le *tawhîd*⁶⁹ - la perfection des êtres corporels correspond au cinquième degré de la hiérarchie cosmique – pour quitter définitivement l'enveloppe matérielle qui le relie au monde de la création⁷⁰. Avec une finalité identique, la croyance en la réincarnation démultiplie sur une succession de vies l'effort du mystique qui, de station (*maqâm*) en station, par sa discipline ascétique garante d'une plus grande pureté, parvient à l'anéantissement en Dieu (*fanâ'*). Ainsi, à chaque

⁶⁷ Le terme de « jeûne » qui est attaché à ^cashûr est en réalité plus symbolique qu'effectif : jeûner n'est pas un impératif pour les Druzes non-religieux et seuls les religieux avancés le pratiquent. Mais chacun essaie à tout le moins d'éviter les aliments carnés.

⁶⁸ L'affluence à la *khalwa* durant ^cashûr est multipliée par deux ou trois. Ce mouvement concerne particulièrement les femmes. Souvent peu disponibles le reste de l'année pour suivre l'office, elles délaissent leurs obligations domestiques à cette époque et s'enferment même chez elles le soir pour « lire la religion ».

⁶⁹ S. N. MAKAREM, *op. cit.*, p. 57.

⁷⁰ A. SYLVESTRE DE SACY, *op. cit.*, t. 2, p.444.

époque, l'homme fait l'expérience de la réalité divine en fonction de sa corporéité (*kathâfa*) et de l'étendue de sa pureté. Dieu se révèle, « s'expose » (*takshîf*) en fonction de la disponibilité de chacun. C'est pour atteindre une pureté plus grande que l'âme unitaire doit cheminer de corps en corps. Après quoi les âmes des Parfaits, devenues « les Lumières saintes », sont réunies à l'imâm Hamza dans son séjour en Chine⁷¹. Tant que l'homme n'a pas atteint le stade de la perfection (*al-kamâl al-akhîr*), son âme doit subir les contingences du cycle des réincarnations successives. La réincarnation (*taqammus*)⁷² est un processus instantané : l'expiation du mourant s'achève dans le cri du nouveau-né, les âmes ne connaissent pas l'errance. Les âmes humaines sont dotées de l'éternité (*khu-lûd*) et leur nombre a, par ailleurs, été fixé par Dieu à l'origine. Si tous les hommes se réincarnent et sont susceptibles de s'améliorer, seuls les *muwahhid*-s peuvent prétendre à la perfection car ils sont les seuls à avoir accepté le contrat de Dieu (*mîthâq*) à l'époque d'al-Hâkim.

L'importance accordée à la notion d'un contrat passé avec Dieu est centrale dans la pensée islamique⁷³. Le contrat est à la fois le signe de la relation qui unit chaque individu à Dieu et le pacte fondateur d'une communauté de Croyants. Chaque dimension fait l'objet d'un pacte distinct. Le premier pacte, celui qui établit un lien particulier entre l'homme et son Créateur, a été scellé dans la pré-éternité et c'est sur ce pacte que l'on fonde, en Islam, le problème de la responsabilité humaine⁷⁴. Le second pacte est celui que Dieu a passé avec chacun de ceux qui se sont soumis à la révélation de sa Parole : un contrat qui n'est pas uniquement « vertical », mais aussi créateur de liens entre tous les Croyants qui, ensemble, forment la communauté musulmane (*al-'umma al-'islâmiyya*). Dans la

⁷¹ F. TOURNEBIZE, « Les Druzes », *Etudes*, n°5, 1897, p. 47-69.

⁷² Le terme *taqammus* est formé à partir de *qamîs*, la chemise en arabe. Ce qui fait dire aux Druzes que le corps est comme un vêtement pour l'âme, un vêtement auquel l'homme ne doit attacher aucune importance.

⁷³ C'est en effet une notion qui est au centre même de la Révélation. Comme le souligne Ernest Gellner, le rôle central de la Parole écrite n'est pas de convoyer un message, mais de faire passer un contrat (E. GELLNER, *Muslim Society*, Cambridge, 1981, p. 22).

⁷⁴ G. C. ANAWATI et L. GARDET, *op. cit.*, p. 25.

pensée sunnite, c'est cette *'umma* qui est la projection sur terre de l'Unité divine. C'est d'une manière plus matérielle, plus « institutionnelle » que Hamza a placé le contrat au fondement de la communauté druze, en exigeant de tous les sectateurs un acte d'engagement écrit⁷⁵. Selon la tradition druze, l'ensemble de ces registres a été dissimulé, avant son occultation, sous les pyramides d'Égypte, d'où ils seront exhumés au jour du Jugement dernier pour distinguer les vrais *muwahhid*-s des imposteurs⁷⁶. Ce pacte rédigé à l'époque de Hamza est le pacte fondateur de la communauté druze. Il doit être actualisé lors de l'accès à l'initiation religieuse par l'obligation de signer un contrat avec le Saint de l'époque (*walî al-zamân*)⁷⁷. Depuis l'origine, ce contrat fait de chaque Druze le dépositaire d'une vérité qui ne doit pas être divulguée : il est devenu le garant du secret de la religion (*kitmân al-dîn*).

Le cycle des réincarnations n'est pas éternel, il y sera mis fin le jour du Jugement dernier. Les actes des Druzes seront évalués différemment de ceux des autres hommes car Dieu les consigne sur un registre distinct⁷⁸. Ceux d'entre les Druzes qui n'auront mis à profit aucune de leurs vies pour accéder au savoir religieux, se complaisant ainsi dans l'ignorance de la vérité, seront jugés comme des imposteurs qui avaient menti lors de leur engagement auprès de Hamza et ils seront condamnés à l'humiliation éternelle⁷⁹.

La conception druze de la métempsycose reste marquée par les frontières sociales. Cette question fit l'objet d'une controverse entre Hamza et les ^cAlawîtes (il les appelle les Nusayris) qui admettent la transmigration des âmes dans le corps des animaux⁸⁰. Non seulement les Druzes ne reconnaissent que le passage

⁷⁵ C'est al-Hâkim qui présentait les actes d'engagement. Ils devaient être signés devant témoins (F. TOURNEBIZE, *op. cit.*, ; A. SYLVESTRE DE SACY, *op. cit.*, t. 2, p. 376).

⁷⁶ *Ibid.*, p. 705 ; S. N. MAKAREM, *op. cit.*, p. 28.

⁷⁷ P. Hitti donne une traduction du texte de ce contrat (*op. cit.*, p. 57). L'exigence d'un engagement solennel avant de pénétrer dans un cycle d'initiation rapproche l'entrée dans la religion druze des protocoles d'admission au sein des confréries sûfies.

⁷⁸ A. SYLVESTRE DE SACY, *op. cit.*, t. 2, p. 378.

⁷⁹ S. N. MAKAREM, *op. cit.*, p. 19 ; H. Z. HIRSHBERG, *op. cit.*,

⁸⁰ A. SYLVESTRE DE SACY, *op. cit.*, t. 2, p. 452.

des âmes dans des formes humaines, mais la réincarnation respecte aussi l'appartenance religieuse et le sexe : la religion druze n'admet pas la transgression des frontières naturelles et sociales. C'est une conception où la vision cosmogonique recoupe la vision sociale. Les seules barrières que la réincarnation permet de dépasser sont celles de la richesse car une âme doit expérimenter tous les états de la société humaine.

La religion druze est à l'opposé des religions universelles de salut. Loin de s'adresser à l'ensemble des hommes, elle a développé à tous les niveaux de sa doctrine des mécanismes qui permettent d'établir une rupture avec le reste de l'humanité qu'elle a vocation à gouverner à la fin des Temps. Si cette doctrine est à bien des égards extrémiste, elle n'est pas socialement révolutionnaire, car elle projette son avènement politique après le retour d'al-Hâkim et commande de supporter les pouvoirs les plus iniques⁸¹ comme une mise à l'épreuve, la *mihna*. Pour se protéger des pouvoirs qui porteraient atteinte à leur existence même, les Druzes ont le devoir de recourir à la *taqiyya*. Cette pratique, codifiée dans l'Islam shî^cite, commande de renier en apparence sa religion véritable et de se conformer à la religion dominante dans les périodes de danger. La *taqiyya* doit se lire à la lumière de l'opposition entre *bâtin* et *zâhir*. Ce qu'il importe de préserver, c'est la pureté de la communauté initiale, marque de son élection par le contrat passé avec Dieu.

3. D'un mouvement religieux extrémiste à une communauté fermée

⁸¹ Ne pas être esclave fut, avec l'impératif d'être adulte et sain d'esprit, une condition fondamentale pour être admis au sein des mouvements druzes à l'époque de la prédication. Les missionnaires druzes entendaient ainsi garantir que la conversion à la doctrine du *tawhîd* était entièrement fondée sur la liberté de chaque individu, en dehors de toute menace ou pression (J. ABÛ RUKUN, « Al-'Islah wa al-tajdîd fî dîn al-tawhîd » (La réforme et le renouveau dans la religion unitaire), *Al-'Amâma*, n°7, avril 1987, p. 23-24).

L'évolution du mouvement religieux druze vers la rupture avec l'Islam tient à deux propositions : la conception d'une manifestation nécessaire de la divinité sous forme humaine et l'affirmation de la supériorité de la *wilâya* (l'ordre de imâms, c'est-à-dire dans la doctrine druze, le principe d'Intelligence) sur la *nubuwwa* (l'ordre des Prophètes). En posant résolument la supériorité du *bâtin* et en affirmant que le *zâhir* n'est qu'une coquille vide qu'il faut briser, Hamza conclut logiquement au déni du Prophète de l'Islam⁸². Pour les Musulmans, les Druzes devaient alors être considérés comme des *murtad*-s (pl. *murtaddûn*), des extrémistes ayant abandonné l'Islam⁸³. En infirmant à la fois la Révélation et le rôle de Muhammad comme transmetteur de la Parole divine, Hamza refusait de reconnaître la norme islamique fondée sur le Coran. Il fallait ré-instaurer une norme qui ne serait basée ni sur un livre, ni sur un modèle à imiter : une norme autour de laquelle la nouvelle communauté puisse perdurer.

3. 1. Organisation religieuse et norme juridique

Deux ans après le début de la *da^cwa* druze, en 1019/410, Hamza requit du *qâdî* en chef de l'Etat fâtimide de ne plus juger les affaires mettant en cause ses sectateurs. Les Unitaires devraient désormais lui être envoyés pour être jugés selon la *sharî^ca al-rûhâniyya* (la « Loi spirituelle »). La *sharî^ca al-rûhâniyya* diffère du classique de la jurisprudence ismâ^cîlienne qu'est le *Da^câ'im al-Islâm* sur de nombreux aspects parmi lesquels l'interdiction de l'esclavage et de la polygamie⁸⁴. Sur la double base d'une pensée religieuse extrémiste et de positions jurisprudentielles suffisamment caractérisées, l'organisation créée par Hamza disposait

⁸² Il est qualifié de menteur et d'hypocrite dans certains écrits religieux druzes (J. AZZI, *op. cit.*, p. 147). Mais Hamza n'a pas simplement pris pour cible le prophète de l'Islam, il a attaqué tous les prophètes avant lui et condamné les religions qu'ils avaient fondé (D. BRYER, *op. cit.*).

⁸³ K. M. FIRRO, « Political Behavior... »

⁸⁴ N. M. ABU IZZEDINE, *op. cit.*, p. 22.

des fondements légaux ('*usûl*) nécessaires pour se constituer en école juridique (*madhhab* pl. *madhâhib*)⁸⁵. Dès lors que les extrémistes druzes ne reconnaissaient plus la norme fondatrice de la '*umma* islamique, ils se posaient potentiellement au-delà des frontières définissant la communauté des Croyants.

La fermeture des portes de la religion ('*iqfâl al-da^cwa*) par Bahâ' al-Dîn en 1043 réalisera la rupture. Les Druzes, condamnés par les Musulmans comme des incroyants (*kâfir* pl. *kuffâr*) et réprimés de ce fait, redéfinissaient ainsi, de leur point de vue, la frontière les séparant définitivement de l'Islam : l'option de l'adhésion à la doctrine de Hamza n'était plus ouverte et ceux qui avaient choisi la voie du *tawhîd* étaient désormais les seuls à partager la Vérité. La pérennité de ce choix étant assurée par le mécanisme de la réincarnation : aucune unité druze ne peut se perdre, aucun non-Druze ne peut tromper durablement sur la sincérité de son adhésion.

Pour donner une cohérence à cette frontière absolue que garantit la croyance en la réincarnation, les Druzes affirment que celui d'entre eux qui se marie avec un non-Druze ou entretient avec lui un commerce charnel révèle qu'il « cherche son sang » (*byedawwur ^calâ dam-hu*). On explique la formule en disant que celui qui agit de la sorte est la réincarnation d'une âme non entièrement druze. Elle cache un engagement à l'origine qui n'a pas été sincère mais simplement apparent : le converti gardait sa religion première dans le cœur. Ou encore, l'âme réincarnée est celle d'un individu né d'une union mixte dans une vie précédente, mais revenue au sein de la communauté. Ainsi, expliquent les Druzes, une fille qui demande à son père la permission d'épouser un Chrétien ou un Musulman se la voit accordée sans réticence car la seule formulation de la requête signifie que cette fille n'était pas druze en réalité et que par ce mariage, elle cherche à retourner auprès des siens.

⁸⁵ Le terme *madhhab* désigne à la fois la secte comme groupement religieux hors de l'Islam – la racine *dhhb* évoque l'idée de s'en aller, de suivre une voie ou une croyance – et l'école juridique à l'intérieur de l'Islam sunnite (qui en compte quatre) (J. P. CHARNAY, *Sociologie religieuse de l'Islam*, 2^e éd., Paris, 1994, p. 171).

C'est bien autour de la conscience d'être seule détentrice de la Vérité que la communauté druze allait se constituer. Kais Firro fait remarquer que le mythe de la détention de la Vérité à travers les âges et celui de penser que ses membres sont dispersés secrètement de par le monde est caractéristique des groupes minoritaires dans un environnement hostile⁸⁶. D'une manière plus générale, c'est le propre de nombreux systèmes religieux ou philosophiques que d'affirmer détenir la Vérité ultime. L'anthropologue Victor Turner y voit la manifestation d'un « pouvoir des faibles » : les nations ou les peuples insignifiants sur le plan politique et situés à l'intérieur de systèmes de nations plus puissantes se feraient les défenseurs des valeurs religieuses et morales⁸⁷.

Ce qui est peut-être plus caractéristique dans le système druze, c'est d'avoir pensé ce rapport particulier à la Vérité comme base normative, comme fondement de la religion (*'usûl al-dîn*) : c'est la caractéristique qui leur permettait de s'octroyer le titre de « gens de la Vérité, du droit » (*ahl al-haqq*) et d'exclure l'ensemble de ceux qui n'appartiennent pas à la communauté ainsi définie⁸⁸. En établissant la Vérité comme norme et en se refermant sur le partage de cette Vérité, les Druzes renvoient à eux-mêmes en tant qu'individus, à un choix fait à un moment donné de leur histoire (une histoire qui dépasse, avec le cycle des réincarnations, les limites de la seule vie humaine). L'importance accordée à la réalisation individuelle rapproche la religion druze du sūfisme musulman. Mais, en fait d'une apparente promotion de l'individu, c'est sur lui-même que le mouvement druze devait se recentrer par son refus de s'ouvrir à la conversion de nou-

⁸⁶ K. M. FIRRO, « Political Behavior... »

⁸⁷ V. TURNER, *Le Phénomène rituel. Structure et contre-structure*, Paris, 1990.

⁸⁸ Montgomery Watt a décrit une attitude similaire chez les Khârijites qui se considèrent comme « les gens du Paradis ». Ils sont la communauté des Justes parmi les Musulmans. Ils sont ceux qui n'ont jamais commis de péchés graves et qui ont été choisis par Dieu. Ce qui les amène finalement à professer que seule l'appartenance à la communauté khârijite peut garantir le salut et l'accès au Paradis ; Montgomery Watt y lit les prémisses de l'idée de communauté charismatique en Islam (M. WATT, « The Conception of the Charismatic Community in Islam », *Numen*, vol. VII, n°1, p. 77-90).

veaux adeptes. L'ensemble normatif qui allait être développé sur les fondements posés par Hamza tendait principalement vers la préservation d'une communauté qui venait de se définir par l'exclusion de toute conversion et le secret de sa doctrine.

L'arrêt de la période de prosélytisme devait avoir une autre conséquence sur l'organisation de la communauté. Pour assurer le secret de leur doctrine, les Druzes la confièrent au contrôle d'une classe d'initiés (*ʿâqil* pl. *ʿuqqâl*) au sein de la communauté. Les dignitaires du mouvement assuraient vouloir ainsi éviter que ne se développent des divergences religieuses menaçant la cohésion, et à terme l'intégrité, de la communauté. La majorité de ses membres, devenue ignorante des mystères de la religion, n'en était tout de même pas moins investie de la responsabilité de préserver les dogmes et de défendre la communauté en face des étrangers. Pour Gabriel Ben-Dor, cette décision eut pour effet de scléroser le potentiel idéologique innovateur de la tradition ismâ^cîlienne, et de figer l'activité politique ultérieure au sein de la communauté sur la seule organisation familiale⁸⁹. En fait, le processus qui a conduit à la fermeture des portes de la religion et au secret de la doctrine s'inscrit doublement dans la filiation religieuse dont est issu le mouvement druze. La procédure est très proche en effet de l'arrêt opposé au développement de l'interprétation (*ʿijtihâd*) du Coran et de la Sunna qui avait permis dans les premiers siècles de l'Islam, le développement de plusieurs écoles théologico-juridiques⁹⁰. Quant à la dissimulation de la doctrine religieuse sous le sceau du secret, il y a là, à travers les notions de *taqiyya* et de *kitmân*, une tradition répandue dans l'Islam shî^cite comme dans le sûfisme⁹¹. La religion druze

⁸⁹ G. BEN-DOR, *The Druzes...*, p. 84.

⁹⁰ Tout nouveau commentaire doctrinal fut qualifié après cette décision de *bidʿa*, d'innovation religieuse blâmable.

⁹¹ Al-Hallâj fut condamné par ses contemporains mystiques, non pas tant à cause de ses célèbres locutions théopathiques que parce qu'il n'avait su préserver les secrets d'arcane, jugés inaccessibles voire dangereux pour la masse des non-initiés à la mystique.

appartient pleinement à cette tradition qu'elle développera à l'extrême en faisant du secret une caractéristique de l'organisation sociale de la communauté.

3. 2. La codification juridique de l'Amîr al-Sayyid

La décision de Bahâ' al-Dîn ne mettra pas fin immédiatement à l'effort normatif qu'exigeait l'adaptation d'une doctrine religieuse née dans un contexte urbain au milieu social de la montagne libanaise. La population qui avait accueilli les missionnaires cairotes de Hamza dans le Wâdî al Taym, le Gharb, le Matn au Liban et le Jabal al-Summâq près d'Alep était essentiellement une population paysanne révoltée contre l'autorité des gouverneurs de la région⁹². Prenant en ceci modèle sur la *da^cwa* ismâ^cîlienne, Hamza avait divisé la mission druze en plusieurs secteurs à la tête desquels avait été placé un *dâ^ci*-s sur les chefs des clans ou des familles les plus influents dans chacune de ces régions. Dans le Gharb, cette autorité revint à Abû al-Fawâris de la tribu des Banû Tanûkh⁹³. Cette tribu avait étendu son influence au point d'avoir été reconnue par le gouverneur de Damas qui lui avait concédé un émirat sur l'ensemble de la région⁹⁴. Cette situation plaça rapidement les Emirs Tanûkh au premier plan de la communauté druze. Au début du XV^e siècle, la famille Tanûkh gouvernait encore le sud-Liban lorsque Jamâl al-Dîn ^cAbd Allâh al-Tanûkhî (mort en 1480/885), dont la tradition druze allait perpétuer la mémoire sous le nom d'al-Amîr al-Sayyid, réalisa le dernier grand commentaire des *Lettres de la Sagesse*.

⁹² J. OPPENHEIMER, *The Social Organization...*, p.55-56 ;N. M. ABU IZZEDDIN, *op. cit.*, p 130.

⁹³ Sur l'origine et les conversions religieuses successives de cette tribu, voir l'article « Tanûkh », *The New Encyclopedia Britannica*, 1983.

⁹⁴ N. M. ABU IZZEDDIN, *op. cit.*, p. 146-147. Mais Kais Firro soupçonne les chroniqueurs arabes de la période d'avoir mêlé faits historiques et mythologie au sujet de l'émirat Tanûkh (K. M. FIRRO, *A History...*, p.26).

Jamâl al-Dîn ^cAbd Allâh al-Tanûkhî étudia plusieurs années à Damas où, à côté d'une formation classique de droit et de grammaire, il fréquenta assidûment les cercles sûfis et s'imprégna des écrits des frères de la Pureté (*'Ikhwân al-Safâ'*). Même s'il n'a jamais occupé officiellement la fonction, sa réputation morale l'établit rapidement comme juge parmi ses coreligionnaires. C'est dans ce rôle d'homme incarnant des valeurs religieuses que son enseignement contribua à affermir, d'homme au-dessus des conflits qui déchiraient ses contemporains, et dont les décisions de justice furent toujours acceptées sans opposition parce qu'étayées sur une connaissance profonde des mystères du dogme, que les Druzes ont transmis l'exemplarité de l'Amîr al-Sayyid⁹⁵. Son tombeau à ^cAbiyâ est toujours vénéré et fait l'objet d'un pèlerinage annuel⁹⁶. Enfin, c'est vers lui que les shaykhs religieux importants font remonter la chaîne spirituelle de leur initiation⁹⁷, ce qui confirme le rôle de « fondateur » que les Druzes lui reconnaissent. Mais si Jamâl al-Dîn ^cAbd Allâh al-Tanûkhî occupe une place centrale dans la conscience druze, il la doit à l'influence profonde laissée par son enseignement et ses commentaires religieux. Il fut en quelque sorte l'ultime architecte de la religion, qu'il contribua à ancrer dans la société druze.

L'essentiel de son œuvre est consigné dans le recueil des *Sharh al-Amîr al-Sayyid*, ensemble de commentaires⁹⁸ sur la religion, il relève du secret de la doctrine unitaire⁹⁹. Si les écrits de l'Amîr al-Sayyid confirment les divergences juridiques avec l'Islam par l'affermissement des préceptes marquant la spécificité

⁹⁵ Pour un portrait en ce sens destiné à l'éducation religieuse des jeunes Druzes en Israël, voir F. AZZÂM, *Durûs fî al-adâb al-durzî min al-salîf al-sâlih*, Jérusalem, 1979, p. 11-18.

⁹⁶ Colonel CHURCHILL, *Mount Lebanon. A Ten Year's Residence from 1842 to 1852*, Londres, 1862, p. 289.

⁹⁷ Voir par exemple A. S. TARÎF, *Sîrat sayyidnâ « al-shaykh Amîn Tarîf » wa sayyidnâ al-marhûm « al-shaykh ^cAlî Fâris »*, Jérusalem, 1987.

⁹⁸ Dans cet ensemble, les trois pièces principales sont : *al-Mithâq*, commentaire de l'épître 5 sur les conditions et la spécificité de l'engagement dans la foi du *tawhîd* ; *Kashf al-Haqâ'iq*, commentaire de l'épître 13 sur la théologie unitaire ; et le *shart al-'Imâm*, commentaire de l'épître 25 sur les rôles de mari et d'épouse qui est une dissertation sur la place de la femme dans la société druze (N. M. IZZEDIN, *op. cit.*, p. 176).

⁹⁹ Mais une littérature hagiographique est disponible sur l'Amîr al-Sayyid : voir A. NÛWAYHID, *Sîrat al-Amîr al-Sayyid Jamâl al-Dîn ^cAbd Allâh al-Tanûkhî*, Beyrouth, 1975, qui est une publication de la biographie écrite par Abû ^cAlî Mar^cî, un disciple du grand shaykh.

druze, son attitude globale vis-à-vis de la religion musulmane est plus nuancée. Il commandait d'accepter l'Islam comme le *zâhir* du *tawhîd*¹⁰⁰ et, dans le but de développer la religion dans les régions sur lesquelles s'étendait son influence, il encouragea la construction de mosquées dans de nombreux villages¹⁰¹. Les commentaires de l'Amîr al-Sayyid infléchiront vers le sûfisme la doctrine druze, déjà largement empreinte de la pensée des grands mystiques de l'Islam. Son enseignement, mis en pratique dans les *majâlis al-dhikr*¹⁰², se développera autour de la notion de pureté du cœur, de pureté de l'intention dans la prière¹⁰³. Dans une longue série d'interdictions et de recommandations, il dessina, dans ses grandes lignes, le code du comportement que devraient désormais adopter les hommes de religion druzes, et plus généralement, l'ensemble de ceux qui se réclamaient de la doctrine du *tawhîd*. Dans cet esprit, son apport essentiel réside dans le commentaire consacré à la place et au rôle de la femme dans la société druze. Le grand juriste y définit avec précision l'ensemble des règles légales concernant le statut personnel des membres de la communauté. C'est en grande partie sur la base de ces écrits que sera élaborée en 1943 la Loi Druze Libanaise, mise en pratique dans les tribunaux religieux druzes au Liban, en Syrie et en Israël¹⁰⁴.

Au-delà des aspects relevant du statut personnel, une relation particulièrement intéressante est établie entre la femme et la religion druze. Hamza avait accordé une égalité religieuse complète pour les femmes, qui pouvait être initiées au même titre que les hommes¹⁰⁵. L'Amîr al-Sayyid est allé plus loin en recomman-

¹⁰⁰ K. M. FIRRO, *A History...*, p. 23.

¹⁰¹ N. M. IZZEDIN, *op. cit.*, p. 173.

¹⁰² Ce terme désigne les séances de remémoration systématique des noms de Dieu dans lesquelles les mystiques musulmans développent la pratique de l'extase. Il semble que le *dhikr* druze privilégie la répétition de cette profession de foi unitaire contenue dans la sentence « *la Ilâh illa Allâh* » (Il n'y a de Dieu que Dieu).

¹⁰³ Colonel CHURCHILL, *Mount Lebanon...*, p. 292-293.

¹⁰⁴ Avec toutefois certaines adaptations et modulations dans chacune des différentes communautés. On trouvera plusieurs exemples de règles juridiques énoncées par l'Amîr al-Sayyid dans A. LAYISH, *Marriage, Divorce and Succession in the Druze Family*, Leiden, 1982, p. 11, 21, 66, 161, 288, 306.

¹⁰⁵ A. NAJAR, *op. cit.*, p. 202.

dant aux maris de donner à leurs épouses les moyens de suivre l'initiation religieuse quand bien même ils demeureraient, eux, dans l'ignorance. En échange de quoi, car c'est bien en terme de contrat qu'est présentée la relation, la femme devra obéissance totale à son mari¹⁰⁶. Enfin, dans le même ordre d'idées, il donnera aux femmes la possibilité de demander le divorce – ce que les femmes ne peuvent théoriquement pas faire dans l'Islam – mais seulement dans le but de se consacrer à la religion¹⁰⁷.

On a donc ici l'ébauche d'un partage des rôles au sein de la société, où c'est à la femme que revient presque de façon prioritaire l'accès au savoir religieux. La notion de pureté, que l'Amîr al-Sayyid avait développée et placée au cœur du système religieux, trouva un « point d'ancrage » sur la femme druze : c'est à elle qu'il reviendrait de l'assumer, pour la préserver, au nom de la communauté. Ainsi, l'impératif de chasteté qui pèse traditionnellement sur la femme au nom du code de l'honneur est directement assimilé à la pureté et il devient, sous la plume du shaykh, un impératif religieux, une condition de l'accès à la Vérité. Défendre l'honneur des femmes druzes contre les atteintes des hommes extérieurs à la communauté est érigé, de ce fait, comme le devoir religieux premier de chaque Druze. Un trait d'union est établi entre la moralité des femmes et la pérennité de la religion¹⁰⁸ : c'est autour de cet axe que l'aspect ésotérique de cette doctrine extrémiste, née d'une situation particulière, trouva une expression sociale significative pour les populations du Levant qui l'adoptèrent.

Cette position vis-à-vis des femmes adoptée à l'origine de la mise en place du système religieux druze n'était pas évidente. Ainsi, les ^cAlawîtes qui forment la communauté la plus proche des Druzes du point de vue des conceptions religieuses et du système social ont-ils totalement exclu les femmes de la sphère religieuse en leur refusant le droit à l'initiation.

¹⁰⁶ N. M. IZZEDIN, *op. cit.*, p. 229.

¹⁰⁷ A. LAYISH, *Marriage...*, p. 161.

¹⁰⁸ Voir notamment les pages emphatiques que Abdallah Najjâr consacre à la femme druze comme pilier de la foi et du dogme unitaire (A. NAJJAR, *op. cit.*, p. 204 sq).

3. 3. Idéologie religieuse et parenté

Cette construction, définitivement établie au XV^e siècle par l'action de l'Amîr al-Sayyid, doit se comprendre comme une réorganisation, au profit de la communauté, des valeurs qui fondaient la pérennité des groupements de parenté.

La propagande druze, lorsqu'elle s'est développée dans les contrées levantines, n'a pas converti des individus à la doctrine de Hamza, mais des clans et des familles. Chacune de ces familles constituait socialement une unité indépendante basée sur des solidarités traditionnelles, c'est-à-dire sur une parenté réelle et des réseaux de patronage créateurs de parenté fictive. Une telle forme de solidarité est toujours une solidarité *particulière* : les mécanismes institutionnels et structurels mis en œuvre pour l'assurer et la perpétuer ne peuvent s'exercer au-delà du cadre limité des relations de parenté. Une communauté ne pouvait pas s'édifier par l'extension pure et simple de ces mécanismes, au point de former une sorte de « super-tribu »¹⁰⁹. Ou alors, il aurait fallu que la communauté druze se forge une sorte d'unité mythologique, se réfère à un ancêtre mythique eut pu venir d'Égypte et dont seraient descendu l'ensemble des clans composant la communauté. Et ce n'est pas la solution qu'ont adoptée les Druzes. Au contraire, dans un

¹⁰⁹ C'est toutefois ce que tend à montrer l'analyse de Fuad Khuri. Confronté à la question de définir la forme du lien moral que les sectes utilisent pour assurer leur identité religieuse communautaire, le sociologue libanais recourt au concept khaldûnien de *ʿasabiyya*. Ce concept, largement utilisé dans les études contemporaines sur le monde arabe, dérive de *ʿasab*, le nerf. Il est généralement compris comme ce qui assure la « cohésion interne » d'un groupe, cohésion reposant sur l'unité du sang ou de la foi. Fuad Khuri distingue trois types de *ʿasabiyya* : la *ʿasabiyya* tribale, qui découle d'une unité lignagère et généalogique, la *ʿasabiyya* ethnique à laquelle Ibn Khaldûn fait référence quand il parle de la *ʿasabiyya* arabe ayant émergé sous la dynastie *ʿabbâsside* et la *ʿasabiyya* sectaire dérivée de l'unité des croyances et des pratiques religieuses. C'est évidemment cette dernière forme de *ʿasabiyya* que Fuad Khuri a utilisé dans sa réflexion sur la cohésion interne des sectes. La *ʿasabiyya* telle qu'elle est comprise par Khuri entraîne une structure non hiérarchisée de l'autorité à l'intérieur de la secte parce qu'elle génère une éthique égalitaire porteuse de mécanismes de contrôle internes. Plus cette *ʿasabiyya* est forte, plus les frontières qui définissent la secte sont rigides. Or, pour Khuri, les mécanismes de contrôle internes aux sectes ne diffèrent pas dans leur forme de ceux qui prévalent dans les tribus ou les groupes ethniques. Il en veut pour preuve le fait que la plupart des sectes, y compris les Druzes, prétendent descendre de groupes tribaux particuliers. Ainsi, les sectes se seraient formées à partir de « capsules » tribales, une *ʿasabiyya* renforçant l'autre (F. KHURI, *Imams and Emirs. State, Religion and Sects in Islam*, Londres, 1990, p. 52-56).

tel modèle d'organisation sociale composé de groupes sans relations de parenté immédiates, chaque unité familiale se trouve en situation d'opposition, de conflit ou d'alliance avec les autres unités du même type et c'est dans ce jeu qu'elle affirme les liens de solidarité qui la constituent. L'affirmation trop forte d'un mode de solidarité fondé sur la parenté créait nécessairement une tension avec les besoins de la communauté prise dans son ensemble. Lorsqu'il fut mis fin aux vagues de répression perpétrées contre les Druzes, la pression extérieure favorisant une forme de « solidarité de réaction » disparut, autorisant les groupes familiaux à réaffirmer avec plus de force leur poids dans la communauté.

L'étude de contextes dans lesquels la tension entre le privé et le collectif s'est posée en termes similaires montre que la solution adoptée passe en général par l'assimilation de la communauté à un groupe familial artificiel. Peter Brown qui a étudié les formes du conflit entre les grandes familles et la communauté chrétienne dans le monde des IV^e-V^e siècles, explique comment l'Eglise a redéfini les limites de la parenté : « ses membres étaient supposés projeter dans la nouvelle communauté une bonne dose du sens de la solidarité, des fidélités et des obligations qui avaient été précédemment orientées vers la famille selon le sang »¹¹⁰. Pour y parvenir, les solutions apportées par l'Eglise ont été largement rituelles : c'est par le développement d'une liturgie novatrice par rapport aux conceptions païennes, contrôlée par un corps de clercs spécialisés, que les premiers Chrétiens ont pu préserver leur « sens aigu de la communauté »¹¹¹. Par ailleurs, la religion druze, dont le dogme refuse catégoriquement toutes les formes de rituel, ne mettait pas à la disposition de ses membres une structure au travers de laquelle ils auraient pu s'identifier comme appartenant à une même communauté religieuse. De plus, la pratique et l'accès au savoir religieux devenant l'apanage d'une mino-

¹¹⁰ P. BROWN, *Le Culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris, 1984, p.46.

¹¹¹ *Ibid.*, p.47. Dans la suite de son analyse, l'historien anglais montre comment l'opposition entre l'Eglise et les riches familles chrétiennes s'est développée autour du contrôle des rituels funéraires et des tombes des saints martyrs.

rité, l'impact de la religion sur la société druze aurait pu, à terme, s'estomper au point de n'être plus pertinent pour définir son identité. Il y a là une clef qui permet de comprendre le développement particulier que les Druzes ont donné à la notion de parenté artificielle : non pas une parenté mythique renvoyant à un ancêtre commun sur le modèle des récits d'origine tribaux, mais une parenté dans la religion.

La croyance en la réincarnation, qui a connu un formidable essor dans les décennies qui ont suivi l'arrêt de la propagation¹¹², a largement contribué à l'enracinement de la conscience que les Druzes avaient de partager un même sang. Le corollaire de cette affirmation, pour une communauté qui venait de se fermer à la conversion de nouveaux adeptes, ce fut l'exigence de l'endogamie pour tous ses membres, hommes et femmes¹¹³. L'authenticité du passage dans le corps d'un membre de la communauté de l'une des âmes, qui avait réellement signé le contrat à l'époque de Hamza, ne pouvait être garantie que s'il était le fruit de l'union d'un homme et d'une femme druzes. Au-delà de la solidarité familiale effective, tous les Druzes deviennent potentiellement des parents : ils l'ont été dans une existence antérieure ou le seront dans une prochaine. A un niveau idéal, la communauté druze se projette comme une unité de parenté *réelle* : « *kul al-durûz qarâ'ib* ». La préservation de la pureté du sang par l'endogamie et la préservation du secret de la religion ont quasiment fusionné pour constituer le cœur des *qiyam al-dîn al-durzî*, cet ensemble de normes non-écrites, à caractère religieux, que les Druzes considèrent comme le fond de leurs coutumes et traditions (*âdât wa taqâlid*). En « traduisant » la religion dans l'idiome de la parenté, ou en « englobant » la parenté dans une référence religieuse ultime, les respon-

¹¹² Plusieurs intellectuels ont ouvert à ce sujet un débat, arguant que le dogme de la réincarnation tel qu'il est présenté par les Druzes aujourd'hui est un développement populaire ayant dépassé la pensée originelle de Hamza.

¹¹³ Il est d'ailleurs significatif de remarquer que les Druzes ne proposent pas de discours d'origine (hormis ceux qui concernent leur lignage ou leur village) mais simplement un discours normatif où ce qui les définit réside dans la formule endogamie et secret de la religion. C'est que la question de l'origine est directement liée et au statut de celui qui énonce le discours.

sables religieux ont favorisé l'expression d'une sensibilité druze par tous les membres de la communauté, tout en conservant le contrôle sur l'aspect scripturaire et le dogme secret de leur religion. De cette manière, une partie des valeurs sociales qui régissent les relations sociales entre les groupes de parenté se sont trouvées projetées sur la communauté. Et en premier lieu l'honneur, véritable *ethos* culturel, qui sanctionne la solidarité des hommes au sein du groupe de parenté et marque sa frontière avec les groupes extérieurs. En l'absence de toute organisation rituelle, la défense de l'honneur de la communauté (*sharaf al-tâ'ifa*) devenait le pôle religieux pour les Druzes¹¹⁴. Ainsi, à côté de l'impératif qui commande à chaque Druze de veiller à la protection de ses frères (*hifz al-'ikhwân*)¹¹⁵ comme il assure la défense des membres de son patrilignage, on comprend la place essentielle que la femme occupe au cœur d'un système religieux dont les limites sont pensées en terme de *sharaf*¹¹⁶. Sous l'action réformatrice des grands shaykhs de la communauté, la religion druze a, d'une certaine manière, pris une tournure de religion « civique » : l'importance du salut individuel est finalement secondaire à côté de la défense de la communauté et de ses valeurs.

Dans cette société où le clan et ses solidarités particulières demeurent à la base de l'organisation sociale, la tension entre les valeurs religieuses et l'affirmation du prestige familial, résumée en partie dans l'opposition du *dîn* et de la *dunyâ*, représente un élément de dynamique essentiel ; mais ce sont les gens de religion (*'ahl al-dîn*), incarnations aussi bien que garants des *qiyam al-durzî*, qui constituent le centre de la communauté tout en lui donnant sa définition.

¹¹⁴ La relation particulière que les Druzes ont établie entre cette forme particulière de l'honneur qu'est le *sharaf* et la religion fait l'objet d'une étude plus approfondie dans le chapitre 7.

¹¹⁵ Le sens de la guerre sainte, ou *jihâd* pour les Druzes n'est pas comme en Islam de propager la religion, mais de venger systématiquement le meurtre de leurs coreligionnaires (J. AZZI, *op. cit.*, p.202).

¹¹⁶ L'importance de la préservation de l'honneur des femmes comme acte religieux se résume dans l'affirmation selon laquelle celui qui n'est pas jaloux de l'honneur de ses femmes est un incroyant.

3

Sur les hauteurs du mont Carmel

L'université de Haïfa, dont la haute tour surplombant la baie se repère de toutes les vallées environnantes, marque la limite de la troisième agglomération du pays. Lorsqu'on la dépasse, le tracé sinueux de la route qui traverse le mont Carmel, s'enfonce dans la pinède, classée parc national protégé, où les citadins viennent se détendre le samedi. Sept kilomètres séparent la sortie de Haïfa des premières maisons annonçant le village de °Isfiyâ - parfois prononcé °Usfiyâ. Ces maisons sont toutes regroupées sur une colline à gauche de la route. Les tentes de peau dressées autour des demeures, les troupeaux de caprins paissant alentours, le costume des femmes attendant le taxi collectif au bord de la route, indiquent la zone d'habitat bédouine du village. °Isfiyâ compte en effet une petite minorité bédouine (5% de sa population), sédentarisée depuis environ deux générations. Ces Bédouins vivent à l'écart du village et se mêlent peu à sa population. Aucune maison druze ou chrétienne n'a été construite en face, de l'autre côté de la route, et les trois cimetières, chrétien, militaire et druze les séparent du village à proprement parler. Bien que composé d'une forte majorité

druze (78% de la population totale), [∘]Isfiyâ est un village multiconfessionnel qui compte encore une minorité chrétienne (17%), séparée en deux Eglises - Grecs orthodoxes et Maronites - ainsi que cinq familles juives¹.

Le coeur ancien de cette bourgade de 8500 habitants marque le second point le plus élevé du mont Carmel, à 536 mètres d'altitude - c'est le sanctuaire du prophète Elie au sud-est qui en occupe le point culminant. Ainsi perché sur les hauteurs nord-est du massif, le village domine la baie de Haïfa, distante de treize kilomètres, au nord-ouest, la vallée de Zabulon - plaine de Saint-Jean d'Acre - au nord et le Wâdî Kishon (*Wâdî al-Muqatta*[∘]) généralement considéré comme une avancée étroite de la plaine d'Esdraelon (*Marj Ibn [∘]Âmir*) au sud-est. Selon certains habitants, c'est la position élevée du village qui a contribué à lui donner son nom: exposée à tous les vents, [∘]*asafî*, l'agglomération eût tôt fait d'être désignée par cette caractéristique. Mais la version officielle, telle qu'elle est consignée dans les dépliants touristiques disponibles au Conseil local, fait remonter l'origine du nom de [∘]Isfiyâ au II^e siècle av. J.C.: on en a retrouvé la mention sous la forme « Husifa » sur les restes d'une synagogue découverte en 1930 après des fouilles dans le village.

La route principale qui traverse le village passe en contrebas du centre historique. A cinq kilomètres après le coude qui situe grossièrement la sortie sud, s'étend l'autre village du Carmel, Dâliyât al-Karmil, plus familièrement dénommée « Dâlî ». C'est le long de cette route, entre les deux villages, que l'on remarque avec le plus d'évidence le développement de l'agglomération. Depuis les années 1950, la structure de l'habitat s'est considérablement modifiée: les grandes maisons regroupant plusieurs familles mononucléaires - le père de famille, ses fils mariés et leurs propres enfants - n'existent plus. Chaque nouveau couple qui s'installe érige au préalable sa demeure indépendante. Ou plus exactement, le futur marié et sa famille, car si le versement de la dot (*mahr*) est

¹ Données statistiques recueillies auprès du *majlis al-mahalla* (Conseil local) de [∘]Isfiyâ.

devenu

symbo-

Fig. 4. Carte de situation des villages comprenant une population druze en Israël et sur le Golan

lique, les « standards sociaux » exigent désormais que la fille soit installée dans sa maison entièrement équipée. Ceux qui n'en ont pas les moyens ne trouvent plus guère d'épouses, dans le village en tout cas. Aussi, les parcelles qui étaient jadis utilisées à des fins agricoles sont réservées aujourd'hui à la construction de maisons toujours plus vastes, qui sont autant de signes ostentatoires pour affirmer le prestige des familles, dussent elles s'endetter pendant de longues années pour être en mesure de les édifier.

La localité voisine qui compte environ 12000 habitants, est, à la différence de ʿIsfiyâ, quasiment exclusivement peuplée de Druzes. Ici, la route principale passe par le coeur du village. Les commerces et boutiques s’y sont développés de manière beaucoup plus importante qu’à ʿIsfiyâ et le souk de Dâliyât est désormais une curiosité fréquente dans les programmes des circuits touristiques; une notoriété entraînant un développement économique qui ne laisse pas d’éveiller les jalousies des coreligionnaires de ʿIsfiyâ. Lorsque l’on poursuit le trajet en dépassant Dâlî pour le versant sud-est du Carmel, on atteint le site où le prophète Elie fendit la roche et qui est géré par des moines italiens. Assimilé à al-Khadir, il est révééré par les Druzes. Et la route redescend pour retrouver l’axe permettant de rejoindre Nazareth.

Les villages druzes du mont Carmel marquent ainsi la limite d’extension méridionale de la zone d’habitat druze en Israël, mais aussi pour l’ensemble du Proche-Orient. Une position qui les a traditionnellement placés « à la périphérie » d’une communauté dont le coeur a battu au Liban puis dans le Jabal druze syrien.

Sur les hauteurs du mont Carmel... Vue aérienne de ʿIsfiyâ

1. L'histoire d'un village à la périphérie

1. 1. Enquête sur le passé

L'apparition, il y a deux générations, d'une classe d'universitaires druzes ainsi que l'aiguillon des perspectives d'exploitation touristique d'un patrimoine historique ont suscité un engouement pour les recherches sur le passé, inconnu chez les Druzes jusqu'alors.

A l'échelle de la municipalité, des recherches archéologiques ont été menées, dans le village, avec le concours de financements étatiques. Ainsi, tandis que la tradition orale conserve le souvenir de la fondation du village sur les ruines d'une église romane, ces fouilles ont permis de mettre à jour les vestiges d'une synagogue, accréditant l'existence sur le site d'un hameau juif bien avant l'époque byzantine. Une découverte que la municipalité a rapidement reprise à son compte puisque le motif retrouvé sur les mosaïques du sol de la synagogue sert aujourd'hui d'emblème au village.

Plus immédiatement, tout ce qui peut évoquer « le passé » (*'âyât al-zaman*) ou « l'histoire » (*al-târîkh*) est avidement recherché. Les anciens fours à pain collectifs sont sommairement remis en état pour être inscrits au programme des visites touristiques. Les ustensiles qui servaient jadis aux petits travaux agricoles sont sortis des remises à l'intention des visiteurs étrangers, quand il ne sont pas proposés à la vente dans quelque nouvelle boutique d'antiquités. Les gestes d'antan, fabrication traditionnelle du pain ou confection du café amer par les vieux shaykhs, s'exposent dans la rue pour attirer le chaland... Ce mouvement a largement été initié par les Druzes du village voisin de Dâliyat al-Karmil auxquels les habitants de ʿIsfiyâ ont emboîté le pas. Il n'y a pas jusqu'aux

populations bédouines à l'orée du village qui ne tentent à leur manière de bénéficier de l'attrait pour le Carmel des citadins juifs de Haïfa: il y a cinq ans ils ont ouvert dans leur quartier, en bordure de la nationale, une sorte de musée-boutique: le « Centre de la culture et des traditions bédouines ». Le projet de réaliser un tel musée consacré à la minorité druze palestinienne est fréquemment évoqué par quelques « intellectuels » de Dâliyât al-Karmil, mais aucune construction concrète ne semble devoir être réalisée dans un avenir proche.

Cet engouement pour les choses du passé ne se limite pas à la mise en valeur, pour les touristes, d'un patrimoine divers. Les Druzes s'intéressent directement à leur propre passé, fondé sur la tradition orale, dont ils cherchent à exhumer les traces en questionnant assidûment « ceux qui savent ». En réalité, ce passé là intéresse une certaine partie de la société druze: ceux des hommes ou familles qui ont investi le créneau de la « culture » et que l'on désigne comme les « hommes du patrimoine » (*rijâl al-turâth*). Pour la plupart, ceux qui entrent dans cette catégorie ont suivi un cursus universitaire plus ou moins avancé (ils ont au minimum atteint le niveau du B. A). Ces *rijâl al-turâth* sont entrés, pour la plupart, dans le corps enseignant et les professions de l'édition locale. Le développement de programmes éducatifs spécifiques aux Druzes a encouragé leur réflexion sur l'histoire et les coutumes de leur communauté. Depuis 1974, en effet, un comité de réflexion a été constitué sous l'égide de Gabriel Ben-Dor pour réaliser de tels programmes: un équivalent druze aux cours d'histoire et de religion donnés aux écoliers des autres confessions². Cette question a mis aux prises les Druzes chargés de la rédaction de ces programmes et les responsables religieux de la communauté. Ces derniers ne pouvaient accepter que la religion et ses principes, protégés par le secret, soient abordés dans le milieu scolaire. C'est pourquoi seules l'histoire, la morale et les traditions druzes sont l'objet de cet

² Avant la mise en place de ces programmes, les jeunes Druzes suivaient les cours d'histoire arabe, communs avec les écoliers de confession musulmane et chrétienne. Ils étaient par ailleurs dispensés de suivre une formation religieuse, spécifique à chaque communauté et obligatoire.

enseignement, l'accès aux écrits religieux proprement dits est resté sous le contrôle des shaykhs³.

Ce mouvement d'intérêt pour les choses du passé a été relayé dans des recherches à caractère plus universitaire: nombreux sont les étudiants druzes qui se sont penchés ces dernières décennies sur l'histoire de leur village ou de leur communauté afin de produire des ouvrages, de facture diverse, diffusés à l'intérieur de la communauté ou au dehors, selon la langue adoptée pour la rédaction. Les thèmes abordés par ces recherches restent toutefois proches de ceux qui sont traditionnellement véhiculés par la culture orale: question de l'origine, des migrations de population et de la relation des différents groupes au pouvoir central.

Des enquêtes sur l'origine du peuplement druze en Palestine ont été menées par plusieurs historiens druzes à partir d'une documentation très complète. Jusqu'alors, la tradition orale au sein de la communauté faisait remonter la création des villages druzes en Palestine au XVII^e siècle, lorsque Fakhr al-Dîn Ma^cân II parvint à inclure le *sanjaq* de Safad dans son émirat. Salmân Fallâh, qui a placé cette question de l'origine au centre de son travail universitaire, démontre au contraire que la présence druze en Palestine était bien antérieure à l'expansion du grand émir libanais. Plusieurs sources druzes attestent, selon lui, de la conversion des villageois installés dans la région entre Acre et Safad à l'époque de la *da^cwa*. Mais encore, l'existence de Druzes en Palestine est mentionnée dans les chroniques des historiens arabes de la période mamlûke au XIV^e siècle: al-Dimashqî et Shams al-Dîn al-^cUthmânî notamment⁴. En revanche, en ce qui concerne l'implantation druze au Carmel, l'enquête historique confirme la

³ Sur l'ensemble de ces questions, je renvoie à l'article de Fâyiz ^cAzzâm qui est l'un des principaux réalisateurs des manuels scolaires druzes (F. ^cAZZÂM, « Druze Identity - A Problem Demanding Solution- », p. 113-120 dans: N. DANA (éd.), *op. cit.*).

⁴ S. H. FALLÂH, *Ha-Druzim be-Israel* (Les Druzes en Israël), M. A. Thesis, Université hébraïque de Jérusalem, 1964 ; « Druze Settlement in Palestine », p. 135-146 dans: N. DANA (éd.), *op. cit.*

tradition orale puisque la documentation mentionne la création de plusieurs sites durant l'émirat de Fakhr al-Dîn, lorsque l'immigration en provenance du Liban et du Jabal A^clâ près d'Alep était à son apex⁵. Ainsi, entre le XVII^e et le XIX^e siècle, on comptait sept villages druzes sur le mont Carmel: Dâmûn, Shallâla, Ruqtiyya, Bustân, ^cIsfiyâ, Dâliyât al-Karmil, Hajala, Khirbat ^cAlâ al-Dîn et Duwayba (du point nord-ouest au point sud-est)⁶. Le souvenir de ces villages disparus après 1840 est encore vivace dans la mémoire collective des habitants de ^cIsfiyâ et Dâliyât al-Karmil qui les mentionnent fréquemment dans leurs récits.

C'est à l'époque du gouvernement d'Ibrâhîm Pasha sur la Palestine qu'une large partie de la population druze du Carmel a fui pour chercher refuge dans le Hawrân. L'augmentation de l'imposition, la conscription militaire et les travaux forcés exigés par les nouveaux pouvoirs étaient devenus insupportables. De plus, les échecs rencontrés par le gouverneur égyptien dans sa tentative pour soumettre le Jabal auraient motivé les exactions commises à l'égard des Druzes de Galilée et du Carmel lors de sa retraite⁷. Des armées égyptiennes qui ne sont pas la seule cause de la fuite des habitants druzes du Carmel: les mauvaises relations que les Druzes entretenaient avec les villages musulmans situés, non pas sur les hauteurs, mais au pied du Carmel, et les tribus bédouines qui nomadisaient dans la région ont largement contribué à la désaffection d'une large partie de la population druze. En 1840, Dâliyât avait même dû être évacué à la suite de raids bédouins⁸. Et selon le témoignage de Lawrence Oliphant, les relations entre les Druzes et les villages arabes voisins étaient encore exécrables à la fin du XIX^e siècle⁹.

⁵ Selon I. Ben-Zvi, elle serait plus récente encore (I. BEN-ZVI, « The Druze Community in Israel », *Israel Exploration Journal*, n°4, p. 65-76).

⁶ Sur l'ensemble des villages druzes de Palestine recensés durant cette période et abandonnés dans le courant du XIX^e siècle, voir la carte détaillée de Kais Firro dans *A History...*, p. 44.

⁷ S. H. FALLÂH, « A History of Druze Settlements in Palestine during the Ottoman Period », p. 31-48 dans: M. MA'OZ (éd.), *Studies in Palestine during the Ottoman Period*, Jérusalem, 1975.

⁸ G. BEN-DOR, *The Druzes...*, p. 97.

⁹ L. OLIPHANT, *Haifa or Life in Modern Palestine*, 2e éd., Edinburgh, 1887

Cependant, à l'échelle de la Palestine tout entière, le déclin de l'influence druze établie par les Emirs maçânides et la tentation de l'émigration subséquente au Jabal était largement antérieure. La domination exercée sur le *sanjaq* de Safad par les Emirs Maçân avait été à l'origine d'une large vague de migration druze dans le nord de la Palestine. Un contrôle administratif, sous la suzeraineté lointaine de la puissance ottomane, qui favorisait le développement de pouvoirs locaux au sein de la population druze nouvellement installée. La situation politique changea radicalement après 1660, lorsque les Emirs druzes libanais ne furent plus en mesure de conserver le *sanjaq* de Safad: la population druze était désormais privée de la protection dont elle jouissait auparavant. Au début du XVIII^e siècle, Zâhir al-^cUmar al-Zaydânî, un Musulman sunnite originaire de ^cArrabat al-Battûf dans le district d'al-Shâghûr, gagna rapidement en influence. Cette région de l'est de la Galilée était alors dominée par les shaykhs druzes de Sallâma qui y occupaient la charge de collecteurs d'impôts. Pour établir son pouvoir sur le district de ^cArraba, le shaykh de la Zayâdina lança une équipée sur Sallâma qui fut entièrement détruite, alors que la famille de son rival était décimée. Selon le témoignage d'un biographe de Zâhir al-^cUmar, neuf villages druzes de la vicinité ont également réduits à néant et leur population forcée de fuir¹⁰.

La tradition orale, ici encore, a conservé le souvenir de l'incident de Sallâma et de la période de la Zayâdina. Si une expression locale exprime bien le sentiment qu'aucune oppression ne peut approcher celle de la Zayâdina (« *Wala zulm al-Zayâdina* »), la perte du pouvoir par le shaykh druze est interprétée comme la conséquence d'un acte non conforme aux règles d'endogamie prescrites par la religion druze:

Il y avait un shaykh druze très puissant dans toute la Galilée. C'était à l'époque de Fakhr al-Dîn. Un jour qu'il traversait un village musulman, il vit

¹⁰ K. M. FIRRO, *A History...*, p. 45-46.

une très belle fille et il voulu l'épouser. Il répudia sa femme et demanda la jeune fille en mariage. Bien qu'il fût un pauvre homme, le père refusa de céder à la demande du shaykh. Alors le shaykh envoya des hommes pour la rapter. Dans ce village musulman, il y avait un shaykh très rusé qui décida de venger l'honneur de son village. Il fit croire au shaykh druze qu'il voulait faire la paix et célébrer le mariage dans les formes. Une grande fête fut organisée au village druze de Sallâma. Tous les habitants du village de la mariée furent invités. Et là, à la fin du banquet, sur un signal de leur chef, tous les Musulmans sortirent leurs couteaux pour assassiner tous les Druzes et le village fut détruit. C'est ainsi que les Druzes perdirent leur suprématie en Galilée.

Ce récit, construit sur la forme traditionnelle des récits d'extermination dans le monde arabe - l'assassinat de tous les hommes au cours d'un banquet - confère un sens plus « moral » à la réversibilité du pouvoir exercé par les grands. C'est l'abus de pouvoir et l'infraction aux règles de la religion druze qui expliquent le destin des Druzes en Palestine plutôt que les conquêtes d'un shaykh musulman plus puissant. Le « sens de l'histoire » est plus égo-centré dans la légende, mais il est intéressant de constater que la mémoire de certains événements anciens demeure lorsqu'ils entrent dans une grille de lecture significative pour la communauté.

Retenons finalement pour notre propos qu'au début du XX^e siècle, la communauté druze de Palestine était considérablement affaiblie par rapport à ce qu'elle avait pu être deux siècles auparavant. Elle se trouvait dans une situation de soumission beaucoup plus marquée vis-à-vis des autorités locales - de l'administra-tion turque bien sûr, mais aussi, des shaykhs musulmans locaux qui étaient également les collecteurs d'impôts, les prêteurs d'argent, les tribus bédouines... - que ne l'étaient les communautés libanaises et syriennes¹¹.

¹¹ Une situation, surtout pour les Druzes du Carmel, qui « faisait honte » à leurs coreligionnaires qui séjournèrent dans ces régions. Voir le témoignage de L. OLIPHANT, *Haifa...*, p. 91-92.

Il est peut-être encore prématuré de voir, dans cette relation nouvelle que les Druzes semblent établir avec leur passé, les signes d'une évolution importante dans la compréhension de leur identité. En fait, plus qu'une véritable réflexion des Druzes sur leur passé et sur eux-mêmes, ce mouvement, initié pour une large part par cette frange nouvelle de la société que sont les *rijâl al-turâth*, semble dirigé vers l'extérieur. Ces hommes occupent une position d'interface entre leur communauté et l'extérieur, ils contrôlent la « présentation de soi » des Druzes comme groupe et sont les interlocuteurs obligés de toute personne désireuse de pénétrer la communauté. C'est avec le recul que ce fait m'est apparu avec le plus d'évidence.

Lorsqu'en 1990 j'avais obtenu un premier contact avec un professeur druze de l'Université hébraïque, celui-ci, qui ne résidait pas dans son village d'origine, m'avait communiqué, pour les besoins de mon enquête, une liste de contacts dans l'ensemble de la communauté: « les personnes susceptibles de m'aider et de répondre à mes questions » avait-il précisé. Deux ans plus tard, à mon retour sur le terrain, ce premier interlocuteur ayant tragiquement disparu, je m'adressai à des personnalités universitaires juives pour pénétrer la communauté druze. On me recommanda plusieurs personnalités; ces noms étaient exactement les mêmes que ceux dont je disposais alors. Très rapidement, j'entrai en contact avec celui qui devait devenir mon hôte pour la durée de mon séjour.

Fâyiz ^cAzzâm, inspecteur de culture druze attaché au Ministère de l'éducation, longtemps rédacteur en chef du mensuel *Al-Huda*, directeur de la section druze du Département des Archives arabes de l'Université de Haïfa, était certainement l'une des personnes les plus qualifiée pour répondre à toutes mes demandes sur sa communauté. C'était aussi l'opinion des gens du village que je rencontrai par la suite: « Pourquoi viens-tu me questionner sur l'histoire du village? Tu habites chez Fâyiz et il en sait plus sur le passé que tout le monde ici. Tu n'as même pas besoin de sortir de chez lui » ai-je entendu à maintes reprises. Il est vrai que Fâyiz oeuvrait ostensiblement pour la promotion de son village à l'extérieur. Il

avait dirigé, quelques années auparavant, la réalisation d'un film sur le village. En plus de ses fonctions officielles, celui que l'on connaît encore sous le nom d'Abû Shu^cayb, recevait régulièrement chez lui des classes entières de lycéens juifs venus visiter ^cIsfiyâ et découvrir les spécificités de la culture druze. Après la projection du film, il présidait ces mini-conférences en orateur confirmé, répondant gracieusement à toutes les questions qu'on voulait lui poser. C'est vers lui encore que l'on avait dirigé un jeune couple de Haïfa, désireux de monter un projet touristique dans le village. Par ailleurs, Fâyiz était en contact étroit avec d'autres personnalités reconnues pour leurs connaissances sur l'histoire druze, parmi lesquelles les deux historiens précités: Salmân Fallâh - avec qui il travaille au Ministère de l'éducation - et surtout Kais Firro, un grand ami de la famille. Je ne pouvais donc disposer, de l'avis de tous, d'un meilleur observatoire sur ^cIsfiyâ et la communauté druze.

Durant le premier mois passé au sein de sa famille, Fâyiz a effectivement « joué le jeu » de l'informateur désigné sur la société druze; il se prêtait de bonne grâce à quelques entretiens très généraux sur les grandes lignes de la structure sociale du village. Mais rapidement, le développement de relations privilégiées avec sa femme et ses filles devait modifier radicalement le statut d'étrangère qui fut le mien dans les premiers temps. A mesure que je me rapprochais des femmes, que je trouvais une place spécifique dans la famille, mon interlocuteur devenait distant et muet. Lorsque j'étais encore totalement inconnue pour les gens du village, Fâyiz avait pris soin de m'emmener visiter toutes ses relations, me présentant comme une jeune étrangère venue réaliser une recherche sur la communauté druze sous son patronage. Lorsque ma présence fut devenue familière dans le village, le couple sortait sans moi, me laissant à ma place, dans le cercle des jeunes filles. Les choses se sont même renversées lorsque je développai par la suite un réseau de relations dans le village: c'est Fâyiz qui me questionnait sur les propos d'untel ou d'untel, les histoires du passé qu'il ignorait

encore et que j'avais pu recueillir de la bouche de personnes que les jeux politiques internes lui interdisaient de rencontrer.

Brièvement résumé, ce parcours personnel de l'extérieur vers l'intérieur d'une communauté druze localisée autorise plusieurs commentaires. Il ne semble pas que l'intérêt nouveau manifesté par les Druzes pour l'étude de leurs traditions soit le résultat d'une demande interne, le moyen de renouer avec un passé pour retrouver un sentiment identitaire en crise. Il apparaît bien, plutôt, être une réponse à une demande extérieure, particulièrement manifeste en Israël¹². D'ailleurs, les écrits de ces hommes visent essentiellement au dialogue avec l'extérieur, ou plus encore, à la promotion de la communauté druze devant la face du monde - on se souvient des positions extrêmement virulentes de Kais Firro au sujet de l'utilisation de la *taqiyya* comme moteur de l'opportunisme druze. Lorsque l'on observe ces mêmes hommes agissant sur la scène sociale interne, on comprend qu'il ne s'agit aucunement pour la plupart d'entre eux de réformer leur société au nom de l'idéal « moderniste » comme l'ont suggéré plusieurs observateurs¹³. Au contraire, interrogés sur l'histoire de leur famille et les conditions de leur arrivée au village, par exemple, ils fournissent un récit en tous points semblable à celui des autres membres de leur parenté et conforme aux structures récurrentes de ce type de récit¹⁴. Fâyiz développe bien une théorie divergente sur l'origine du village - l'étude du parler des gens de ʿIsfiyâ traduit selon lui une origine palestinienne et non libanaise comme le prétend la tradition orale - mais cette opinion n'est jamais formulée publiquement à l'intérieur du

¹² Et ceci pour deux raisons: l'intérêt archéologique y est extrêmement développé mais aussi, les autorités israéliennes ont toujours exprimé leur bienveillance pour toute tentative ou démarche visant à affirmer une « spécificité » druze qui donne des arguments à la politique de séparation institutionnelle entre cette communauté et le reste de la minorité arabe.

¹³ Parmi lesquels le président de l'université de Haïfa, spécialiste reconnu en Israël de la question druze et responsable, à ce titre, de plusieurs commissions d'étude sur la communauté (G. BEN-DOR, « Intellectuals... »

¹⁴ On retrouve ailleurs ces « spécialistes » de l'histoire locale vers lesquels sont dirigés les enquêteurs et qui tiennent des discours en tous points semblables à la conception générale retrouvée dans la société. Voir par exemple J. ΔΑΚΗΛΙΑ, *L'Oubli de la cité. La mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le Jérid tunisien*, Paris, 1990, chapitre 3.

village. Elle est évoquée furtivement, devant un public non-Druze ou dans le cours de discussion avec ceux des Druzes qui occupent le même « créneau » que lui sur la scène sociale.

La fonction remplie par ces nouveaux spécialistes de l'histoire druze est bien celle d'une courroie de transmission entre l'extérieur et l'intérieur de la communauté locale. C'est sans surprise que je constatais, à mon retour du terrain, que d'autres étudiants désireux d'enquêter sur les Druzes d'Israël avaient été recommandés auprès des mêmes personnalités. Certains parmi ces intellectuels ont bien essayé de transformer sur la scène politique intérieure le prestige acquis au dehors. Ils ont tous échoué comme on verra plus loin. Cependant, c'est bien en ayant en tête le rôle joué jadis par les hommes politiques locaux qu'il faut considérer ces universitaires plutôt que de voir en eux le ferment d'une « prise de conscience moderniste » au sein de la communauté, d'une force susceptible de briser, à terme, les cadres anciens.

En attendant de pouvoir le montrer plus complètement¹⁵, retrouvons donc notre village de ʿIsfiyâ au tournant du siècle. Car c'est en grande partie l'action de quelques dirigeants politiques de cette localité, à travers les relations privilégiées qu'ils avaient nouées avec les Juifs, qui permet d'éclairer la place que la communauté druze devait occuper par la suite dans le nouvel Etat hébreu.

1. 2. ʿIsfiyâ et les Juifs: histoire politique du village de 1930 à 1951

Durant la décennie qui suivit l'instauration du Mandat britannique sur la Palestine, les principaux dirigeants de la communauté druze dans la région adoptèrent une position de neutralité totale face aux tensions qui se multipliaient

¹⁵ Voir plus loin, chapitre 4.

entre les paysans palestiniens et les nouveaux immigrants juifs¹⁶. Des relations avaient été établies avec les responsables des deux parties: la famille Khayr avait payé un tribut pour l'ensemble de la communauté au Conseil islamique tandis que des contacts avaient été pris avec le responsable de l'Agence juive, Ben-Zvi, au nom des liens de fraternité ayant toujours existés entre les Druzes et la minorité juive¹⁷. En août 1930, Ben-Zvi avait réalisé une grande tournée dans tous les villages druzes afin d'inciter les leaders de la communauté au maintien de leur neutralité alors que les accrochages entre Juifs et Musulmans se faisaient plus fréquents.

Sur la scène politique interne à ʿIsfiyâ, le début des années 1930 marque l'alternance entre les deux factions rivales pour le contrôle du village. L'ancien *mukhtâr* (pl. *makhâtâr*)¹⁸, Husayn Abû Rukun était largement contesté, ce qui a conduit les Britanniques à la nomination de son rival, le shaykh Najîb Mansûr, dans ce poste d'intermédiaire privilégié entre le village et les autorités. Soucieux de préserver sa place, le shaykh Najîb Mansûr a d'abord favorisé l'établissement de bonnes relations avec les autorités mandataires tout en supportant les bandes arabes de la région. De leur côté, les dirigeants de la famille Abû Rukun se tournent vers les Juifs. Dès 1933, le fils de l'ancien *mukhtâr*, Hasan Abû Rukun, prend langue avec Abba Hushi, secrétaire de la Fédération des travailleurs

¹⁶ Des tensions qui étaient repérables dès le XIX^e siècle. Voir notamment D. KUSHNER, « Intercommunal Strife in Palestine During the Late Ottoman Period », *Asian and African Studies*, n° 18, 1984, p. 187-204 ; Y. PORATH, « The Political Awakening of the Palestinian Arabs and Their Leadership Towards the End of the Ottoman Period », p. 351-381 dans: M. MA'UZ (éd.), *op. cit.*.

¹⁷ S. SALEH, « Relations Between Jews and Druzes Between the Two World Wars », p. 165-192 dans: P. ARTZI (éd.), *Confrontation and Coexistence*, Ramat-Gan, 1984.

¹⁸ Le titre de *mukhtâr* correspond à un office administratif créé par la Loi ottomane des Vilayets de 1864. Normalement élu par la population mâle du village, les *mukhtâr-s*, car la loi en prévoyait au moins deux au sein de chaque village - ʿIsfiyâ avait un *mukhtâr* druze et un chrétien -, sont responsables du groupe qu'ils représentent devant l'autorité: ils ont en charge la sécurité du village, doivent informer le pouvoir sur ce qui s'y passe, recenser la population, les terres et la production pour permettre d'établir l'impôt collectif... Sur le *mukhtâr*, voir G. BAER, *Fellah and Townsmen in the Middle East. Studies in Social History*, Londres, 1982 p. 109 sq ; Y. N. MILLER, *Government and Society in Rural Palestine, 1920-1948*, Houston, 1985.

(*Histadrut*) à Haïfa et s'entend avec lui pour convaincre deux responsables druzes à la tête de bandes de cesser d'agir contre les Juifs¹⁹.

Hasan Abû Rukun et deux de ses frères, Labîb et Zâyd Abû Rukun ne tardèrent pas à devenir des collaborateurs très proches d'Abba Hushi, connu dans la communauté druze sous le surnom de « président » (*al-ra'îs*). En échange de leur aide, Abba Hushi facilitait l'embauche de Druzes dans les industries nouvellement créées, autour de Haïfa, par les immigrants juifs. L'aide de la famille Abû Rukun se traduisait par un apport d'informations sur la région, la fourniture d'armes, l'offre de refuge à certains activistes juifs recherchés par les autorités²⁰ et l'incitation des Druzes à la neutralité dans leur localité. Les dirigeants de la famille n'allaient pas tarder, de surcroît, à servir en qualité d'émissaires auprès de leurs coreligionnaires libanais et syriens. En effet, dans les années 1934-35, la tension palestino-sioniste se radicalisa en confrontations de plus en plus violentes entre paysans arabes et immigrants juifs, tout particulièrement dans le nord de la Galilée et autour de Haïfa, où le programme d'acquisition de terres par l'Organisation juive avait été intensifié. Aussi, en avril 1936, ce sont les paysans palestiniens de ces régions qui furent à l'origine de la révolte dirigée contre les colons juifs, mais aussi contre les autorités britanniques. Cette vague de violence populaire, qui devait durer jusqu'en 1939, n'était pas fédérée sous un leadership unique; elle se caractérisait par des actions sporadiques - des raids de destruction et d'assassinats - menées par ces groupes de paysans que les autorités ont qualifiés de « bandes »²¹. Plusieurs Druzes

¹⁹ De son côté, le représentant de l'Agence juive à Tibériade, Yosef Nahmani, avait établi des contacts avec certaines familles druzes de Galilée: les Al-Husayn à Maghâr, les Farrâj à Râma et les Fâris de Hurfaysh (S. SALEH, *op. cit.*).

²⁰ L'un des épisodes les plus célèbres et dont les habitants de ʿIsfiyâ s'enorgueillissent est d'ailleurs d'avoir offert un refuge à Abba Hushi lui-même lorsqu'il était recherché par la police britannique en 1947-48. En fait, Abba Hushi n'est pas resté plus de quelques jours sous la protection de ses amis dans la demeure du shaykh Labîb Abû Rukun. Il fut ensuite transféré en sécurité dans le Jabal al-Durûz où l'on prétend qu'il a été hébergé par Sultân al-Atrash alors rentré de son exil transjordanien.

²¹ K. W. STEIN, « Rural Change and Peasant Destitution: Contributing Causes to the Arab Revolt in Palestine, 1936-1939 », p. 143-170 dans: F. KAZEMI & J. WATERBURY (éds.), *Peasants and Politics in the Modern Middle East*, Miami, 1991.

libanais installés à Haïfa étaient alors extrêmement actifs dans les mouvements nationalistes arabes où ils incitaient les Druzes de Palestine à rejoindre la révolte. Ils disposaient du soutien affirmé de la part de dirigeants de leur communauté parmi lesquels les frères ʿĀdil et Shakīb Arslân qui oeuvraient publiquement contre les régimes mandataires²². C'est dans ce contexte que Zayd Abû Rukun fit un séjour au Liban tandis que son frère Hasan se déplaçait en Transjordanie, dans la retraite de Sultân Pasha al-Atrash, puis au Jabal al-Durûz, afin d'influencer leurs coreligionnaires à la neutralité dans le conflit²³. Ces visites eurent tôt fait de porter leurs fruits: à la fin de 1936, tous les groupes d'activistes druzes venus de Syrie et du Liban avaient abandonné la lutte pour regagner leurs villages²⁴. Les contacts entre les Druzes de Palestine et leurs coreligionnaires devaient se multiplier les années suivantes, motivés par une dégradation patente des relations entre les bandes palestiniennes et les villages druzes, tout particulièrement sur le Carmel.

Alors que durant les premiers mois de la révolte, ʿIsfiyâ et Dâliyat al-Karmil avait fourni une aide en recrues aux bandes arabes de la région, ce soutien cessa après l'attaque perpétrée contre les deux villages en décembre 1936. Il s'agissait de représailles justifiées par les suspicions de trafic d'armes, détournées de la contribution à la révolte pour être revendues aux Juifs. Deux hommes furent kidnappés à la suite de cette incursion sur les hauteurs du Carmel²⁵. Des incidents de ce type ou même des rumeurs selon lesquelles des Druzes avaient été attaqués ou humiliés, renforçaient largement la rivalité latente dans cette région entre les Druzes et leurs voisins musulmans. Le *mukhtâr* Najîb Mansûr tenta d'effectuer une médiation entre les rebelles et les frères Abû Rukun, mais ces derniers refusèrent catégoriquement leur entremise. Par ailleurs, au tournant de 1937, la désaffection des Druzes à l'égard de la rébellion palestinienne s'accrut à

²² K. M. FIRRO, *The History...*, p. 321.

²³ S. SALEH, *op. cit.*

²⁴ K. M. FIRRO, *A History...*, p. 332.

²⁵ *Ibid*, p. 133.

mesure qu'elle passait sous le contrôle du Conseil musulman de Jérusalem et prenait un caractère plus religieux²⁶. Durant la même année, Abba Hushi accompagnera Hasan Abû Rukun lors d'un voyage au Jabal syrien afin d'y rencontrer par lui-même les dirigeants druzes de la région: à cette époque, le Fond national juif entendait mener des négociations en vue d'un éventuel transfert de toute la population druze de Palestine contre un rachat des terres qu'elle y possédait, ce qui aurait conduit à un important transfert de fonds dans la communauté druze syrienne²⁷.

En septembre 1938, alors que les collusions entre la famille Abû Rukun et les Juifs ainsi que leur rôle auprès des Druzes libanais et syriens étaient désormais connus par les rebelles palestiniens, les actions menées contre les villages du Carmel et ʿIsfiyâ en particulier²⁸, allaient devenir plus violentes. Une bande dirigée par Yûsuf Saʿîd Abû Durra, originaire de la région de Jenîn, décida de s'installer près de ʿIsfiyâ, afin d'obliger les Druzes à apporter leur contribution à la « lutte de la *'umma* ». Abû Durra fit distribuer dans les deux villages un avis dans lequel il demandait aux habitants de collecter la somme nécessaire à l'achat de trente fusils. Devant l'indifférence de la population druze à répondre à cet appel, ses partisans assiégèrent les lieux et pénétrèrent par deux fois à l'intérieur de ʿIsfiyâ, portant rudement atteinte à « l'honneur » du village. De plus, un certain nombre de partisans de la faction Abû Rukun, parmi lesquels Hasan Abû Rukun lui-même, furent assassinés par les hommes d'Abû Durra²⁹. C'est finalement l'armée britannique qui intervint pour chasser la bande de rebelles de la montagne. L'ensemble de la communauté druze, en Palestine et au-delà, eut

²⁶ S. SALEH, *op. cit.*

²⁷ Sur le détail des négociations alors menées entre les instances juives et Sultan al-Atrash et le développement des événements qui ont finalement conduit à l'abandon de ce plan, voir S. SALEH, *op. cit.* et K. M. FIRRO, *A History...*, p. 337 sq.

²⁸ Dâliyât devait être en partie épargné grâce à la protection dissuasive d'une garnison britannique à l'orée du village.

²⁹ K. M. FIRRO, *A History...*, p. 337. Cet épisode est resté vivement marqué dans la mémoire des gens du village pour lesquels il résume quasiment l'histoire de ʿIsfiyâ durant la période. Je reviendrai par ailleurs (dans le chapitre 7) sur les récits produits autour de cet événement.

rapidement connaissance des exactions perpétrées par Abû Durra sur le Carmel. Le shaykh Labîb se rendit alors au Liban afin de demander de l'aide contre les rebelles musulmans. On décida d'envoyer une délégation de shaykhs religieux et temporels pour initier une médiation entre les parties. Mais l'année suivante, le meurtre de l'un des leaders druzes de Shafâ °Amru, Hasan Khnayfis, alors qu'il sortait d'une rencontre avec les Juifs d'un kibboutz voisin, raviva la tension³⁰. Aucune médiation ne put aboutir dans ces deux affaires avant que la guerre n'éclate, mettant provisoirement fin aux conflits en Palestine.

La période comprise entre 1940 et 1948 est rarement évoquée par les Druzes: dans les récits recueillis comme dans la littérature, les années de guerre s'inscrivent en creux entre les événements de 1936-39 et la guerre de 1948-49. En fait, il semble que la situation précédemment décrite ait assez peu évolué durant cette période: les principaux dirigeants de la communauté ont affirmé leur position de neutralité entre les différentes parties du conflit en manifestant leur loyauté aux autorités britanniques³¹, tandis que ceux qui avaient noué des contacts avec les Juifs - shaykh Labîb Abû Rukun et shaykh Sâlih Khnayfis principalement - continuaient de les entretenir. Une attitude largement confirmée en 1947 lorsque les Nations Unies recommandèrent la partition de la Palestine puis lorsque la première guerre israélo-arabe se déclencha en mai 1948. Cet attentisme manifesté par les principaux dirigeants de la communauté ne fut pas suivi par tous les Druzes pendant le conflit: les partisans des leaders soutenant Abba Hushi prirent les armes aux côtés des Juifs tandis plusieurs groupes de soldats du Jabal, commandés par Shakîb Wâhab, traversèrent la frontière pour lutter dans le camp palestinien, en dépit des appels à la neutralité prononcés par

³⁰ Les relations entre Druzes et Musulmans s'étaient également dégradées dans la ville de Shafâ °Amru depuis les débuts du Mandat. Une dégradation qui ira s'accroissant durant la révolte arabe, obligeant les Druzes qui résidaient dans le quartier musulman à déménager. Or, avec les villages du Carmel, les druzes de Shafâ °Amru sont ceux qui ont eu le plus à souffrir de l'inimitié des bandes rebelles. Sur l'histoire de cette période à Shafâ °Amru, voir M. AL-HAJ & H. ROSENFELD, *Arab Local Government in Israel*, San Francisco / Londres, 1990, p. 72 sq.

³¹ Certains leaders ont même proposé aux Anglais de monter une armée druze en 1939 pour les seconder dans le cadre des opérations menées dans la région.

Sultân al-Atrash. En fait, ce bataillon installé entre l'ouest de la Galilée et le mont Carmel tenta dans un premier temps de rallier les Druzes de la région. Non seulement l'appel ne fut suivi d'aucun effet, mais Shakîb Wâhab et ses hommes finirent par être profondément influencés par les demandes de neutralité exprimées par les Druzes du Carmel, comme par la tournure des événements après la chute des principales villes arabes du nord de la Palestine. Après avoir mené quelques actions d'envergure limitée, le « bataillon du Jabal al-Durûz » décida de cesser le combat en juin 1948 après que les notables druzes locaux aient initié une rencontre entre son commandement et les représentants de la *Haganah*. Une partie des forces druzes syriennes décida même de demeurer en Palestine pour lutter du côté juif³².

La victoire des Juifs sur les armées arabes en 1949 devait se solder par la promotion de leurs partisans sur la scène politique interne de la communauté druze. Lors des premières élections parlementaires en 1950, ce sont Labîb Abû Rukun et Sâlih Khnayfis qui seront élus en qualité de députés druzes à la Knesset. Et logiquement, lorsque les nouvelles autorités décidèrent la création d'une municipalité propre pour le village de ʿIsfiyâ en 1951³³, c'est encore le shaykh Labîb qui fut élu président du nouveau Conseil local contre son rival Najîb Mansûr. Les villages du Carmel qui avaient souffert durant les siècles précédents d'une situation « à la périphérie », éloignés des centres du pouvoir administratif de Palestine, accédaient ainsi à une reconnaissance nouvelle. La naissance de l'Etat d'Israël devait profondément bouleverser la géopolitique traditionnelle de la communauté druze.

³² G. BEN-DOR, *The Druzes...*, p. 129.

³³ ʿIsfiyâ et Dâliyât al-Karmil furent les seuls villages druzes à pouvoir bénéficier d'un conseil municipal dès cette date car les autres localités druzes subissaient alors le régime d'administration militaire auquel était soumis l'ensemble de la Galilée.

1. 3. « Géopolitique régionale »

L'expression de « zone périphérique » pour définir la place du Carmel par rapport à l'ensemble des régions de peuplement druze est empruntée à Kais Firro. Traditionnellement, le nord de la Palestine était divisé en quatre régions: le Jabal Safad au nord de la Galilée, al-Shaghûr à l'est, comprenant les villages de l'arrière pays de Tibériade, al-Sâhil à l'ouest comprenant les villages sur les hauteurs d'Acre et enfin, le Carmel. Sur le plan administratif, les villages du Carmel étaient excentrés par rapport aux autres localités druzes de Palestine qui se trouvaient dans la vicinity des deux villes où résidaient l'administration turque: Acre à l'ouest et Tibériade à l'est. Le village de °Isfiyâ se trouvait ainsi inclus, sous le titre de *nahie*, dans le *qaza* de Haïfa, lui-même dépendant du *sanjaq* d'Acre qui relevait au niveau administratif le plus large du *vilayet* de Beyrouth. La proximité des centres de décision est un facteur important dans l'influence politique que les diverses familles druzes sont en mesure d'exercer dans leur communauté. Jusqu'à l'instauration de l'Etat d'Israël, les trois familles les plus importantes en Galilée, les Tarîf, Mu°addî et Khayr résidaient respectivement dans les trois villages de l'arrière-pays immédiat d'Acre: Jûlis, Yarkâ et Abû Sinân. De leur côté, les villages du Carmel étaient beaucoup plus sévèrement en butte aux pressions des shaykhs des villages musulmans au milieu desquels ils vivaient, comme des raids régulièrement commis par les tribus bédouines. Ils ne disposaient d'aucun appui puissant dans l'administration turque, trop éloignée de leur résidence.

Jusqu'au début du XX^e siècle, Haïfa n'était rien d'autre qu'un petit port de pêche. Acre était en revanche un centre de commerce international et la porte côtière vers la Syrie³⁴. Et bien qu'à la fin du siècle dernier les deux villes aient compté une population sensiblement égale, la composition de cette population

³⁴ Sur l'histoire d'Acre et de Haïfa au XVIII^e siècle, voir A. COHEN, *Palestine in the 18th Century. Patterns of Government and Administration*, Jérusalem, 1973, p. 128 sq.

marquait des distinctions claires entre les deux centres urbains: les habitants d'Acre étaient majoritairement des Musulmans impliqués dans l'administration et le commerce tandis que les deux tiers de la population d'Haïfa relevaient de minorités religieuses dont l'activité principale demeurait l'entretien des sites religieux de la région³⁵.

La situation devait changer après 1905, lorsque Haïfa fut préférée à Acre en tant que terminal de la ligne de chemin de fer du Hijâz. Alors que la ville comptait 7500 habitants en 1886, sa population atteint les 22-23000 personnes en 1914 lui donnant le taux de croissance le plus élevé parmi les villes de Palestine³⁶. En l'espace d'une décennie, la ville avait supplanté sa rivale pour devenir le centre industriel et commercial de la région, reléguant Acre au rang de ville administrative moyenne. En 1935, Haïfa était devenu la seconde ville de Palestine et le port le plus important du sud de la Méditerranée. De nombreuses industries s'étaient implantées dans la zone portuaire: industries de verre, d'engrais, de chimie et en 1939 la raffinerie I. P. C., terminal d'un pipe-line amenant le pétrole d'Iraq dans laquelle de nombreux Druzes de °Isfiyâ devaient trouver un emploi.

Au développement de la baie d'Haïfa, il faut ajouter, pour comprendre la situation nouvelle des villages du Carmel, les travaux d'infrastructure réalisés sous l'égide des Britanniques. Après l'installation de la raffinerie, on entreprit de construire une route entre le nouveau centre urbain et les villages du Carmel. Les habitants n'avaient disposé jusqu'alors que de sentiers escarpés, sur lesquels on devait circuler à dos d'âne, qu'ils empruntaient de manière hebdomadaire pour vendre leur production agricole sur le marché de Haïfa. Le travail salarié dans la zone industrielle tout en conservant une résidence au village devenait chose possible pour les Druzes du Carmel, largement privilégiés, de ce point de vue, par rapport à leurs coreligionnaires de Galilée. Aussi, en 1955, 40% de la

³⁵ L. KASDAN, *Isfiya...*, p. 33-34.

³⁶ D. KUSHNER, *op. cit.*

population mâle de ʿIsfiyâ travaillait en dehors du village, alors qu’en 1931 l’agriculture employait encore 96% de la main-d’oeuvre locale³⁷. Cette évolution devait avoir une répercussion profonde sur la place de village jadis excentrés par rapport au reste de la communauté druze palestinienne. Une situation à laquelle il faut ajouter les relations privilégiées entre certains dirigeants de ʿIsfiyâ et le premier maire de Haïfa dans le nouvel Etat d’Israël, Abba Hushi.

Aujourd’hui, ʿIsfiyâ n’est plus qu’à quelques kilomètres des premiers faubourgs de la ville. Un service de bus quotidien et surtout les navettes quasi incessantes des taxis collectifs assurent l’acheminement des ʿAsfanî-s vers le centre urbain. Les possibilités d’emploi offertes par le tissu industriel et commercial de la ville ont attiré de nombreux Druzes de Galilée qui ne peuvent plus vivre de l’agriculture. Pour ne pas rompre avec la société druze, ces « émigrés temporaires » louent des appartements ou des chambres dans les villages du Carmel. Ce phénomène de location a pris de l’ampleur avec la tendance à l’allongement des études: l’Université de Haïfa à laquelle il faut ajouter l’Institut de technologie (*Tekhnion*) et l’Ecole de formation des maîtres (*Gordon*) drainent plusieurs centaines d’étudiants druzes, garçons et filles confondus, venus de toute la Galilée et du Golan. Devant cet afflux, beaucoup d’habitants de Dâliyât al-Karmil et ʿIsfiyâ ont entrepris d’agrandir leur maison, d’aménager un sous-sol ou une dépendance pour mettre à la disposition de ces étudiants de nombreuses chambres en location³⁸. Cette pratique procure un

³⁷ L. KASDAN, « Short-Term Migration in a Middle Eastern Religio-Ethnic Community: Commuters and Changing Broker-Role in Banu Mawruf », p. 120-132 dans: R. SPENCER (éd.), *Migration and Anthropology*, Proceedings of the American Ethnological Society, 1970.

³⁸ Cette évolution a largement facilité mon installation dans le village; les « structures d’accueil » préexistaient à mon arrivée. Je fus ainsi amenée à partager les locaux qui m’étaient alloués avec d’autres étudiantes venues de Galilée. L’installation des étudiants à tel ou tel endroit dépend de contacts établis, par l’intermédiaire de connaissances, entre l’hébergeant et les parents du locataire. La cohabitation de jeunes hommes ou jeunes filles originaires de différents villages permet une forme de « brassage » à l’intérieur de la communauté comme elle favorise la constitution de réseau de relations - on invite aux fiançailles ou aux mariages d’anciennes colocataires avec lesquelles on a gardé contact par exemple.

apport financier non négligeable pour les habitants des deux villages et fait dire aux autres Druzes que le sens traditionnel de l'hospitalité y est altéré.

Les flux et la demande de soutien se sont ainsi inversés entre les villages du Carmel et ceux de Galilée. °Isfiyâ et Dâliyat al-Karmil sont désormais les deux villages druzes privilégiés en Israël. D'ailleurs, après la création du nouvel Etat, la Galilée et donc les villages druzes qui y étaient implantés se sont vu imposer une administration militaire provisoire tandis que le Carmel en fut exempté. Plus généralement, il est certain que °Isfiyâ et Dâliyat al-Karmil sont perçus comme les plus « modernes » de toutes les agglomérations druzes. A l'intérieur de la communauté, c'est un jugement plutôt péjoratif qui signifie que les filles y sont plus émancipées qu'ailleurs par la liberté qui leur est donnée de se rendre dans la grande ville juive. Mais sur la scène nationale, il est certain que ces grands villages sont suffisamment dynamiques pour avoir suscité l'intérêt de quelques industriels qui ont choisi d'y implanter de petites fabriques faisant principalement appel à la main-d'oeuvre féminine.

Conséquence de toutes les raisons évoquées précédemment, l'importance économique des villages du Carmel s'est traduite, depuis plusieurs décennies, sur le plan de la politique interne à la communauté: proportionnellement, ce sont maintenant ces villages qui obtiennent la plus grande représentation dans les postes importants à la tête de la communauté (juges dans les tribunaux druzes, députés...). Mais cette « modernité apparente » n'a nullement bouleversé l'équilibre interne du village, cette micro société d'un type particulier qui demeure un élément essentiel dans la définition de l'identité individuelle.

2. Etre °Asfanî: appartenance à la localité, appartenance à la communauté

La question du village au Proche-Orient est une question ardue. Pour l'anthropologue qui vient faire un terrain sur les populations sédentaires dans cette région du monde, le village apparaît comme une unité sociale massive, à moins qu'il ne travaille en milieu urbain et ne s'attache à l'étude d'un quartier qui présente des caractéristiques similaires. Ainsi, la plupart des études produites au cours des dernières décennies prennent la forme de monographies de villages. La structure sociale, la structure agraire locale, les conflits politiques internes, les rituels y sont décrits avec soin, donnant souvent au lecteur l'impression que le village arabe est une unité sociale fermée, le niveau le plus petit d'une société qu'il suffirait d'étudier en détail pour pouvoir comprendre la société globale³⁹. Par ailleurs, appréhender le village comme une unité sociologique en soi entraîne des analyses implicitement pensées en terme de cohésion sociale: on recherche les éléments qui soudent les familles à l'intérieur du cadre local dans l'étude de la relation à la terre, des alliances politiques ou de l'endogamie intra-villageoise par exemple. L'analyse critique de deux enquêtes ethnographiques réalisés sur le village de ʿIsfiyâ suffira à illustrer les tentatives faites en ce sens.

Nourrie de cette littérature, j'ai d'abord tenté de considérer ʿIsfiyâ en ces termes, réservant les relations que ses habitants entretenaient avec l'extérieur du village pour la suite de mon analyse. Cette démarche conduisait, en fait, à une impasse: en dépit de son caractère immédiat, le village n'est pas l'unité de référence centrale; toutes les relations qui se nouent entre les gens s'inscrivent en-deça ou au-delà de ce cadre. Déterminer des critères pour parler du village, c'est le fermer; c'est aussi prendre le risque de ne plus pouvoir saisir comment se construit une identité communautaire puisque les villages regroupent souvent des individus appartenant à diverses confessions.

³⁹ Des analyses comparatives ont d'ailleurs été tentées dans ce sens à partir de la littérature disponible sans parvenir à donner plus qu'un tableau descriptif des variations entre différents contextes. Voir notamment R. A. FERNEA, « Gaps in the Ethnographic Literature on the Middle Eastern Village: A Classificatory Explanation », p. 75-102 dans: R. ANTOUN & I. HARIK (éds.), *Rural Politics and Social Change in the Middle East*, Bloomington / Londres, 1972 ; R. T. ANTOUN, « Pertinent Variables in the Environment of Middle Eastern Village Politics: A Comparative Analysis », p. 118-162 dans: *Ibid.*

Les pages que je propose dans la suite de cette peinture d'un village majoritairement druze en Israël seront donc dénuées de toute ambition analytique immédiate. Plutôt que de focaliser le regard sur le village en tant que tel, j'ai choisi de mettre en scène ses habitants. A travers les récits historiques que chacun en donne tout d'abord: même légende d'origine pour tous, mais intérêt véritable pour l'histoire de son propre lignage dans l'énoncé du parcours qui a mené l'ancêtre sur le mont Carmel. A travers la compréhension de l'importance qu'il y a à vivre au village ensuite, à y acquérir une terre afin de s'ancrer véritablement dans la communauté villageoise. Enfin, en tentant, de manière « impression-niste », de saisir la place du village dans les réseaux de relations qui le traversent.

2. 1. La « corporation villageoise »: facteurs d'intégration et de désintégration

L'organisation sociale et politique dans le village de ʿIsfiyâ a déjà fait l'objet de deux enquêtes ethnographiques. La première a été réalisée par Leonard Kasdan dans le cadre d'une thèse soutenue en 1955⁴⁰, la seconde a été conduite par Scott Atran au début des années 1980⁴¹. Ces deux auteurs ont en commun d'avoir abordé la structure sociale du village sous l'angle de l'opposition factionnelle. Une approche similaire qui conduit cependant à deux lectures totalement différentes.

Comme point de départ à son analyse, Leonard Kasdan a choisi de considérer la relation traditionnelle qui s'était établie entre l'Etat ottoman et le village. Et de constater qu'à travers le paiement de l'impôt ou la logique de la conscription, le village était considéré par l'autorité comme un groupe social cohérent et non comme une unité territoriale regroupant des individus.

⁴⁰ L. KASDAN, *Isfiya...*

⁴¹ S. ATRAN, « Démembrement social et remembrement agraire dans un village palestinien », *L'Homme*, vol. XXV, n°4, 1985, p. 111-135 et « *Hamula Organization and Mash'a Tenure in Palestine* », *Man*, vol. XXI, n°2, 1986, p. 271-295.

La question centrale de l'ouvrage, celle qui guide l'ensemble de l'analyse, est donc de parvenir à délimiter les contours de cette corporation villageoise, ce « corporate group » particulier qu'est le village proche-oriental. La parenté étant reconnue comme principe d'organisation très fort chez les populations arabes, Leonard Kasdan propose en premier lieu de la considérer comme système d'organisation possible du « corporate group ». Très rapidement, il arrive à la conclusion que la parenté ne peut être un principe permettant la formation de groupe de la taille du village. Si l'on compare l'organisation sociale des nomades bédouins et celle des populations sédentaires, on est obligé de constater, selon lui, que si la famille patrilinéaire étendue demeure un idéal prégnant, elle est impossible à réaliser dans le village car l'idéal se trouve en compétition avec d'autres valeurs: hostilité entre frères, prestige qui ne se transmet pas linéairement de père en fils, réalisation d'une résidence indépendante de celle du père pour acquérir une autonomie politique, importance des groupes de pairs qui sont les groupes de décision politique réels... Aussi Leonard Kasdan fustige-t-il la littérature produite sur les sociétés arabes sédentaires pour avoir assimilé leur système social au système d'oppositions segmentaires balancées fondé sur le modèle africain tel qu'il a été formulé à la suite de l'étude d'Evans-Pritchard sur les Nuer.

Il faut donc chercher ailleurs pour trouver le type d'intégration qui donne la corporation villageoise des Arabes sédentaires. Pour Kasdan, c'est le factionnalisme qui fournit le mécanisme d'intégration global, intégration qui ne permet pas la fluidité des groupes non « corporate » que sont les groupes de parenté. Autrement dit, l'intégration des individus à un niveau dépassant le lignage repose sur un autre principe que le principe de parenté, c'est l'affiliation volontaire à des groupes factionnels. Il pose que les relations sociales dans le village sont conçues « corporativement » par les gens et, comme le lignage n'a pas la cohérence voulue de ce point de vue, c'est la faction qui joue ce rôle. La parenté n'a pour lui qu'un rôle incidentel dans la structuration fondamentale de

ces sociétés. C'est le principe d'affiliation factionnelle qui est à la base des relations sociales de nature politique dans la communauté. Il en veut pour preuve la tendance à l'endogamie factionnelle qui renforce la cohésion des factions et leur permet de perdurer dans le long terme quand les lignages éclatent.

En résumé, Leonard Kasdan propose de voir dans l'opposition entre deux factions le mécanisme d'intégration qui fait du village ce « corporate group », ce corps politique structuré considéré comme tel par l'Etat. Parti à la recherche de « l'individu politique » dans cette société - pour reprendre une formule de Louis Dumont - il l'a trouvé dans le village. Un village générique dès lors, car la peinture qu'il donne de ʿIsfiyâ pourrait tout aussi bien avoir été inspirée par tous les villages de la région. Le point de vue communautaire est dès lors totalement absent de ce type d'analyse.

Les prémisses de l'analyse que Scott Atran propose à partir du matériel collecté à ʿIsfiyâ sont radicalement différentes. Loin de considérer le village dans sa relation avec l'Etat sur un mode politique, il propose de comprendre les changements de la structure sociale comme les conséquences des modifications imposées à l'organisation de la structure agraire au cours du siècle.

Jusqu'en 1933, la majeure partie des terres cultivées par les habitants de ʿIsfiyâ l'était selon le système *mushâʿa*. Dans ce système, le titre autorisant la culture des terres (*haqq al-muzâraʿa*) était détenu par le village en tant qu'ensemble. Le droit d'un individu ou d'une famille à cultiver une part des terres *mushâʿa*-s était ensuite déterminé en fonction de la capacité de labour. On ne possédait pas une terre définie dans le village, mais une « part sociale » théorique sur le territoire *mushâʿa*, qui pouvait être vendue ou partagée entre les héritiers. L'ensemble du territoire *mushâʿa* de ʿIsfiyâ était divisé en vingt parts (*mâris* pl. *mawâris*). Chacune de ces parts équivalait à un *faddân*, c'est-à-dire à la quantité de terre qu'un attelage était en mesure de cultiver en une saison. Les parcelles de terre étaient réallouées tous les quatre ans entre les ayants-droit selon

la pratique du *dawwâra*. Tous ceux qui prenaient part au *mushâ^ca*, les propriétaires de parcelles (*sâhib fî al-mâris*) se réunissaient avant les semailles d'été dans la maison commune du village (*manzûl*) pour procéder au tirage au sort. Certains détenaient à eux seuls un *faddân*, voire plus. Ceux qui détenaient une part inférieure étaient obligés de se regrouper en association (*sharika*) afin de représenter au total la valeur d'un *faddân*. Cette association ne pouvait être redéfaite avant la redistribution suivante.

C'est cette modalité du système de culture par rotation sur les terres du village qui obligeait, selon Scott Atran, à la coopération économique entre les membres du village. Dans son étude, il s'est ainsi particulièrement intéressé à la constitution, d'une redistribution à l'autre, de ces associations. Elles avaient pour effet de resserrer les liens entre matrilatéraux et affins. Ce système assurait donc l'unité économique et sociale de la « corporation villageoise », qui s'exprimait « dans le langage de la matrilinearité et de l'affinité, plutôt que dans le langage de l'agnation ». Unité sociale à l'intérieur mais aussi face à l'extérieur: le système *mushâ^ca* aurait eu pour autre caractéristique de préserver l'intégrité de la communauté villageoise en empêchant l'immiscion des étrangers dans le territoire collectif: « jusqu'à la fin du système *masha^ca*, le village dans son ensemble constitue un corps politique, social et économique largement à l'abri des divisions en factions et assez résistant à la pression extérieure »⁴².

La décision du Mandat britannique de mettre fin à ce système par l'obligation de l'enregistrement individuel des terres a entraîné la progressive désintégration du tissu social du village. Dans un premier temps, Scott Atran observe que cet abandon a conduit au renforcement des groupes patrilinéaires, au détriment de la collaboration affinitaire qui assurait l'unité villageoise. Les lignages se sont alors

⁴² En adoptant cette analyse sur le *mushâ^ca*, Scott Atran reprend une tradition construite dans les travaux de Jacques Weulersse, Raymond Crist ou encore A. Granott (J. WEULERSSE, *Paysans de Syrie et du Proche-Orient*, 7e éd., Paris, 1946, p. 101 ; A. GRANOTT, *The Land System in Palestine. History and structure*, Londres, 1952, p. 215; R. CRIST, *Land for the Fellahin. Land Tenure and Land Use in the Near East*, New-York, 1961, p. 34)

groupés dans des factions politiques autour de chefs de faction qui étaient aussi les plus grands possesseurs de terres dans le village. Enfin, depuis l'établissement de l'Etat d'Israël, la diminution des terres disponibles entraîne un progressif déclin des factions, qui marque le délitement radical de l'ancienne corporation villageoise.

Dans cette analyse, Scott Atran fait du système *mushâ'a* l'épine dorsale de la société villageoise, le garant de sa cohésion. Les comportements matrimoniaux sont étroitement liés, pour lui, à des calculs économiques ou politiques. Ce sont les conditions de l'organisation de la production qui commandent l'organisation sociale. Pourtant, le récit des relations entre les Druzes et les Juifs avant la guerre suffit à montrer l'importance relative du facteur terre: certains dirigeants de la communauté étaient prêts, à une époque, à accepter le principe de la vente des terres au Fond national juif pour émigrer dans le Hawrân. Si le mode d'exploitation de la terre avait eu, pour la communauté villageoise, l'importance que lui prête Scott Atran, nul doute que les habitants auraient défendu avec plus d'âpreté ce système. On peut penser que l'interdiction de vendre des terres aurait pu être sanctionnée avec autant de force que ne l'est, par exemple, le mariage avec un membre d'une autre religion.

Par ailleurs, dans cette analyse, le factionnalisme est devenu une étape dans le processus historique de désintégration de la communauté villageoise: l'organisation en factions politiques rigides aurait été une tentative transitoire pour maintenir une certaine cohérence sociale à l'intérieur du village. On retrouve là un regard sur la faction proche de celui qu'Oppenheimer avait proposé dans son étude sur un autre village druze. Ici encore, c'est « l'individu politique » que l'on recherche.

Ces deux études sur le village de °Isfiyâ, brièvement résumées suffisent à mettre en lumière les défauts d'une certaine approche du village qui se propose essentiellement d'en trouver les éléments de *cohésion*. Comme les villages

regroupent souvent des populations mixtes sur le plan de l'appartenance religieuse, la recherche de la cohésion conduit inévitablement à des investigations dans le domaine de l'économie ou du politique qui gommant l'épaisseur des relations sociales à l'échelle de la localité. Prendre en compte les appartenances religieuses différentes et la manière dont chaque communauté religieuse construit la sphère de son identité religieuse oblige à déborder largement les cadres de « la communauté villageoise »⁴³.

D'ailleurs, dans la conception des gens, le village lui-même se construit comme un assemblage de familles au terme de parcours migratoires individuels.

2. 2. *Les récits d'origine des lignages: l'importance du fait migratoire*

ᶒIsfiyâ est composé d'un ensemble de petites familles qui ne se retrouvent dans aucune construction généalogique, même mythologiquement organisée. La tradition orale s'accorde pour faire remonter la fondation du village à quatre cent ans environ, à l'initiative de *dâr* Wahab⁴⁴.

Dâr Waheb, ils sont venus du Jabal ad-Durûz. Ils étaient trois et ont marché du Jabal jusqu'à ce qu'ils arrivent dans cette région. Alors, ils ont décidé de s'arrêter à Mishik Yajur, parce qu'ils étaient proches de Haïfa. Ils ont construit des abris de pierre et se sont installés. Tous les matins, ils descendaient travailler à Haïfa et ils remontaient le soir. Leurs trois femmes restaient là. Elles devaient descendre dans la plaine, le Wâdî Kishon, pour aller chercher de l'eau. Il n'y avait personne là où elles habitaient et elles ne sortaient que pour la corvée d'eau. Un jour, l'une d'elle suggéra de monter voir plus haut, car elle apercevait une maison et pensait qu'il y avait peut-être des étrangers (*gharib*) qui demeuraient là. Les femmes voulaient vivre à côté des gens, et Ahmad,

⁴³ Pour un ensemble de considérations similaires sur la communauté de village en Inde, voir L. DUMONT, « La 'communauté villageoise' de Munro à Maine » dans: *La Civilisation indienne et nous*, Paris, 1965, p. 111-141.

⁴⁴ *Dâr* qui signifie littéralement « maison » a ici le sens de famille.

celui des hommes auquel elles s'étaient adressé, était d'accord avec elle. Alors le lendemain, il monta de Mishik Yajur jusqu'ici. Il trouva deux constructions (*°aqdên*), une au nord et une au sud. Il se dit alors que si ces constructions existaient, c'était que l'endroit pouvait être habitable. Il lui fallait juste trouver un point d'eau. Ce Waheb était un homme intelligent. Comme le jour avançait, il s'assit au nord pour observer les oiseaux dans le ciel. Ainsi, il finit par repérer l'endroit où ils descendaient pour s'abreuver. Il se dirigea vers cet endroit et vit une source au pied d'un arbre. Le lendemain ils montèrent tous habiter ici. On a appelé l'endroit °Isfiyâ à cause du vent (*°asafi*) qui souffle sur ces hauteurs.

Cette légende de fondation du village est d'abord la mention d'une origine, une origine qui serait libanaise. Seule une version de ce récit, entendu à maintes reprises, rapporte que *dâr* Wahab est originaire de Shafâ °Amru et, qu'après avoir découvert le site en haut du Carmel, Wahab était reparti à Shafâ °Amru pour que d'autres Druzes viennent s'installer avec lui. Le fait n'est peut-être pas sans signification lorsque l'on sait le peu de valeur historique de ce type de narrations qui demandent à être décodées comme de véritables « chartes sociologiques »⁴⁵. Toutes les familles druzes de °Isfiyâ revendiquent en effet une ascendance libanaise, se posant ainsi comme « communauté d'origine » en face des habitants du village voisin de Dâliyat al-Karmil qui prétendent tous être venus de la région d'Alep⁴⁶: si la plus grande « famille » de ce village (elle compte 40 % de la population du village) porte le patronyme de Halabî, il ne s'agit pas d'un groupe qui se rattacherait à un ancêtre commun, mythique ou non, mais de plusieurs groupes sans liens de parenté entre eux. A tel point que c'est la seule mention d'une provenance différente, là où l'on aurait pu supposer une dispute, qui aurait justifié, à l'origine, l'érection d'un village distinct de °Isfiyâ:

⁴⁵ L. VALENSI et A. UDOVITCH, *Juifs en terre d'Islam. Les communautés de Djerba*, Paris, 1984, p. 9.

⁴⁶ L'immigration en provenance d'Alep aurait seulement cessé depuis l'établissement de l'Etat d'Israël (M. AL-HAJ & H. ROSENFELD, *op. cit.*, p. 113).

A Dâlî, les premiers sont arrivés d'Alep. C'était trois ou quatre parents (*qarîb* pl. *qarâ'ib*) de *dâr* El Qarâ, et ils ont d'abord habité à ʿIsfiyâ. Ils cherchaient de l'eau, un endroit où ils pourraient s'installer. L'un d'eux trouva une source au pied de laquelle poussait une vigne (*dâliye*). S'il y avait une vigne sur cette terre, c'est qu'elle pouvait être cultivée. Ils décidèrent de construire sur les hauteurs à proximité de la source.

Une telle congruence suggère une reconstruction *a posteriori*, destinée à fournir un cadre de référence originaire commun aux membres d'un même village. Cadre partiellement mythique puisque dès qu'il s'agit d'identifier des mouvements de migration plus récents, une distinction assez nette est affirmée entre les habitants établis au sud-est du village qui sont « libanais » et les autres qui sont là depuis longtemps (*min zamân*)⁴⁷. Aussi n'est il pas surprenant que la version d'une origine Shafâ ʿamrî-e de *dâr* Wahab ait été recueillie dans sa famille. Confirmation de l'attitude politique nouvelle des intellectuels à l'égard d'Israël visant à attester de l'ancienneté de la présence druze dans la région?

Ce thème de l'établissement d'un village sur des ruines préexistantes est récurrent dans les légendes d'origines. C'est un fait qui est par ailleurs tout à fait attesté⁴⁸. Dans la version rapportée de la fondation de ʿIsfiyâ, il est fait mention de deux ʿ*aqd*-s que l'on pouvait apercevoir du contrebas de la montagne. Le terme de ʿ*aqd* désigne généralement une pièce carrée, bâtie sur deux arcades, croisées à angle droit. C'est la manière la plus neutre d'évoquer l'existence de ruines préexistantes. Dans d'autres versions, le plus souvent chrétiennes, de la légende, c'est une église que Wahab aurait découverte et dans laquelle les premiers habitants se seraient installés. L'argument du sacrilège est mis en avant

⁴⁷ On se souvient que la thèse d'une origine palestinienne des habitants de ʿIsfiyâ est défendue, sur la foi d'indications dialectales, par un intellectuel du village.

⁴⁸ L'établissement de villages sur le site d'anciennes ruines est très répandu dans l'ensemble du Proche-Orient. André Latron, dans son étude extensive sur près de 250 villages syriens, évoque ce processus de superposition de villages sur les mêmes sites: « la motte du village primitif s'élève et s'étend jusqu'à former un de ces 'tells' dont les plaines syriennes présentent une innombrable quantité » (A. LATRON, « En Syrie et au Liban: village communautaire et structure sociale », *Annales d'Histoire Economique et Sociale*, n° 27, 31 mai 1934, p. 225-234).

par les Chrétiens qui expliquent ainsi que *dâr* Wahab ait eu une postérité peu nombreuse⁴⁹:

Avant que les Druzes n'arrivent, la première famille druze en bas à Mishik Yajur, il y avait une église. Les gens sont d'accord sur cela. Ils ont habité dans un endroit sacré, ils n'ont pas établi de relations avec les autres, alors leur famille ne s'est pas agrandie.

D'une façon plus générale, ces récits sont pleinement reliés à l'histoire événementielle de la région. Ainsi l'arrivée de Wahab est-elle souvent évoquée dans le contexte des conquêtes de Fakhr al-Dîn al-Ma^cânî qui fut Emir du Liban de 1590 à 1633:

L'important, c'est que Fakhr ad-Dîn a envoyé des chevaux pour prendre le Carmel. C'était la fin de son règne (*mamlake*). Après vint Waheb, et le village a commencé à grandir. Il venait des familles, des familles après Fakhr ad-Dîn.

Il est historiquement attesté qu'à l'époque de Fakhr al-Dîn et notamment lorsque le *sanjak* de Safad fut inclus dans son émirat, des immigrants du Liban, du Wâdî al-Taym et du Jabal al-A^clâ sont venus s'établir en Palestine⁵⁰. Si la tradition orale a gardé la mémoire de la conquête, elle n'a pas évacué le souvenir de périodes plus difficiles, notamment lors de la retraite de l'armée égyptienne qui détruisit la majorité des villages druzes du Carmel - quand Ibrâhîm Pasha a voulu imposer, dans les années 1830, la conscription militaire obligatoire et s'est heurté au soulèvement druze dans le Hawrân syrien:

⁴⁹ Si l'église existait bel et bien, on peut douter du fait que *dâr* Wahab s'y soit effectivement installé. Le village druze étudié par Jonathan Oppenheimer aurait été fondé de façon similaire sur les vestiges d'une occupation chrétienne, vestiges rassemblés autour d'un ancien monastère (*dayr*). Mais les premiers habitants druzes auraient refusé de s'installer dans le monastère parce qu'ils croyaient que le bâtiment était hanté (J. OPPENHEIMER, *The Social Organization...*, p. 244).

⁵⁰ N. M. ABU IZZEDDIN, *op. cit.*, p.131.

A l'époque d'Ibrâhîm Pasha, le village a été détruit, abandonné (*khirbet*). Quand on l'a remis en place, toutes les terres ont été enregistrées sur les *tabu* parce que c'était obligatoire.

Le mont Carmel, aurait en effet compté jusqu'à neuf sites d'habitat druze au XVIII^e siècle. De ces villages désertés au cours du XIX^e siècle, les gens ont conservé une mémoire très vive: mémoire des noms, mémoire des emplacements, mémoire même des récits de fondation de ces villages. Cependant, une quelconque relation avec ʕIsfiyâ n'est pas mentionnée dans ces récits qui restent très elliptiques. Seule la fondation de Dâlî passe par ʕIsfiyâ, moyen de souligner l'antériorité d'un village par rapport à l'autre. La question de l'antériorité n'est pas seulement formelle. Si l'accord est unanime pour attribuer la fondation du village à Wahab, les divergences sont nombreuses entre les différentes versions, dès qu'il s'agit d'énumérer un ordre d'arrivée derrière Wahab. Pour certains, la deuxième place reviendrait à une famille chrétienne, le plus souvent *dâr* Talhamî.

Après Waheb est arrivé *dâr* Telhamî. Ils sont venus de Bayt Lahem (Bethléem) et sont de *dâr* El Bandak à Bayt Lahem. Quand ils sont arrivés ici, ils ont trouvé un ʕaqd, le ʕaqd de Cheblî.

Mais l'on prétend aussi que la première famille chrétienne arrivée au village serait *dâr* Rûhânâ. Remarquons que ce sont là les deux familles chrétiennes qui ont fourni des *mukhtâr*-s à la fin de la période ottomane et durant le mandat britannique. Ces versions qui mettent l'accent sur le caractère originel de la mixité du village ne sont pas retenues par tous les habitants, même si tous admettent l'ancienneté de la présence chrétienne à ʕIsfiyâ. Pourtant l'accord ne s'établit pas mieux sur l'ordre d'arrivée des familles druzes: parfois c'est *dâr* Abû Saqar, parfois *dâr* Al Shalh ou d'autres encore. Ce qui se joue dans ces discours divergents, c'est le prestige que l'on attache à l'ancienneté dans l'installation au village. Ainsi l'insistance des Chrétiens sur le fait qu'il s'agissait

d'un site *rom* (terme qui désigne les Chrétiens orthodoxes), ce dont les vestiges de l'église témoignent, peut être interprétée comme la volonté de s'attribuer, au-delà d'une légende convenue, un passé plus ancien sur la place⁵¹.

Le statut de *dâr* Wahab en tant que lignage fondateur est-il rehaussé d'un prestige particulier lié à l'ancienneté? Ces éléments autorisaient pleinement à le penser, mais il n'en est rien. Dâr Wahab est aujourd'hui une petite famille sans importance (*faqir*), comme l'est *dâr* al Qarâ à Dâlî. Ces familles auraient-elles manqué leur destin? A Kufr Sumay^c comme à Krûm al-Jabal⁵², les familles à l'origine de la fondation du village y sont devenues les familles religieuses les plus respectées⁵³. Mais *dâr* Wahab a été impliqué dans un conflit violent avec une autre famille du village qui devait devenir une famille dirigeante, conflit qui a entraîné la fuite au Liban d'une grande partie de ses membres. On comprend mieux dès lors le peu de postérité laissée par ce lignage. L'histoire de *dâr* al Qara est quelque peu différente: c'est l'histoire d'une véritable dilapidation, au début du siècle, du patrimoine terrien de cette famille qui fut l'une des plus riches de Dâliyât al-Karmil, selon les informateurs, et qui a entraîné la migration d'une partie de la famille à ^cIsfiyâ.

⁵¹ Jonathan Oppenheimer rapporte le cas d'une véritable surenchère à l'ancienneté entre les deux familles dominantes d'un village, *dâr* Milhem et *dâr* Dhiyâb. L'ancêtre éponyme reconnu de *dâr* Dhiyâb ayant été un individu relativement obscur, certains membres du groupe se réfèrent à un ancêtre plus ancien, shaykh ^cAlî, arguant ainsi que leur famille serait en réalité la seconde famille établie au village après *dâr* Kin^cân. L'ancêtre du lignage rival de *dâr* Dhiyâb, ^cAlî Milhem aurait obtenu protection et patronage de la part du shaykh ^cAlî, au moment de son arrivée dans le village. Selon cette version des faits, le shaykh ^cAlî se serait trouvé impliqué dans la rivalité entre ^cAlî et ^cUthmân, les deux fils du gouverneur bédouin rebelle de Galilée au XVIII^e siècle, Dâhir al-^cUmar (voir *infra*, chapitre 3). A la fin de sa carrière, Zâhir avait délégué le contrôle de la plupart de ses domaines à ses fils, plaçant ^cAlî à Acre et ^cUthmân à Safad, alors qu'il se retirait lui-même à Shafâ ^cAmru. Les deux frères s'affrontèrent pour le contrôle de villages isolés. Le shaykh ^cAlî qui prit le parti de ^cUthmân fut trahi et sa famille fut décimée. C'est pourquoi les membres de *dâr* Dhiyâb réclament la reconnaissance de leur prééminence plus ancienne sur le village, et expliquent sa perte et les générations d'obscurité qui ont suivi à cause de l'implication dans les conflits politiques régionaux de leur ancêtre le shaykh ^cAlî. J. OPPENHEIMER, *Social Organization....*, p. 318 sq.

⁵² Krûm al-Jabal est le pseudonyme utilisé par Jonathan Oppenheimer pour désigner le village druze de Galilée dans lequel il a réalisé son étude.

⁵³ S. H FALLÂH, « Kfar Sumayya - A Druze Village in Upper Galilée », *Israel Exploration Journal*, vol. XVIII, n°1, p. 27-46 et J. OPPENHEIMER, *ibid.*, p. 314.

Si les familles les plus anciennement installées ne captent pas, de par ce seul fait, le leadership dans le village, on peut dès lors se tourner vers ses familles dirigeantes pour voir comment elles construisent les récits de leur arrivée et ce que disent ces récits. Écoutons la femme du shaykh Labîb exposer l'origine de son lignage:

Dâr Abû Rukun, au départ, ils étaient trois frères. Ils voyageaient ensemble et ont décidé de se séparer parce que la vie était dure. Le premier, Fakhr, il est parti dans le Jabal ad-Durûz. Le second c'était Rukun, il s'est installé à ʿIsfiyâ. Le troisième frère est parti à Hasbâya, à la *khalwat al-Bayyâda*. Quand Rukun est arrivé à ʿIsfiyâ, il y avait déjà *dâr* Waheb. Alors il a épousé une fille de *dâr* Waheb et il est resté.

Ce récit qui semble à première vue calqué sur les histoires déjà évoquées - l'arrivée de l'ancêtre apical au terme d'un parcours migratoire - est en réalité beaucoup plus riche. La mention des trois frères est symbolique. Trois frères comme trois communautés druzes: un en Syrie, un en Palestine et le troisième au Liban. Manière de faire entendre que la famille du shaykh Labîb dispose de relation de parenté au-delà des limites régionales, qu'il n'y a pas un endroit où elle ne puisse intervenir. Se prévaloir de relations d'affinité (*nasâ'ib*) ailleurs que dans son village de résidence est indispensable pour toute famille, même de petite importance. Quand on veut critiquer un lignage rival, on ne manque pas de préciser que ces gens là n'ont aucune relation de parenté ni d'affinité dans d'autres villages. Qu'on ne sait même pas d'où ils viennent. Ici la référence aux branches collatérales est étendue à son référent maximum: non pas d'autres villages de Galilée, mais les communautés syriennes et libanaises.

Une autre information est significative dans ce récit: le troisième frère s'est installé à Hasbâyya. Hasbâyya, c'est cette ville libanaise près de laquelle se situe la *khalwat al-Bayyâda*, principal centre religieux pour tous les Druzes, là où les shaykhs sont initiés aux secrets de la religion. Réclamer des collatéraux dans ce

centre doit être décrypté comme la revendication d'une caution religieuse sur la famille. Un aspect important pour un lignage qui dirigeait la seule maison de prière (*khalwa*) du village avant que *dâr* Mansûr ne fonde la sienne dans les années 1950⁵⁴.

Enfin, dernière mention dans l'histoire: l'ancêtre Rukun a pris épouse dans *dâr* Wahab. C'est le seul cas de récit où l'on fait mention d'un mariage, dans le village, d'un ancêtre apical. Doit-on pour autant penser que cette précision permet de s'arroger un peu du prestige latent que semble conférer le fait de fonder un village? D'autres informateurs laissent entrevoir l'hypothèse d'un transfert de pouvoir entre *dâr* Wahab et *dâr* Abû Rukun:

Quand nous sommes arrivés ici [*dâr* Sharrûf] toutes les oliveraies étaient à *dâr* Waheb. *Dâr* Waheb, on les appelait « père du village », *dâr* Abû l-balad. Leur maison, c'était une ancienne église, on voyait encore une croix sur la façade. Tous les grands du village se réunissaient là, Zâher, °Azzâm, Is-Sâbâ... Il y avait parenté par les femmes entre Waheb et Abû Rukun. Et puis *dâr* Abû Rukun, ils sont devenus plus forts et « ils ont pris la suprémacie politique des mains de *dâr* Wahab » (*'akhazu al-za°âma min 'iden dâr Waheb*).

Mais cette alliance revendiquée doit aussi être comprise à la lumière de la seule dispute ancienne qui soit véritablement restée dans les mémoires: la dispute entre *dâr* Wahab et *dâr* Mansûr autour de la source de *sîdî* Abû Harûra. Un conflit qui permet encore aujourd'hui de justifier que ces deux familles soient les seules dans le village à n'avoir jamais créé de liens matrimoniaux. Si l'histoire m'a d'abord été révélée par un membre de *dâr* Mansûr, la version plus détaillée que j'en donne ici est celle de *dâr* Wahab.

C'est vrai, *dâr* Waheb et *dâr* Mansûr se sont battus à cause de la source el-Harûra; il y a deux cents ans de cela. Cette source était sur la terre de mon ancêtre, °Abd Allâh Wahab. C'était un homme fort, un *qabaday*. L'ancêtre de

⁵⁴ Voir plus loin, chapitre 4 sur l'histoire de cette fondation.

dâr Mansûr n'était pas facile non plus, c'était Yûsef es-Sa'îd. Un jour Yûsef est venu pour abreuver ses troupeaux à notre source. C'était sur nos terres et nous avions travaillé pour l'avoir. Eux les Mansûr, ils venaient juste d'arriver dans le village. Alors mon grand-père leur a dit: « descendez en bas, à la source de tout le village. Mais ils n'ont pas voulu écouter. Alors on a fait un *diwân* dans le *manzûl*. Tout le village était avec nous. Mais Yûsef n'a jamais voulu entendre et descendre de son avis. Il ne voulait pas prendre la peine d'abreuver ses animaux en bas, à la source du village. Alors  Abd Allâh Waheb s'est fâché et il a tué quelqu'un de *dâr* Mansûr. Comme le veut notre coutume, il a dû s'enfuir du village. Une partie s'est enfuie avec lui et ils sont allés à Hasbâyya. Après les meilleurs hommes de l'époque (*'awâdim al-waqt*) ont fait une négociation de paix (*sulha*). On a décidé de fermer la source de Abû Harûra et de faire pousser des figuiers dessus. Maintenant l'endroit s'appelle  Ayn al-tib.

Cette narration nous livre deux aspects de l'histoire des familles à  Isfiyâ: elle explique le déclin de *dâr* Wahab par la fuite d'une partie de la famille après un meurtre et donne une vision possible de la montée de *dâr* Mansûr sur la scène politique du village. En effet, il semble que l'histoire de la constitution du pouvoir n'intéresse pas les habitants qui préfèrent se pencher sur le récit de l'origine du village. Si l'histoire de la source livre un indice possible, ce n'est pas son objectif premier. Le but du narrateur est avant d'expliquer pourquoi Wahab et Mansûr n'entretiennent aucune relations matrimoniales. D'ailleurs, à d'autres époques, les habitants ont fourni des récits bien différents pour expliquer la rivalité politique entre Abû Rukun et Mansûr. Je pense ici à l'étude de Leonard Kasdan qui fait remonter l'opposition entre les familles à la dispute pour une femme de *dâr*  Azzâm⁵⁵. L'histoire recueillie alors auprès de la famille Mansûr rapportait qu'une très belle femme de *dâr*  Azzâm était convoitée par un Abû Rukun. Comme il n'arrivait pas à obtenir le consentement de la famille, la jeune fille fut raptée. C'est pour cette raison que les Mansûr ont défendu la cause de *dâr*  Azzâm en ouvrant le conflit avec *dâr* Abû Rukun pour obtenir le retour de

⁵⁵ L. KASDAN, *Isfiya...*, p. 94.

la fille. Une génération, après, le rappel de ce récit suscite la perplexité chez les informateurs, même relativement âgés. On se souvient bien d'une très belle femme de *dâr* ^cAzzâm qu'on appelait « al-Namnume », mais on avait oublié le rapt et surtout que cet épisode ait pu constituer le point de départ à la rivalité entre les deux familles. Le récit que cette évocation suggérait en revanche était centré autour du mariage d'Ajwâb Wahab qui avait donné lieu à une violente bagarre entre *dâr* Abû Rukun et *dâr* Mansûr.

Pourtant, si l'on rapproche le récit d'origine de *dâr* Abû Rukun, le conflit de la source *sîdî* Abû Harûra et l'évocation de la bagarre au mariage d'Ajwâb Wahab, il semble que la mémoire collective assigne un rôle particulier à *dâr* Wahab dans la constitution, non seulement physique, mais aussi sociale voire politique, du village. Ce ne sont là qu'hypothèses formulées à partir d'un matériel peut-être circonstancié par des enjeux plus présents dans la société ^casfânî-e actuelle et que je n'ai pu saisir en tant que tels. Quoi qu'il en soit, j'ai retenu des impasses dans lesquelles le questionnement sur la formation du pouvoir local m'a mené l'évidence de l'intérêt relatif que les habitants portent à cette genèse. Ou alors est-ce le refus de penser cette genèse en terme de conflit? Car on ne manquait jamais de rappeler les liens matrimoniaux qui unissait les deux familles dirigeantes sur la scène villageoise. Il fallait sûrement comprendre que l'opposition politique n'a de sens que dans le cadre des discussions politiques, pas dans un discours sur l'histoire du village et sa société.

Les récits de fondation dans plusieurs villages, les différentes versions à l'intérieur d'un même village font tous apercevoir un fait: la similitude du procès même de fondation par un lignage, procès qui n'est jamais mis en cause. A ^cIsfiyâ, l'arrivée de Wahab et sa découverte du point d'eau par l'observation des oiseaux forment la trame minimale autour de laquelle se tissent toutes les versions de la naissance du village. Ce discours sur la fondation calque en réalité le récit d'origine de n'importe quel lignage: c'est en effet le récit d'une migration

par étape d'un petit groupe familial qui finit par s'établir en un lieu où la résidence est dès lors continue. La fondation n'est que l'aboutissement de la migration d'un lignage et les récits d'arrivée de toutes les autres familles sont construits sur ce même modèle.

L'histoire des lignages comme l'histoire des lieux est renvoyée à une temporalité plus profonde (« on est venus d'ailleurs », « le village était habité avant ») que l'histoire même de la communauté villageoise. Aussi, l'arrivée de *dâr Wahab* ne se différencie-t-elle de l'arrivée des autres familles que dans le sens où elle dépasse la seule histoire du parcours d'un lignage pour parler de la fondation d'une communauté. Une relation très nette est établie entre un lignage fondateur et une communauté particulière, la communauté villageoise. C'est cette relation à l'origine, garante de l'existence même du village qui constitue l'élément structurant inamovible de ce type de récit. Après, tout le reste peut être controversé, discuté, réélabéré. Le récit, muni de sa structure de base, peut être réinséré dans une trame historique qui n'est pas à proprement parler mythologique⁵⁶. Au contraire, l'histoire événementielle informe de manière privilégiée toutes les intrigues que déroulent des histoires plus privées. Une histoire qui peut être adaptée, probablement forcée, pour que la communauté villageoise projette son unité en dépit du hasard des migrations individuelles avant le moment de sa fondation: *dâr Wahab* est venu du Jabal al-Durûz, tous les habitants de ʿIsfiyâ sont venus du Jabal al-Durûz.

Pour Jonathan Oppenheimer, cette contradiction entre la fluidité des mouvements migratoires et les traditions concernant l'origine du village exprime une tension entre deux modes de légitimation: un mode qui prétend légitimer l'appartenance d'un groupe particulier à une communauté villageoise et un autre mode qui prétend légitimer l'essence de chaque membre comme druze par la

⁵⁶ Cette prise en considération de l'histoire dans sa dimension événementielle et politique distingue nettement les sociétés du Proche-Orient des sociétés maghrébines où les récits lignagers ne s'inscrivent jamais dans une temporalité linéaire, événementielle, historique, mais dans une temporalité morale et religieuse, marquée par la notion implicite d'un Islam éternel (J. DAKHLIA, *L'oubli dans la cité...*).

revendication unanime d'une origine dans le Wâdî al-Taym, berceau du prosélytisme⁵⁷. Contradictions ou logique d'un discours qui expose dans ses traditions aux motifs narratifs codés, des niveaux d'appartenance différents et non exclusifs? Ce qui importe, c'est d'abord de marquer ici la naissance de la communauté villageoise. Fondation qui est presque toujours motivée par un même souci, celui de vivre avec d'autres gens qui puissent devenir des alliés. Et l'on ne recherche pas nécessairement le pareil à soi, cet allié souhaité peut être l'étranger (*gharîb*) c'est-à-dire l'étranger en religion: « les Druzes et les Chrétiens aiment vivre ensemble parce que chacun veut avoir des voisins qui puissent l'aider s'il arrive quelque chose ».

Mais le désir de vie communautaire d'un lignage isolé ne se transforme en communauté villageoise que par un ancrage, au terme du parcours migratoire, dans un lieu déterminé. Le geste fondateur, celui qui institue à proprement parler le village, c'est la découverte du point d'eau qui sanctionne une fondation *territoriale*. Le village naît d'une relation établie entre un lignage et un point territorial défini⁵⁸. Une définition qui passe par la délimitation précise du territoire ainsi identifié: les frontières de ce territoire villageois étaient déterminées traditionnellement comme les limites au-delà desquelles la voix d'un homme criant de n'importe quelle maison du village ne pouvait plus être perçue⁵⁹. L'aire de résidence est ainsi balisée par une frontière qui n'est pas fixe mais directement en relation avec la composante humaine du village. Cet acte de fondation, en établissant un groupe humain dans un périmètre territorial déterminé, clairement distingué de ce qui lui est extérieur, érige à l'intérieur ce

⁵⁷ J. OPPENHEIMER, *Social Organization...*, p. 244.

⁵⁸ L'importance du critère territorial dans la fondation d'un village apparaît de manière plus évidente encore dans le cas du village libanais au sud de Tripoli étudié par Robert Cresswell. Boqsmaya aurait été fondée en 1767 après un don, par le gouverneur de Batroun, d'une portion de territoire aux deux descendants d'un même ancêtre. Ici le site sur lequel est fondé le village n'est pas découvert mais octroyé par un puissant (R. CRESSWELL, « Parenté et propriété foncière dans la montagne libanaise », *Etudes rurales*, 40, oct-déc. 1970, p. 7-79).

⁵⁹ Par une décision légale donnée en Palestine, ces limites sont fixées à environ 2,5 kilomètres. Au-delà commencent les terres *mewât*, c'est-à-dire des terres non cultivées depuis des temps immémoriaux. A. GRANOTT, *op. cit.*, p. 93.

groupe comme communauté. Mais le territoire n'est pas pour autant constitutif d'une unité sociale particulière. Ce qui importe plus que tout autre chose pour les Druzes du village, c'est de vivre au milieu de la société druze. C'est avant tout cela que la résidence à ʿIsfiyâ permet.

2. 3. *Vivre au village*

Le village est en général rendu par le terme *al-balad*. *Al-balad* évoque plus que « village » *stricto sensu* que l'arabe rend par *qarya*; il se rapproche plutôt de l'idée de « pays », l'idée d'un territoire local ou régional auquel on est lié parce qu'on appartient à la communauté humaine qui vit à cet endroit. Dans la bouche des gens, *balad-na*, notre *balad* peut faire référence à un village, à une localité plus large comme le Carmel ou à l'Etat d'Israël lorsqu'il s'agit d'exprimer un « nous » face à des Druzes du Liban par exemple. Il faut ainsi distinguer *balad* de la notion de *watan* qui évoque la patrie et de *dawla* qui renvoie à l'Etat et à son autorité administrative. Mais encore *al-balad* peut avoir un sens plus restrictif que le village pour désigner son coeur historique, là où il faut se rendre pour « voir les gens ».

Les récits d'origine des lignages ont montré que le village était conçu comme un agrégat de descendants d'ancêtres venus d'ailleurs, qui ont choisi ʿIsfiyâ comme terme de leur migration. Ils se sont *installés* à cet endroit. Comment? Le plus souvent en y défrichant une terre qu'ils cultivaient ensuite, soit à titre individuel lorsqu'elles étaient situées dans le village (on appelait ces terres *hakura* pl. *hawâkir*), soit en disposant d'une part dans le système de rotation des terres cultivées collectivement par la communauté villageoise, les terres

mushâ^ca-s. On a souligné que certains analystes ont vu dans ce système de culture collectif des terres le fondement de la cohésion villageoise. Pourtant, ce n'est pas tant l'aspect économique de la terre qui a de l'importance - les villageois les ont vendues en grand nombre après 1948, à mesure que le travail salarié permettait d'assurer leur subsistance⁶⁰ - ni la forme des relations sociales qui se tissent dans le travail collectif et qui a été adoptée dans le cadre d'autres types de coopération économique; ce qui importe dans la possession d'une terre, c'est de valider le procès de l'installation au village d'un individu ou d'une famille.

On a vu que le développement économique de Haïfa et les opportunités d'embauche qu'offre la grande ville avaient attiré de nombreux Druzes de Galilée qui choisissaient de résider à ^cIsfiyâ. Or, j'ai remarqué que ce type de résidence se faisait systématiquement par la location de dépendance. Un homme qui vit en location, même s'il s'est marié dans le village, même s'il y habite depuis des années ne sera jamais véritablement considéré comme un ^cAsfanî. Il demeure un hôte de passage, accueilli par les habitants du village. Ceci est encore plus vrai lorsque l'homme possède encore des terres dans son village d'origine et y entretient des relations régulières. Pour les ^cAsfanî-s, il est un représentant de la communauté sociale de son village et c'est sur cette base qu'il participe aux activités sociales et rituelles dans le village. Ainsi, lors des funérailles, c'est en tant que membre de sa localité d'origine qu'il va agir: dans le cortège qui mène le cercueil au cimetière, il se trouvera au milieu des gens de son village ou, à tout le moins, sera mêlé au groupe des visiteurs extérieurs. Enfin, lorsqu'un homme qui

⁶⁰ Dans les années 1950, la vente des terres a été perçue comme un moyen de disposer d'une somme d'argent pour construire une maison, scolariser un enfant, se marier ou marier un fils, voire acheter une belle voiture ou encore un tracteur. Le Fond national juif et ensuite l'Etat ont toujours proposé des sommes intéressantes pour le rachat des terres. C'était là une affaire individuelle. Certes, il y a eu des conflits entre frères et cousins pour empêcher parfois que le patrimoine du père ou du grand-père ne soit vendu. Mais au-delà, celui qui décidait de céder son patrimoine terrien ne rencontrait guère la désapprobation du village. Les regrets exprimés aujourd'hui prennent essentiellement en compte l'augmentation de la valeur des terres depuis cette époque et les difficultés qu'il existe à présent pour acheter une parcelle dans l'intention d'installer un fils.

a passé l'essentiel de sa vie au village dans ces conditions désire s'y installer définitivement, il finit alors par vendre les terres qu'il possédait dans sa communauté d'origine pour acheter et bâtir à ʿIsfiyâ.

C'est cette conception qui fait de la communauté des « gens du Jabal » un groupe à part dans le village. Ces Druzes originaires de Syrie sont les descendants de ceux qui ont choisi de demeurer en Israël sur le bataillon de soldats initialement envoyé pour lutter aux côtés des forces arabes et qui avait finalement rejoint la cause juive en 1948. Ces Druzes et leurs familles qui avaient pu émigrer ont ensuite été installés par le nouvel Etat sur les terres du Fond national juif (*Keren kayemeth*) dans les villages de Shafâ ʿAmru, ʿIsfiyâ et en plus petit nombre à Dâliyat al-Karmil. Les terres sur lesquelles ils ont bâti leurs maisons ne leur ont pas été vendues mais louées avec un bail emphytéotique. Ces quartiers sont appelés par les ʿAsfanî-s, non sans une nuance de mépris, « *shukunât* », d'après l'hébreu *shikunim*. Et ces Druzes de Syrie qui se désignent comme « *ahl al-Jabal* » sont désignés en dehors de leur présence comme les *hawarnî-s*, ce qui est perçu comme une insulte lorsque le terme est utilisé en leur présence. C'est que les *hawarnî* sont décrits comme des gens rustres et volontiers brutaux. La police, dit-on, est sans cesse obligée d'intervenir dans le quartier qu'ils habitent car les disputes entre voisins sont fréquentes. Ici encore, on remarque que ces familles cherchent à acheter des parcelles en propre pour que leurs enfants puissent y ériger leurs maisons. Il faut ajouter que si ces quartiers de « *shukunât* » sont essentiellement habités par des gens du Jabal, des jeunes gens de ʿIsfiyâ viennent également s'y installer, de manière toujours provisoire, avant d'avoir les fonds nécessaires pour construire à leur tour. Interrogés à leur sujet, les gens du village expliquent que pour eux, ce n'est pas la même chose car il ont leur famille au village.

C'est à ce titre que la vente de terres du village à un étranger peut soulever l'hostilité des habitants. Plus de cinquante ans après l'affaire, des informateurs se souvenaient d'une cession de terrain réalisée par le *mukhtâr* Najîb Mansûr. Elle

avait permis l'installation au village de Musulmans originaires de la localité voisine d'al-Tîra avec les habitants de laquelle les ʿAsfanî-s étaient régulièrement en conflit. Insidieusement, certains rendaient même sa famille responsable de l'installation des bédouins à l'entrée du village: il aurait agi ainsi pour accroître sa clientèle. Même s'il faut faire la part de la dénigration du parti opposé que révèlent ces propos entendus de la bouche de partisans de la famille Abû Rukun, le discours illustre bien la signification que revêt la possession d'une parcelle dans le périmètre villageois.

Posséder une terre... mais encore la décision de résider ici ou là dépend-elle de sa situation. Car le village se découpe en autant de quartiers (*hâra* pl. *hârât*) qui se formaient par regroupement de lignages selon des caractéristiques confessionnelles, politiques ou d'origine géographique. J'ai signalé précédemment l'existence de la zone d'habitat bédouin à l'orée du village, celle que l'on désigne sous le terme de « *shukunât* » qui regroupe les gens du Jabal et encore le quartier « libanais » au sud-est de ʿIsfiyâ identifié comme *hârat al-sharqiyya*, distinguant des familles d'immigration plus récente que les familles souches qui se prétendent tout autant d'ascendance libanaise. C'est là un exemple de quartier relativement récent puisqu'il s'ouvre sur une zone d'habitat encore très dispersé, mais où les constructions en cours sont nombreuses. Il s'en distingue d'autres dans le village.

Traditionnellement, les espaces de résidence druze et chrétien étaient relativement bien délimités: les Druzes se regroupaient sur le sommet, autour de la pièce de réception du village (le *manzûl*) tandis que le quartier chrétien (*hârat al-nâsirî*) s'étendait en contrebas. Dans ce quartier chrétien, on distingue aujourd'hui grossièrement deux zones séparées par la route principale: l'habitat chrétien ancien groupé autour de l'église orthodoxe et l'habitat maronite coincé entre le monastère (*dayr rahbât*) et l'église qu'ils ont fait ériger dans les années 1970. Chez les Druzes également, le cœur ancien du village est assez nettement

scindé en deux quartiers: le *hârat al-manzûl* et le *hârat dâr* Mansûr du sud au nord. Le premier est composé majoritairement de membres des familles Abû Rukun, Zâhir, Sâbâ, ^cAzzâm, familles anciennement installées au village tandis que le second est logiquement habité en majorité par la famille Mansûr et les familles qui lui sont associées.

Ces indications sont en réalité très schématiques. Lorsqu'il fut mis fin au système de réallocation des terres en 1932, les parts de chacun se trouvèrent gelées pour pouvoir faire valoir une occupation de plusieurs années sur une parcelle

dé-

Al-balad, le centre ancien du village, vu de la *hârat* Mansûr

L'Eglise chrétienne orthodoxe de ʿIsfiyâ

La route qui mène vers Daliyât al-Karmil. On notera sur le côté gauche les derniers champs d'oliviers de quelque importance agricole. La plupart des maisons sont de construction récente.

finie afin d'obtenir un titre de propriété valide. Les parcelles ainsi figées se sont trouvées éclatées entre les différents lignages, chacun possédant une terre dans les différentes zones *mushâʿa*-s du village. Si l'on ajoute les héritages, les ventes et les échanges de parcelles, on comprend qu'aucun quartier ne soit complètement homogène, à l'exception de la zone d'habitat bédouin. La référence à ces quartiers est en revanche très présente dans la représentation sociale que les gens ont de leur village et c'est à ce titre qu'elle a de l'importance.

2. 4. Des perceptions différentes

Le sentiment d'appartenir à un village demeure très fort. Ce sentiment tisse des liens entre tous ses habitants, même s'ils sont de confession différente. Il n'existe de coopération économique et de jeux politiques véritables qu'à l'intérieur d'un village et non entre villages voisins. Jadis, les villages voisins et rivaux de ʿIsfiyâ et Dâliyât al-Karmil possédaient chacun un territoire *mushâʿa*

distinct, cultivé collectivement par leurs habitants respectifs. Aujourd'hui, chacune des localités dispose de son propre Conseil local, organe essentiel autour duquel s'organise la vie politique à l'intérieur des villages.

La rivalité entre les deux villages druzes, qui s'exprime d'abord par un catalogue de stéréotypes caricaturant les uns et les autres, est latente: problème de délimitation de la frontière entre les communes, compétition économique pour attirer le tourisme, comptabilité dans les échanges matrimoniaux, l'obtention de postes dans les instances dirigeantes de la communauté druze... Elle génère des tensions sporadiques lorsque les deux villages sont forcés de s'entendre autour d'une institution commune comme c'est le cas pour l'école mixte d'enseignement supérieur ORT RONSON. Cet établissement est situé sur la commune de  Isfiy , mais en réalité à équidistance entre les centres des deux villages. Les directeurs sont alternativement originaires de l'un ou l'autre village et le personnel enseignement se répartit également à égalité. Le moindre d esequilibre dans la répartition entraîne des conflits. Ces conflits sont encore plus manifestes à l'échelon des lycéens qui sont m elang es dans les classes. Les bagarres entre  Asfan -s et gens de D al  sont fréquentes: dans ce cas, on retrouve les Druzes et les Chrétiens du village au coude à coude contre les jeunes hommes du village voisin. Les discussions avec ces lycéens font apparaître un *leitmotiv*: avoir crée une  cole commune est une erreur, une source de problèmes.

Pourtant, les relations fond es sur les liens d'affinité sont extrêmement d evelopp es entre les Druzes des deux localités. La nuptialité entre  Isfiy  et Dâliyat al-Karmil est élevée, mais elle est aussi d esequilibr ee car les filles de  Isfiy  sont plus nombreuses que celles de D al  à trouver un mari dans le village voisin. Comme union en dehors de la communauté villageoise, ce mariage est idéal: il permet à la famille de la mariée de trouver des affins, qui seront aussi des alli es et des soutiens, tout en ne l'éloignant pas géographiquement de sa famille. Mais dans le cas de visites entre familles respectives, ou même de visites entre amis - anciens camarades de classe, d'armée, collègues de travail... - le

déplacement à Dâlî suit le protocole des visites en-dehors du village avec apport d'un paquet de café ou de quelque produit du jardin.

Les Chrétiens de ʿIsfiyâ n'entretiennent que des relations assez lointaines avec les voisins de Dâliyât al-Karmil. En revanche, ils entretiennent les mêmes types de rapport de nuptialité, de parenté, d'amitié et de visite avec la population chrétienne de Haïfa. Pour certaines des familles chrétiennes de ʿIsfiyâ, les récits d'origine font état d'une première étape dans la ville avant la montée au village ou, comme c'est le cas pour *dâr Mârûn*, d'une situation de dépendance vis-à-vis d'un propriétaire terrien de la ville avant l'indépendance acquise par l'acquisition d'une terre sur le Carmel.

En fait, selon la communauté parmi laquelle on vit dans le village, la perception de la région est totalement différente. J'en ai fait l'expérience en qualité d'étrangère. Les récits recueillis auprès des Druzes avaient dessiné à mon usage une carte du nord du pays. De nombreux noms de villages m'étaient devenus familiers: mis à part l'évocation des anciens villages musulmans du Carmel désertés après 1948, ces noms étaient tous ceux de villages comprenant une population druze. Plus spécifiquement, elle pouvait encore varier selon les interlocuteurs: dans les conversations quotidiennes, les villages régulièrement évoqués sont toujours ceux dans lesquels on compte des affins (*nasîb* pl. *nasâ'ib*). Une réalité que reconstruisent *a posteriori* les récits d'origine puisque les villages mentionnés en tant qu'étapes du parcours de l'ancêtre ou encore comme endroit où se sont installés des frères de cet ancêtre sont aussi ceux dans lesquels on a des relations de parenté. La carte que j'avais en tête était en réalité celle que dessinaient les réseaux de relations sociales druzes. Mais cette vérité ne m'est apparue qu'en séjournant parmi les familles chrétiennes de ʿIsfiyâ. En changeant de point de vue communautaire au sein du même village, je changeais

radicalement de perception quant à l'environnement régional⁶¹. Et même, chaque individu a une perception différente de l'environnement, une perception essentiellement sociale qui dessine son propre réseau de relation.

Prendre en compte des données de ce type, plus subjectives que matérielles ou économiques, pourrait amener à reconsidérer l'approche traditionnelle que l'anthropologie a construite sur le terrain proche-oriental. Il est impossible de s'enfermer dans les limites géographiques d'un village, sauf peut-être à vouloir uniquement considérer le jeu politique interne. Dès l'instant où une communauté religieuse est posée comme objet d'étude, il est nécessaire de sortir du cadre villageois.

⁶¹ Des lectures ultérieures ont confirmé cette expérience première. Ainsi à Shafâ ʿAmru, l'étude de Majid Al-haj basée sur une documentation historiographique couvrant l'entre-deux guerres révèle des réseaux de relation totalement différents selon les communautés religieuses de la ville. Les Chrétiens qui occupaient des fonctions commerciales entretenaient des relations avec les autres communautés urbaines de Haïfa, Acre, Jaffa et même Beyrouth. Ces liens, qui se sont multipliés avec les années, ont même conduit de nombreux Chrétiens de Shafâ ʿAmru à émigrer dans ces autres villes comme en témoignent les registres de vote de 1946. Les Musulmans de la ville ont développé des réseaux de relations totalement différents qui privilégiaient les contacts étroits avec l'ensemble des villages alentours sous la forme de visites, de contacts commerciaux et de célébrations festives communes. Quant aux Druzes de la ville, le journal et la correspondance de certains shaykhs locaux montrent que les relations extérieures à la localité étaient essentiellement axées vers les centres druzes du Golan, du Hawrân et du Liban (M. AL-HAJ & H. ROSENFELD (éds.), *op. cit.*, p. 74). Trois communautés, trois manières de tisser des relations avec l'extérieur qui n'empêchent pas les alliances internes lorsqu'il s'agit de traiter des affaires de la localité.

4

La figure du za^cîm

Lorsque les gens de ^cIsfiyâ évoquent les principales figures dirigeantes du village, ils parlent du za^cîm de telle famille ou de tel parti (*hizb* pl. 'ahzâb); za^cîm (pl. zu^camâ') vient du verbe arabe za^cama qui signifie « prétendre, alléguer, énoncer une opinion ». Ils utilisent encore le terme de wajîh (pl. wujahâ') qui se traduit littéralement par « figure ». Deux familles monopolisent depuis le siècle dernier la direction des affaires politiques à ^cIsfiyâ: dâr Abû Rukun et dâr Mansûr. Pourtant, les leaders de ces familles ne sont pas les seuls à être qualifiés de za^cîm-s. Certaines petites familles peuvent produire des leaders qui seront identifiés comme za^cîm-s ou encore des za^cîm-s peuvent « monter » (*yetla^c ka-za^cîm*) dans les familles dirigeantes contre les branches qui détiennent traditionnellement la za^câma (*bayt al-za^câma*). Mais, si chaque famille peut avoir un za^cîm, il ne peut jamais y avoir plus d'un homme fort par famille: le za^cîm est nécessairement un « chef de famille » (*ra'îs al-^câ'ila*), c'est la « façade » (*jabha foqha*) de la famille, son « visage » (*wajîh*) face à l'extérieur.

Quand la figure du *za^cîm* est évoquée en termes généraux, on explique que le bon *za^cîm* doit être un homme honorable (*muhtaram*), humain (*âdamî*), pieux (*taqiyy*), loyal, fidèle (*'amîn*), franc, authentique (*sâdiq*) et dévoué (*mukhlis*). La maison du *za^cîm* est toujours ouverte, aux gens du village comme à l'étranger de passage: la première qualité qu'il dispense dans la société est son hospitalité, sa bienfaisance, son *karam*. Pour être en mesure de dispenser son *karam*, on dit qu'il doit avoir des biens (*mâl*); il n'y a pas de pouvoir crédible sans richesse. Le *za^cîm* doit aussi être un homme valeureux qui n'hésite pas à faire montre de sa bravoure (*shajâ^ca*); c'est un homme ferme et résolu dans ses décisions (*mu^cazzâm*). La bravoure n'est pas seulement physique, elle est aussi verbale. Le *za^cîm* doit « savoir parler » (*bya^crif yehke*). Il sait faire entendre sa voix dans les assemblées, trouver les mots justes qui font taire les autres, délivrer de beaux discours dans les occasions qui le requièrent; c'est encore un homme capable de mener les conciliations traditionnelles (*musâlahât*), de s'imposer dans les négociations de pacification. Aussi la *za^câma* exige t-elle de l'intelligence (*mokh*) et la capacité de comprendre une situation pour y faire face (*lâzim 'ikûn fahmân*). Pour cela, le *za^cîm* doit être capable de prendre rapidement ses décisions, de réagir vite (*sur^cat al-badî^ca*). Dans ce domaine, le meilleur *za^cîm*, c'est « le plus doué » (*'ashtar wâhad*), *shâtir* (pl. *shâtrîn*) étant un terme qui connote d'abord la gentillesse - quand on l'adresse à un enfant - mais aussi la réussite à l'école, dans la vie, l'intelligence et la ruse pour tourner les situations à son avantage.

Mais le pouvoir du *za^cîm*, dans la peinture qu'en donnent ces discours généraux, ne dépend pas seulement de ses qualités personnelles. Il dépend aussi des relations sociales qu'il a été en mesure de construire. Car pour s'imposer, le *za^cîm* doit avoir des « hommes » (*rijâl*) avec lui lorsque se déclenche une bagarre (*tôshe*), ou pour faire sa propagande politique (*di^câya siyâsiyya*). Il doit parvenir à obtenir la confiance des gens pour que ceux-ci parlent en bien de lui partout autour d'eux. Il a nécessairement beaucoup d'amis, dans son village et plus

encore à l'extérieur du village, dans les agglomérations environnantes, dans et hors de la communauté druze et surtout, auprès des autorités. Il est essentiel pour faire valoir sa *za^câma* d'avoir de bonnes relations avec le gouvernement (*hukûma*), des appuis dans l'administration et les pouvoirs économiques locaux afin d'être en mesure d'intervenir au bénéfice des gens du village. Le grand *za^cîm* est celui qui « desserre la corde de la potence » (*behell al-mashnaqa*); symboliquement, cela connote le pouvoir de faire sortir les gens de prison, de les dispenser de subir la conscription... Aujourd'hui, on attend du *za^cîm* qu'il entretienne de bonnes relations avec l'administration pour favoriser le développement de son village (*taqaddum al-balad*) et défendre ses droits.

En retour, s'il dispose de toutes ces qualités, le *za^cîm* sera un homme respecté et honoré.

Comment devient-on *za^cîm*? Comment une famille parvient-elle à asseoir une position de dominance à l'intérieur d'un village? Comment parvient-elle à réunir autour d'elle un parti? Le *za^cîm* d'aujourd'hui est-il profondément différent du *za^cîm* d'hier? Tous les *za^cîm*-s sont-ils des chefs de la même manière?

Le chapitre précédent nous a donné l'occasion de poser quelques jalons pour une discussion sur l'organisation politique dans le village. On a vu que la littérature sur ^cIsfiyâ avait surtout essayé de comprendre cette organisation par l'étude des oppositions factionnelles, en donnant finalement de la faction l'image d'un groupe politique structuré de manière rigide, et du « factionnalisme » l'image négative de divisions nuisant à l'unité de la communauté. Pourtant, lorsque l'on s'attache à décoder les conversations des gens sur la politique et les relations de pouvoir, sur la figure du *za^cîm* entre l'idéal et les hommes qui l'incarnent de manières diverses, le tableau qui se dégage est moins figé, moins négatif. Loin d'ouvrir sur le constat d'une société divisée qui se délité progressivement sous l'effet d'une modification profonde de ses structures et l'influence d'une autorité politique extérieure, les conversations avec les acteurs

de cette politique villageoise amènent à une réflexion sur cette catégorie plus large qu'est la *dunyâ*. Cet ordre mondain dans lequel s'inscrivent la « politique » (*siyâsa*) et les relations de pouvoir (*za^câma*). Cet ordre qui ne prend véritablement son sens que lorsqu'il est distingué du *dîn*, la sphère de la religion que l'on tentera longuement de cerner dans la suite de cette étude.

1. La confrontation électorale de novembre 1993: analyse d'un échec familial

Depuis 1951, la vie politique dans le village est rythmée par les élections municipales. Peu de temps après mon arrivée sur le terrain on m'avait dit: « si tu es intéressée par la politique, attends l'année prochaine, les élections au Conseil local (*al-'intikhâbât fî majlis al-mahalla*) sont au mois de novembre; là tu verras, tout le village 'travaille dans la politique' (*kul il-balad byeshtghil fî s-siyâsa*) ». C'était la onzième fois que des élections de ce type se tenaient dans le village¹. Jusqu'en 1978, les électeurs n'avaient élu que des conseillers municipaux qui nommaient ensuite un président lors de la première assemblée du Conseil. Après cette date, le scrutin a été modifié pour permettre l'élection directe du Président du Conseil par les habitants.

Durant ces quarante années, seuls quatre hommes ont occupé le poste de Président du Conseil (*ra'îs al-majlis*): Labîb Abû Rukun (1951-1959), Najîb Mansûr (1959-1965), Raslân Abû Rukun (1965-1988) et Kanj Mansûr depuis 1988. Hormis l'unique passage de Najîb Mansûr après le retrait du shaykh Labîb, qui occupait dès 1960 d'autres fonctions à la députation puis dans les tribunaux religieux nouvellement créés pour la communauté druze israélienne, ^cIsfiyâ avait été majoritairement dirigée par la famille Abû Rukun. Les élections précédentes

¹ Depuis la constitution d'un Conseil local en 1951, des élections ont eu lieu en 1953, 1957, 1959, 1965, 1969, 1973, 1978, 1983 et 1988.

avaient donc été vécues comme un tournant dans la politique villageoise. Kanj, le fils cadet du shaykh Abû Kamâl Najîb Mansûr, qui avait été le candidat malheureux de sa famille pendant vingt-trois ans, était enfin parvenu au siège de la présidence. Il l'avait alors emporté sur Husayn Abû Rukun, le fils aîné du shaykh Labîb. Le scrutin de 1988 avait donc opposé pour la première fois les descendants des deux principaux *zâcîm*-s de la période d'après-guerre: ils faisaient figure de représentants « naturels » de leurs familles.

La campagne électorale pour le scrutin de 1993 semblait devoir opposer les mêmes candidats. Mais un premier coup de théâtre allait modifier la donne au mois de mars. Conséquence des dissensions au sein du parti Abû Rukun, plusieurs personnages influents ont demandé au cousin patrilatéral de Husayn d'être leur candidat pour le scrutin. Après avoir longtemps refusé l'officialisation de sa candidature, Salmân Abû Rukun a finalement accepté de se présenter et c'est Husayn qui a proposé d'organiser des primaires dans le parti pour les départager. Cette innovation dans l'histoire politique locale a tourné à son désavantage: en préférant Salmân à Husayn, les alliés traditionnels de la famille du shaykh Labîb ont le sentiment d'avoir choisi un « gagnant » contre un « perdant ».

1. 1. Husayn Âl-Labîb désavoué par les siens: image de « perdant », image de « gagnant »

Ce samedi 13 mars avait quelque chose d'inhabituel à ʿIsfiyâ: on sentait de la tension et de la fébrilité chez les uns, de l'ironie mêlée d'attentisme chez les autres. La décision prise par Husayn Abû Rukun d'organiser des primaires dans son parti pour décider qui de lui ou de Salmân représenterait la famille avaient suscité bien des sarcasmes dans le camp adverse de *dâr* Mansûr. Si les premiers justifiaient la démarche en arguant de la plus grande « *demokratzia* » dans le

choix de leur candidat, les figures de *dâr* Mansûr ne manquaient pas de souligner qu'un *zacîm* doit pouvoir faire entendre sa voix sans avoir besoin de demander la caution de son parti par un vote. Ils n'en attendaient pas moins les résultats avec impatience pour savoir qui de Husayn ou de Salmân serait opposé à Kanj huit mois plus tard. Le vote avait été organisé dans la maison de Abû Sâmî Hanî Abû Rukun, l'imâm de la *khalwat al-balad* et le responsable religieux de *dâr* Abû Rukun. Les hommes étaient tous passés, en petits groupes ou seuls, exprimer leur préférence jusqu'en début de soirée. Parmi les religieux, il semble que certains se soient abstenus de départager les deux cousins pour la candidature, mais ils sont loin d'avoir tous fait le choix de la neutralité.

Les résultats ont été connus dans la soirée: c'est Salmân qui avait emporté le plus de suffrages et c'est donc lui qui serait promu candidat de *dâr* Abû Rukun pour les élections municipales. Difficile à admettre pour le fils du shaykh Labîb qui décida dans un premier temps de passer outre ces primaires et de se présenter envers et contre tout à la présidence. Difficile à admettre d'autant plus que de l'avis de tous, on attendait pourtant Husayn; même à une faible majorité. Depuis cinq ans, à la faveur de son activité en tant que conseiller municipal (*caduw fi l-majlis*), il « travaillait » à être un bon *zacîm*, tenait en permanence un *diwân* ouvert, se rendait aux mariages et aux funérailles, rendait visite aux gens du village, assistait aux assemblées, qu'il s'agisse de régler des problèmes ou d'apporter son soutien... Mais la résolution de tenir les femmes hors du scrutin fut, de l'avis des partisans de Husayn, l'une des causes principales de son échec. Les femmes soutenaient majoritairement le fils du shaykh Labîb « parce qu'elles sont plus respectueuses des traditions » (*an-niswân byehtammu al-âdât akthar*). Mais, s'appuyant sur la religion, les shaykhs avaient pris la résolution de tenir les femmes en dehors de cette élection officielle. On faisait aussi valoir que l'imâm Hanî Abû Sâmî, chez qui le scrutin avait été par ailleurs organisé, était l'un des principaux soutiens de Salmân dans la famille. La décision avait donc aussi bien pu être motivée par des considérations politiques...

Husayn était tout de même le fils du shaykh Labîb, l'une des plus grandes figures que le village ait produites. Il était donc naturel et légitime qu'il succède à son père à la tête de la famille d'abord, dans les affaires du village ensuite. Il avait baigné dans la politique depuis sa plus tendre enfance et comme le soulignent ses partisans, il appartient à « la maison de la politique » (*bayt as-siyâsa*). C'est-à-dire qu'il est le seul à même d'hériter de la *zawâma* de son père parce que seule la maison du shaykh Labîb est le « fondement » (*bayt al-'asâs*) de *dâr* Abû Rukun et Husayn est, depuis la mort de Barakât, le seul fils vivant du shaykh Labîb. Le père de Salmân est souvent décrit, à l'inverse, comme quelqu'un de « *faqîr* », un « pauvre » dans le sens du « pauvre type » qui n'a pas réussi socialement. D'ailleurs, Husayn avait joué à plein la « tradition de continuité » en rappelant sans cesse la mémoire de son père pour convaincre les gens de le suivre. Son *diwân*, qui avait été celui du shaykh jusqu'à son décès en 1989, n'avait été modifié en rien. Tout y respirait encore la sobriété et le dépouillement requis dans la demeure d'un homme qui a choisi la religion - Labîb après avoir abandonné ses fonctions politiques était devenu l'imâm de sa famille et juge religieux de la communauté druze. Sur tous les murs, les portraits de son père rappelaient à tous les visiteurs du *diwân* de Husayn qu'ils se trouvaient bien dans la maison du grand shaykh.

Husayn était par ailleurs soutenu par Abû Sharîf Raslân, l'ancien *ra'îs al-majlis* retiré de la course à la présidence depuis la fin des années 1980, mais qui jouait encore sur le souvenir des deux décennies passées à la tête du village. De l'avis de certains, ce jeu sur le souvenir pour tenter de rallier le maximum de soutien à la cause de Husayn Âl-Labîb était vain. Tous en convenaient, Abû Sharîf était un personnage estimé et respecté par les siens, mais depuis qu'il « n'était plus assis sur le siège » (*mâ lûsh qâ'id 'alâ l-kursî*), on ne l'écoutait plus comme avant, on ne s'inquiétait plus de lui, « il entrait dans les assemblées comme n'importe qui ».

Abû Sharîf Raslân est l'oncle maternel (*khâl*) de Husayn Abû Rukun, mais il était aussi le cousin patrilatéral (*'ibn ʿamm*) du shaykh Labîb et de Shakîb, le père de Salmân. Ainsi, alors que Husayn et Salmân descendent de la branche

Fig. 6. L'arbre généalogique de *dâr* Abû Rukun

Husayn, Raslân appartient lui à la branche de Slimân. Depuis le début du siècle, la *za^câma* détenue par Hamza était passée au père du shaykh Labîb, Husayn Abû Rukun avant d'échoir au fils aîné de ce dernier, Mazyâd, *mukhtâr* jusqu'en 1922. La branche de ^cAlî avait héritée, quant à elle, de la fonction de guidance religieuse: Sâlih *al-khatîb* fut un imâm fameux avant que les fils de Husayn ne s'arrogent également la fonction: Zayd d'abord et Labîb ensuite. Après le retrait du shaykh Labîb, appelé pour d'autres fonctions, de la course à la municipalité de ^cIsfiyâ en 1959, *dâr* Abû Rukun avait dû s'entendre sur un autre candidat. Etaient-ce les flottements de ce passage de main qui avait alors permis à Najîb Mansûr d'occuper la place pendant six ans? Toujours est-il que la famille avait alors refait son unité derrière Raslân, qui allait être maire du village - dans l'ombre du shaykh Labîb - pendant plus de vingt ans. Certes, en 1965, le fils du shaykh Labîb était encore trop jeune pour prétendre suppléer à son père, mais on aurait pu envisager que l'un des fils des frères aînés du shaykh eût été alors en mesure de représenter la famille. Je ne dispose malheureusement pas d'informations suffisantes pour éclairer la décision qui a conduit au choix de Raslân, faisant ainsi provisoirement sortir la fonction de la lignée de Husayn au profit de la lignée de Slimân. Certes, on retrouve des relations matrimoniales deux générations de suite entre les deux lignées: Labîb avait épousé la soeur de Raslân; il a donné l'une de ses filles en mariage à Sharîf, le fils aîné de Raslân. Mais cela ne saurait suffire à éclairer le soutien que Abû Sharîf a apporté à Husayn.

Parmi les commentaires recueillis au lendemain du vote, certains disaient que le shaykh Labîb « avait pris sa part » (*hosst-uh*), que Abû Sharîf Raslân avait pris sa part et qu'ils ne laisseraient jamais quelqu'un d'autre qu'eux monter à la

présidence. On dit aussi que si l'on acceptait une fois que la *za^câma* sorte des maisons traditionnelles, si l'on acceptait Salmân, alors toutes les maisons de *dâr* Abû Rukun allaient demander le poste, à commencer par la maison d'*al-khatîb*; et ensuite ce serait au tour des branches « pauvres »² de *dâr* Abû Rukun de tenter leur chance à la *ri'âsa*. Pourtant, il semble que les relations entre Husayn et Sharîf sont tendues. Certains disent que Raslân avait proposé son fils aux adversaires de Husayn pour la candidature. Mais de l'avis de plusieurs personnes, c'est la femme de Sharîf qui l'en a empêché pour préserver les chances de son frère et l'unité de la famille. Des explications qui peuvent éclairer le choix de l'ancien *ra'îs*. Mais ce que tous cherchent à décrypter, c'est la manière dont Abû Sharîf joue avec les événements pour assurer l'avenir de son fils et de sa lignée pour le leadership familial.

Ainsi, en dépit du soutien de Raslân, Husayn a perdu contre Salmân. Pour les partisans de Salmân, « la raison l'a emporté sur le coeur » (*al-^caql ghalâ al-^catfe*). Ne nous y trompons pas, les « sentiments » qui sont mis en avant dans ces propos ne s'adressent pas à la personne de Husayn, mais bien à la mémoire de son père, le shaykh Labîb Abû Rukun. Car pour les partisans de Salmân, Husayn n'est pas adapté (*mesh mulâ'im*) pour prendre la tête de la famille. Il n'a pas réalisé un travail important en tant qu'homme politique (*ma kân fî ^camal muhim ka-rajul siyâsî*). Et surtout, il a commis l'erreur de se considérer *za^cîm* parce qu'il est fils de *za^cîm* (*bye^ctaber hâl-uh za^cîm 'ibn za^cîm*). Il a joué les *za^cîm*-s mais en réalité, il n'en avait pas l'étoffe. C'est un perdant (*fâshil*) et son parti a décidé de prendre un gagnant (*nâjih*) pour prendre la première place de *dâr* Abû Rukun. Au-delà des élections au *majlis*, c'est bien la place de chef de la famille (*ra'îs al-^câ'ila*) qui se jouait dans ces primaires. Une place qui ne sera pas forcément occupée par les deux protagonistes en lice dans ce choix familial mais qui suscite bien des commentaires. Car comme le constatait avec amusement une femme du

² Les *r^cîyân*, « ceux qui ont des moutons et qui habitent dans les *shukunât*-s ».

village: « quand il s'agit de politique, les hommes, ils discutent comme une femme enceinte! »

« On ne veut plus de Husayn parce que c'est un perdant », affirment les détracteurs du fils du shaykh Labîb. Mais que signifie « perdant » dans ce contexte? Certes, Husayn a perdu les précédentes élections contre Kanj Mansûr. Mais cela suffit-il à en faire un « perdant »? D'autant plus que ses défenseurs mettent en avant l'exemple de son rival Kanj qui a perdu quatre élections de suite face à Raslân Abû Rukun et auquel sa famille n'a cependant jamais retiré son soutien. C'est que les résultats du scrutin précédent ne constituent pas la seule raison au désaveu de Husayn. Le rejet de sa candidature par la majorité de son parti est en réalité la conséquence d'un faisceau d'échecs, de ratés, de mauvaises évaluations du contexte politique de la part de Husayn.

Un échec qui est synthétiquement ramassé dans cette opposition entre le gagnant Salmân et le perdant Husayn. Ou plutôt, Salmân est le négatif de Husayn; Salmân, lui, a réussi sa vie; il est *shâtir fî hayât-hu*. Il a réussi dans ses études tout d'abord puisqu'il a obtenu des diplômes universitaires. A côté de sa charge d'ingénieur agricole et de ses responsabilités dans l'Office des parcs naturels régionaux, Salmân enseigne quelques heures par semaine à l'Université de Haïfa. On pense donc qu'il est le candidat idéal pour les gens instruits (*al-muta'allimîn*) qui le soutiennent. Il a réussi dans l'armée où il a atteint le grade de commandant. Husayn lui n'a pas réussi dans son parcours professionnel. Il a arrêté ses études après le secondaire pour monter une petite boutique de vêtements. Et son magasin, aujourd'hui tenu par sa soeur Hudâ, n'a jamais vraiment décollé pour pouvoir attirer une clientèle autre que les femmes de la famille et de la parenté. Ici encore, on estime que Husayn a échoué.

Dans sa maison, avec sa femme et ses enfants, Salmân est aussi un modèle de réussite: on ne connaît pas de disputes entre eux, ils sont d'accord (*mittefqîn*) et élèvent leurs enfants en bonne intelligence. Des enfants qui réussissent à l'école

et sont irréprochables dans leur comportement avec les gens. Les fils de Husayn en revanche n'ont pas une situation brillante dans la société: l'aîné s'est engagé dans l'armée et sert comme garde-frontière, le second a trouvé un poste dans les bureaux de la *Histadrut* du village. Rien qui les mette au-dessus du commun. Les gens y voient un signe de l'incapacité politique de Husayn: s'il n'a pas su placer ses enfants dans des positions enviées, comment saurait-il agir pour le bien du village? J'ouvre ici une parenthèse pour souligner la diligence que les ^cAsfânî-s mettent à s'enquérir des positions ou emplois obtenus par les enfants de ceux qui prétendent exercer un leadership. Avoir su assurer la réussite de ses enfants, dans les études ou à l'armée, avoir su leur assurer une situation sociale en vue dans la société israélienne et non pas dans la société locale dont on connaît les rouages, est un atout de prestige majeur pour un individu.

Dans sa vie sociale, en revanche, Salmân n'a certes pas oeuvré avec autant de soin que Husayn. Husayn est quelqu'un qui a beaucoup de *karam* c'est-à-dire un grand sens de l'hospitalité. Il invite souvent les gens et prépare de grands repas. Ce n'est pas le cas de Salmân qui est très pris par son travail, qui préfère passer ses soirées en famille plutôt qu'à rendre des visites ou à recevoir les gens. Salmân n'a jamais tenu de *diwân* où les hommes peuvent se rassembler pour y converser et discuter des affaires du village. Mais c'est aussi parce qu'il ne nourrissait alors aucun projet d'action politique. Et ne tiennent véritablement un *diwân* que ceux qui oeuvrent notoirement dans ce domaine de la *siyâsa*. Les partisans de Salmân tentent de minimiser l'importance de l'association entre la *za^câma* et la tenue d'un *diwân*:

La *za^câma* n'intéresse pas Salmân. Il n'en veut pas. Mais la présidence du *majlis*, ce n'est pas la *za^câma*. C'est un poste qui exige quelqu'un de travailleur, quelqu'un qui sait s'imposer (*wahad qabaday*) et qui pense à l'intérêt de tous. Ouvrir un *diwân* c'est de la *za^câma*, pas de la *ri'âsa* comme on le demande au *majlis* maintenant. Et ouvrir un *diwân*, ce n'est pas ouvrir sa maison. C'était la *za^câma* avant cela, ouvrir un *diwân* où les gens rentrent et

restent assis toute la journée. Maintenant le *ra'îs* doit être autrement, il doit être doué (*shâter*), fort (*qâder*) et vif d'esprit (*fahmân*).

En dépit de ce discours qui semble reléguer le *diwân* et les manifestations traditionnelles de la *za^câma* parmi les choses du passé, Salmân n'a pas tardé à « jouer le jeu » du *za^cîm* de cette manière: quelques jours après avoir décidé d'accepter de se porter candidat, il avait aménagé une pièce de son sous-sol pour qu'elle fasse office de *diwân*, son salon étant devenu trop étroit pour y recevoir les hommes qui se pressaient chez lui. Et dorénavant, ne cesse t-on de clamer, sa maison va être ouverte aux invités bien plus encore que toutes les autres.

Si certains ont pu reprocher à Salmân d'avoir été un peu casanier pour pouvoir aujourd'hui prétendre à la *za^câma*, il est tout de même est perçu comme quelqu'un qui s'intéresse aux conciliations traditionnelles (*byehemm-uh al-musâlahât*): quand il parle dans les assemblées, il ne se met jamais en colère mais dit au contraire des mots de conciliation et il est courageux dans ses propos; autant de manières d'être sociales auxquelles se reconnaît un bon *za^cîm*. Enfin, c'est un personnage qui ne fait pas clan avec sa famille, qui n'est pas sectaire (*mesh muta^cassib ^câ'ilt-hu*) et c'est pourquoi les gens le jugent convenable pour être leur candidat. A l'opposé, Husayn n'est pas mieux jugé sur le plan de son action politique en dépit des efforts qu'il a prodigués pour s'affirmer en tant que *za^cîm*. De l'avis de ses détracteurs, il n'a pas su oeuvrer avec conviction durant ces cinq années passées au *majlis* en qualité de conseiller municipal. Il a échoué à montrer ses capacités d'homme politique après avoir raté sa vie d'entrepreneur.

Ainsi, en dépit de l'énergie dépensée pour rallier les gens autour de lui, en dépit de l'aura laissée par son père et malgré le soutien de Abû Sharîf, Husayn Abû Rukun est resté un perdant pour la majorité de ceux qui composent son parti. Les raisons de son échec sont à rechercher dans l'incapacité dont il a fait montre pour créer autour de lui un noyau familial uni. Ceux qui soutiennent Husayn

répondent aux attaques en le comparant, non pas à Salmân, mais à Kanj Mansûr. Bien sûr, on reproche à Husayn d'avoir raté ses études, d'avoir échoué dans sa vie professionnelle, d'être un « perdant » dans la vie sociale, mais l'on peut reprocher les mêmes choses à Kanj et pourtant, il a fini par monter au *majlis*. Alors pourquoi *dâr* Abû Rukun serait plus intransigeante sur le choix de son leader que *dâr* Mansûr? Pourquoi ne laisserait-on pas encore une chance à Husayn de faire ses preuves dans les pas de son père? Les opposants en conviennent qui rétorquent aussitôt face à cet argument: « oui, mais Kanj au moins, il a réussi dans sa famille ». Car plus que tout autre chose, des conflits avec ses soeurs et leurs maris au fiasco du mariage forcé de la soeur benjamine avec un membre de *dâr* Zâhir, c'est bien l'échec de Husayn avec sa famille qui est sanctionné.

1. 2. Du Badîl à la candidature de Salmân: les conséquences politiques de conflits mal gérés

C'est un problème d'héritage qui serait à l'origine de la discorde entre Husayn et ses soeurs. On raconte que lorsque le shaykh Labîb a rédigé son testament il y a plus de trente ans, toutes les dispositions avaient naturellement été consignées dans la monnaie de l'époque, la livre israélienne. Aucune modification n'a été apportée à l'acte avant la mort du shaykh en 1989. En raison de la réévaluation de la livre israélienne devenue nouveau shekel, Husayn, qui avait été nommé par son père exécuteur du testament, se trouvait donc obligé de verser à ses soeurs des sommes beaucoup plus élevées que ne l'avait prévu le shaykh Labîb. L'affaire aurait pu rester interne à la famille et la réputation de Husayn n'être pas entachée. Il n'en a guère été ainsi. Soutenue dans leur démarche par leurs maris - plusieurs soeurs sont mariées avec des cousins patrilatéraux qui ne cachent pas leur mécontentement à l'égard des agissements de Husayn - les huit filles du

shaykh Labîb ont décidé de porter plainte auprès de la Cour religieuse druze pour régler le problème. Quoi qu'il adviendrait à l'issue des décisions du tribunal, le problème entre Husayn et ses soeurs était dès lors connu et débattu sur la place publique. Finalement, prenant conscience que Husayn ne pourrait jamais honorer les sommes qui lui étaient réclamées, les soeurs semblent avoir accepté une compensation en terres.

Cette affaire a eu un impact très négatif sur l'image de Husayn auprès des gens. On admet que le shaykh Labîb a commis une maladresse en omettant de réviser les dispositions de son testament, mais si Husayn avait eu l'étoffe d'un *zâcîm*, il aurait pu trouver une solution avant que l'affaire ne s'envenime. Il aurait dû « faire taire ses soeurs » (*kân lâzim yusqut-hin*) et imposer un règlement. Au-delà, les déboires financiers de Husayn avec ses soeurs ont été utilisés à plein par *dâr* Mansûr. Dans leur propagande politique (*di^câya siyâsiyya*), les mentors du parti Mansûr ont largement joué sur les difficultés pécuniaires de leurs rivaux, faisant leurs gorges chaudes des problèmes de Husayn:

Dâr Abû Rukun, ils font le contraire de ce que font tous les gens. Au lieu de donner de l'argent à leurs proches, ils leur demandent de cautionner leurs crédits. Chacun paie pour les autres. Et quand la banque réclame son dû, ils croulent sous les dettes. Qui cautionne qui? Jamal cautionne Anis qui en cautionne un autre... Où est l'argent? Au nom de quoi ont-ils une position dans les assemblées? [En disant cela, celui qui avait pris la parole claque l'ongle de son pouce sur les dents dans un geste qui semble avoir une signification universelle...].

Husayn Abû Rukun aurait dû protéger l'héritage de son père en faisant fructifier son argent et sa position. Il aurait dû sauvegarder l'honneur du shaykh Labîb. Au lieu de quoi il n'a pas réussi dans sa boutique et a été contraint de céder devant les revendications de ses soeurs. A quoi cela sert-il de faire montre de générosité, de dispenser son *karam* en offrant des repas plantureux aux

visiteurs lorsque l'on étale ses difficultés financières sur la place publique de cette manière?

Mais les problèmes d'argent autour de l'héritage de son père n'ont pas été le seul motif de discorde entre Husayn et ses soeurs. Il y a aussi eu cette histoire de mariage raté entre Hudâ, la benjamine et Faraj Zâhir, le fils d'Abû Faraj et le cousin patrilatéral de Mahfûz, les deux grandes figures politiques de la famille Zâhir. Après la mort de son père, Husayn a décidé d'assumer à plein l'autorité du shaykh Labîb sur les siens et de commencer sa carrière de *zâcîm* sur la scène villageoise. Il lui fallait pour cela renforcer les liens avec les familles soutenant traditionnellement son parti, parmi lesquelles la plus influente est indiscutablement *dâr* Zâhir. Aussi, sa dernière soeur étant en âge de se marier, il avait décidé de la donner au fils aîné d'Abû Faraj pour créer entre les deux lignages une relation d'affinité (*nasîb*) dont il pourrait toucher les dividendes politiques. Hudâ, qui avait d'autres projets de mariage en tête, refusa catégoriquement de devenir l'épouse de Faraj. Elle ne tarda pas à trouver une oreille compatissante auprès de ses soeurs, alors en conflit avec Husayn pour d'autres raisons, qui commencèrent à ébruiter l'affaire dans le village, demandant l'avis des unes et des autres sur le meilleur parti que l'on pouvait offrir à Hudâ. Mais Husayn passe pour quelqu'un de buté (« Husayn, il suffit qu'on lui disent qu'il a tort pour qu'il ne descende plus de son avis »). Il a donc décidé de réaliser le mariage contre le refus de Hudâ et l'avis de ses soeurs. Manière de prouver qu'il avait du pouvoir sur les siens? Les problèmes dans le nouveau couple ont commencé dès les premiers jours de l'union. Une situation qui s'est rapidement envenimée pour conduire au conflit entre les familles. Et le divorce fut prononcé un an plus tard, ouvrant la brèche à l'inimitié entre Husayn et une partie de *dâr* Zâhir. On dit encore que la mère de Husayn, elle-même de *dâr* Zâhir, n'a pas soutenu son fils dans cette affaire et qu'elle a oeuvré à sauvegarder l'honneur de Hudâ attaquée par les quolibets des femmes de sa belle-famille.

A la lumière de ses informations, on comprend mieux le rôle joué par le *wajîh* de *dâr Zâhir* à faire échouer les prétentions de Husayn pour le leadership de sa faction. Mahfûz Zâhir est en effet l'un des principaux artisans de la défaite de Husayn, cette année contre Salmân, tout comme il l'avait été lors des élections précédentes en acceptant de passer un accord avec Kanj Mansûr. Et en 1993, le souvenir du *Badîl*, le parti mené par Mahfûz lors du précédent scrutin, était encore dans toutes les conversations, car la candidature de Salmân en 1993 était bien perçue comme le pendant de l'affaire du *Badîl* de 1988.

Le *Badîl* n'a pas été une formation particulière à °Isfiyâ. Il est né de la volonté d'un homme de Dâliyat al-Karmil, Sâlih Halabî, de créer un mouvement de jeunes (*harkat shabâb*). « Mouvement de jeunes » qui devait en réalité représenter les opinions des gens instruits (*al-muta°allimîn*) dans ces villages. Le *Badîl* a donc vu le jour sur la base d'un projet de développement de l'agglomération qui transformerait radicalement la « politique traditionnelle des familles » au *majlis*. Un parti qui aurait vocation à accueillir tous ceux qui étaient prêts à travailler « dans l'intérêt général du village » (*maslahat al-°amma fî l-balad*) et non dans l'intérêt de leur famille et de leur parti. A °Isfiyâ, plusieurs intellectuels et chefs de famille ont commencé en 1987 à organiser des réunions ouvertes pour rassembler des partisans et faire la promotion du nouveau parti. Objectif: les municipales de l'année suivante. Parmi les principaux initiateurs du mouvement on comptait Qais Firro, titulaire d'un doctorat de l'Université d'Aix-en-Provence et professeur d'histoire à l'Université de Haïfa, Zaydân °Atshî député druze à la Knesset, Salîm Zaydân, professeur d'anglais à l'école RONSON, Mas°ûd Hamdân, écrivain, Muslih °Azzâm, Wajîh Kayûf et Mahfûz Zâhir.

Les fondateurs du *Badîl* de °Isfiyâ entendaient présenter un mouvement qui se situerait visiblement au dessus des factions familiales. A première vue, le rassemblement des personnalités qui le composaient donnait des gages dans ce sens. Les premières difficultés ont commencé lorsqu'il a fallu réaliser la liste que

le *Badîl* présenterait lors des élections. Qais Firro aurait voulu être tête de liste, mais son retour trop récent dans le village ne le lui permettait pas sur le plan juridique. Finalement, c'est Mahfûz Zâhir qui fut nommé à la tête du mouvement, une décision qui a entraîné le départ de plusieurs personnalités du parti.

Avec le recul, le regard que les gens posent sur le *Badîl* est quasiment unanime: après qu'il eût été nommé premier représentant du mouvement, le *Badîl* est devenu le « jouet » de Mahfûz et de *dâr* Zâhir. Le programme de réformes novateur que proposaient ses partisans n'a eu d'autre objectif que d'attirer les jeunes afin qu'ils votent avec Mahfûz, alors déjà soutenu par l'ensemble de sa famille. Au terme du premier tour, le *Badîl* a sans conteste fait la preuve d'une certaine audience dans la société ^{casfânî}-e en rassemblant près de huit cent voix. Mahfûz était assuré d'obtenir un fauteuil de conseiller municipal, mais pour le vote à la présidence, il restait à savoir qui de Kanj ou de Husayn profiterait des voix du *Badîl*. Ses membres souhaitaient soutenir explicitement l'un des deux candidats pour avoir une marge de manoeuvre dans le *majlis*.

C'est peu de temps avant le scrutin que Mahfûz a donné publiquement son soutien à Kanj Mansûr, lui apportant ainsi au minimum l'ensemble des voix de *dâr* Zâhir. Cet accord, « contre nature » puisque sa famille n'avait jamais soutenu que le parti Abû Rukun, a été âprement négocié. Mahfûz voulait obtenir des gages quant à son pouvoir de décision futur dans le Conseil. Mais si la manoeuvre de Mahfûz a effectivement assuré la défaite de Husayn, sa « lune de miel » avec Kanj n'a pas duré, comme le constate avec ironie ceux qui sont restés fidèles au candidat de *dâr* Abû Rukun. Mahfûz n'a pas tardé à retrouver son statut d'opposant à la politique de *dâr* Mansûr, traînant même Kanj en justice pour des irrégularités commises dans le budget de réfection de la route principale du village³. Cette animosité retrouvée sanctionnait bel et bien l'échec du *Badîl*.

³ Aussi ne peut-on pas lire dans cet épisode un cas de « changement de faction » comme Jonathan Oppenheimer semble en avoir repéré dans le village druze qu'il a étudié. D'après ses

Pour Qais Firro, le *Badîl* était la proposition d'un programme moderne pour une société demeurée trop traditionnelle. Après le vote, chacun est retourné dans sa famille cherchant à obtenir du *majlis* un emploi ici ou là. « Les gens ne sont pas prêts pour cela », constate t-il avec amertume. Pourtant, de l'avis de *dâr Zâhir*, c'est Qais qui a mené un jeu pour obtenir le ralliement de *dâr Zâhir* à la candidature de Kanj; la famille Firro est en effet traditionnellement alliée à *dâr Mansûr*. Ils ont cru à la sincérité de Qais parce que sa femme est de *dâr Zâhir*, affirment-ils, mais en réalité *dâr Mansûr* n'a pas respecté les promesses faites à Mahfûz et Qais savait qu'il en serait ainsi. Une opinion qui révolte profondément Qais Firro qui y voit un exemple supplémentaire de la « théorie de la conspiration qui a toujours permis aux proche-orientaux de décrypter la politique ».

Quoi qu'il en soit des intentions avouées des uns et des autres dans l'expérience du *Badîl*, il n'était pas question de remettre le mouvement sur les rails pour le scrutin suivant. Les objectifs annoncés par le mouvement, à savoir la proposition d'un programme qui dépasserait les clivages familiaux, ont largement été mis en échec. La victoire du *Badîl* fut celle de Mahfûz et plus encore celle de *dâr Mansûr*. Mahfûz n'était certes pas prêt à renouveler son accord avec Kanj, fut-ce pour faire barrage à Husayn. Ses démarches auprès de Salmân pour le convaincre de se présenter à la tête du parti Abû Rukun ne sont pas récentes. Il n'était pas le seul à oeuvrer dans ce sens: les anciennes figures du *Badîl*, Wajîh Kayûf, Zaydân  Atshî, Qais Firro, trouvaient la personnalité de Salmân beaucoup plus proche de leurs conceptions. Salmân valait mieux que Husayn ou Kanj pour tous les intellectuels: il pouvait incarner le projet du *Badîl*

observations, le départ d'un groupe, d'une faction pour une autre, implique de très grands sacrifices en terme de relations sociales et de conditions matérielles si ce groupe était bien établi. Aussi, ce serait le plus souvent les patrilignages pauvres ou peu importants sur l'échiquier social et politique qui décideraient de changer de côté. Changement qui semble impliquer, d'après les témoignages recueillis par Oppenheimer, un déménagement d'un quartier pour un autre et une perte en capital terrien (J. OPPENHEIMER, *Social Organization...*, p. 344). Je n'ai observé aucun fait de cette nature à  Isfiyâ ni recueilli d'histoires qui témoigne de tels « changements de faction ».

sans le *Badîl*. D'ailleurs, la petite brochure dans laquelle il énonce ses propositions pour le village insiste sur la priorité qu'il entend donner à l'éducation, la culture et l'enseignement: « valorisation du statut et du salaire des instituteurs, agrandissement de la surface des écoles, création d'un gymnase, soutien aux clubs de poésie et de littérature... » sont parmi les mesures que le candidat s'engage à réaliser dès son arrivée au Conseil. Salmân est présenté comme un gage de « modernité » par ceux qui l'ont encouragé pour qu'il accepte de poser sa candidature. Une boutade qui circulait dans le village voulait que Salmân compte ses voix sur son ordinateur pendant que Husayn les comptait sur son chapelet... Le clivage implicitement mis en évidence opposant ainsi un candidat « traditionnel » contre un candidat « moderne » qui serait en mesure de dépasser la politique des familles pour un programme idéologique plus adapté aux exigences de la société actuelle.

Loin d'avoir su rassembler autour de lui l'ensemble de ceux qui étaient dévoués à son père, Husayn, par ses maladroites répétées, a fini par s'aliéner une partie des soutiens les plus influents du *hizb* Abû Rukun. C'était bien là pour beaucoup, le seul trait qui faisait la différence entre Kanj et Husayn. Même si l'individu était parfois controversé, même s'il n'avait pas l'étoffe d'un gagnant, Kanj et plus encore son noyau familial rapproché avait su maintenir l'unité nécessaire pour prétendre exercer un leadership dans le village.

1. 3. Kanj ou la réussite d'une famille soudée

Si Kanj Mansûr est un personnage dénué du charisme qui fait les grands chefs, on ne lui a jamais radicalement contesté la succession de son père, le shaykh Abû Kamâl Najîb. « *Dâr* Mansûr, ils sont forts aujourd'hui parce qu'ils sont comme

ça! » répète t-on chez leurs partisans en serrant fortement les mains l'une contre l'autre pour signifier la solidité de l'entente dans la famille. Cette solidarité est justifiée par le fait que depuis une génération, « les Mansûr, ils ne se marient qu'entre eux ». Affirmation excessive sans doute, mais l'exemple de *dâr* Abû Rukun nous montre comme il faut le comprendre: chez les Mansûr, pas de discorde dans les ménages, pas de divorces. On ne peut pas dire de Kanj qu'il n'a pas réussi dans sa maison. De lui, on dit que s'il y est arrivé, « c'est parce qu'il avait Imm Kamâl derrière lui ». Imm Kamâl, l'épouse de feu le shaykh Najîb, mène sa maison avec brio. Sa voix est toujours écoutée dans les réunions de femmes et même au-delà. Elle n'a pas son pareil, dit-on, pour intervenir dans les disputes entre femmes et on n'hésite pas à lui demander conseil en cas de problèmes.

Dâr Mansûr est une grande famille de près de trois cent cinquante personnes, la seconde famille en taille dans le village après *dâr* Kayûf. Comme dans toutes les familles, il y a des disputes entre maisons. Des figures qui critiquent et s'opposent plus ou moins à la politique de Kanj. Mais chez les Mansûr, dit-on, les disputes familiales ne sont pas toujours connues sur la place publique. Et surtout, lorsqu'il y a des élections, ils se mettent d'accord (*byekunu mittefqîn ma^ca ba^ced-hin*). C'est sur cet aspect que portent les attaques du parti adverse. On s'évertue à montrer que *dâr* Mansûr, c'est une entente de façade, que ces gens là, ils aiment la dispute. Et de rappeler qu'aux élections précédentes, une partie de la famille était prête à rejoindre la liste créée par Walîd Mansûr. La scission avait finalement pu être évitée juste avant le scrutin lorsqu'il fut découvert que l'inscription de Walîd sur les listes électorales était à Eilat, son lieu de travail et de résidence dans la semaine, et non à ^cIsfiyâ.

L'entente dans la famille Mansûr semble avoir été renforcée depuis que Kanj a obtenu la présidence du *majlis* aux précédentes élections. Il a su jouer sa carte et celle de sa famille après la mort du shaykh Labîb et le retrait de Raslân Abû

Rukun. Lors des précédentes élections, les Mansûr ont rallié au-delà de leur parti traditionnel. Du côté des Bédouins d'abord, qui avaient toujours été majoritairement dans le camp Abû Rukun. C'était d'ores et déjà un signe: « les Bédouins, ils vont toujours là où est la force (*al-quwwa*) ». D'ailleurs, ceux des Bédouins qui étaient restés avec *dâr* Abû Rukun semblent avoir rejoint la candidature de Salmân cette année. Ils ont aussi obtenu du soutien chez les Hawarnî-s qui ont créé depuis une dizaine d'années leur propre liste, celle des « Fils du Jabal », pour avoir un représentant au Conseil municipal. Certaines familles chrétiennes encore, en plus de celles qui les avaient toujours soutenus.

Il ne fallait pas décevoir les partisans, ceux de longue date et les plus fraîchement ralliés, au cours de ces cinq premières années à la tête du village. Kanj s'y est employé et a globalement réussi son pari. Voilà comme on résume l'action politique du nouveau Président du Conseil dans le camp adverse:

Kanj, il a donné dès le lendemain de sa victoire des places à toutes les têtes de sa famille. Comme ça, il les a contentés. Il a pris Zuhêr comme secrétaire. Maintenant, c'est celui-là qui décide de tout. Ils ont verrouillé le *majlis*. Ensuite, il a distribué les emplois (*wazîfa* pl. *wazâ'if*) chez ses partisans. Et comme il n'y en avait pas assez pour satisfaire tout le monde, il a inventé des salaires là où il n'y avait pas de travail. Ils sont tous rassasiés (*shab^cân*) maintenant. C'est facile pour lui. Il dit qu'il fait pour les gens, mais l'argent qu'il donne, il ne vient pas de la poche d'Abû Kamâl. Il fait sa politique avec l'argent du *majlis*. C'est pour cela que les gens ne sont pas contents.

L'attribution d'emplois municipaux est visiblement considérée comme l'arme principale de ceux qui ont la majorité au *majlis*. L'attribution d'emplois en surnombre par Kanj est attestée par les partisans de *dâr* Mansûr. On parle de quatre-vingt postes de fonctionnaires municipaux créés sur le budget de la culture. Cela explique certainement le ralliement des « gens instruits » à la candidature de Salmân qui a placé la défense de la culture comme objectif prioritaire. Mais un proche du *ra'îs* argumente ce choix:

On sait bien que c'est illégal, mais le plus gros problème du village c'est le chômage et il faut contenter les gens. C'est vrai que Kanj fait d'abord pour *dâr* Mansûr, mais après, il fait pour les autres alors que les Abû Rukun font uniquement pour Abû Rukun.

Car un emploi accordé, c'est une voix assurée pour le scrutin suivant. C'est ainsi que Kanj aurait garanti plusieurs postes à certains membres de la famille Zâhir, non pour contenter Mahfûz, mais pour créer la dissension au sein de cette famille que les circonstances de l'élection de 1988 avaient mise de son côté⁴. Donner des emplois n'est pas le seul moyen dont le Président dispose pour satisfaire sa clientèle. Le débat déjà évoqué autour de la réfection de la route principale met justement en cause l'utilisation de ces travaux par Kanj pour rendre service aux siens sur le budget municipal. On prétend que l'embellissement de la route devant le restaurant de Kamâl Mansûr n'a pas été réalisé sur des fonds privés. Mais aussi que le budget de la route ne prévoit pas l'extension des travaux jusqu'à l'autre bout du village; ils sont uniquement destinés aux commodités des quartiers habités par les Mansûr et leur parti...

Si l'homme politique se construit à travers sa capacité à répondre aux attentes de ses supporters, il lui faut aussi convaincre certains adversaires de le rejoindre ou encore négocier le soutien des autres institutions de poids dans le village. C'est tout le sens des discussions autour de l'attitude du responsable de la police ou du secrétaire de la *Histadrut* locale par exemple. Le fait que l'administration Mansûr ait été en mesure de s'entendre avec les services de police était inquiétant pour le parti Abû Rukun; un point qui les amenait à penser que si Kanj revenait une seconde fois au *majlis*, *dâr* Mansûr allait énormément se renforcer et le fils d'Abû Kamâl ne redescendrait jamais de son siège de président. Mais aider les siens et « faire taire » les opposants ou adversaires potentiels ne suffit pas

⁴ Il a notamment pris une seconde secrétaire pour la Maison des jeunes dans cette famille.

seulement pour asseoir le pouvoir de l'homme politique. Il faut encore être capable de contrer ses adversaires, par la ruse ou parfois même, par la force⁵. Salmân Abû Rukun, jeune promu dans la politique du villageoise l'a appris à ses dépens, lors d'un épisode qui devait être le second coup de théâtre de la campagne.

1.

1. L'ancienne maison d'un *zâ'îm* chrétien: le *°aqd* de Chebli Talhamî
2. Le Conseil local de *°Isfiyâ* (*al-Majlis al-mahalla*)
3. Le Président du Conseil, Kanj Mansûr (au centre).

2.

⁵ On trouvera sur ces thèmes un exposé très intéressant, illustré de nombreux exemples, dans P. GUBSTER, « The *zû'âmâ'* of Zahlâh: The Current Situation in a Lebanese Town », *The Middle East Journal*, 1973, vol. XXVII, n° 2, p. 173-189.

3.

La date limite pour l'enregistrement des listes avait été fixée au mardi 28 septembre. Ce jour là au *majlis*, Zuhîr Mansûr, secrétaire-adjoint au Président du Conseil et un représentant de l'administration israélienne attendaient les candidats déclarés pour effectuer la procédure officielle. Tout dépôt de candidature est soumis au versement d'une caution. Un point que Salmân semble avoir ignoré ou oublié, occupé qu'il était depuis sa victoire sur Husayn à rassembler le parti Abû Rukun autour de lui. On rapporte que Zuhîr s'est gardé de le lui rappeler lorsqu'il est passé au *majlis* durant la matinée pour régler les derniers détails dans la mise au point de sa liste. C'est seulement en fin d'après-midi que Salmân a pris connaissance de tous les documents qu'il devait réunir pour que sa candidature soit officiellement enregistrée. La banque du village était fermée, dit-on, lorsqu'il voulu retirer l'argent nécessaire. Il fut alors contraint de « faire la tournée de ses partisans » pour rassembler la somme requise. Malheureusement, lorsqu'il revint enfin au *majlis*, toutes les portes étaient fermées et en dépit de ses réclamations, son dépôt fut refusé pour être arrivé après la clôture officielle.

Le lendemain, tout le parti Abû Rukun était en effervescence. Les partisans de Salmân vilipendaient Zuhîr qui était, selon eux, à l'origine de cette « méchante manoeuvre » du parti Mansûr. Jamais personne avant lui n'avait été regardant

pour « quelques minutes de retard ». En vérité, disaient-ils, *dâr* Mansûr avait peur de Salmân beaucoup plus que de Husayn. Il allait avoir tous les jeunes de son côté et aussi les « gens éduqués », les « gens qui comprennent » et cela pouvait mettre en échec le parti Mansûr. Alors ils ont tout fait pour dresser des obstacles contre lui. Avant même que Zuhîr ne mette définitivement Salmân « hors jeu » dans la course à la présidence, Kanj avait tenté de maintenir la discorde dans la famille Abû Rukun en proposant un accord à Husayn. Il était prêt à donner le poste d'adjoint au fils du shaykh Labîb contre un soutien pour le restant de la campagne. Cette idée n'a évidemment pas rencontré l'approbation des personnalités de *dâr* Mansûr qui auraient été lésées dans l'affaire. C'était tout particulièrement le cas de Zuhîr qui voyait son poste mis en jeu. Cet homme, qui est campé comme le principal instigateur de la mésaventure de Salmân, est considéré par beaucoup comme le patron occulte du village. Écoutons le portrait qu'en dressaient les partisans de Salmân quelques jours après l'affaire :

Zuhîr n'est pas aimé dans le village. Même dans la famille Mansûr, il y a beaucoup de gens contre lui. Certain voudraient qu'il ne soit pas au *majlis* car il détruit beaucoup de choses (*byekharrîb*). Il crée des dissensions au sein de sa famille. Même Kanj le craint. De son point de vue, il se prend pour un champion (*batal*), quelqu'un qui fait des choses très bien. Mais en vérité, c'est quelqu'un qui se fiche bien de l'avenir du village. Il ne pense qu'à ses constructions [Zuhîr est par ailleurs à la tête d'une petite entreprise de maçonnerie familiale]. Il ne s'intéresse absolument pas à l'intérêt de tous, il ne voit que le sien. Avec lui comme secrétaire, il n'y a plus de démocratie. C'est la dictature (*diktatoria*).

A côté des arguments classiques qui guident toute dénonciation du parti adverse, à savoir la critique de la seule recherche de l'intérêt personnel quand ses propres leaders poursuivent véritablement le bien commun, ce discours sur Zuhîr laisse entrevoir une certaine répartition des rôles au sein de *dâr* Mansûr. Si Kanj est le candidat indiscuté de la famille au poste de Président, il ne détient pas

l'intégralité du pouvoir de décision. Ses « lieutenants » agissent par ailleurs d'une manière souvent décisive. Mais c'est aussi de cette manière que la famille a réussi à présenter un front uni, chacun ayant, semble-t-il, un rôle défini. Celui de Zuhîr est sans conteste celui de l'homme de force.

Salmân a bien tenté de défendre sa cause en recourant à l'arbitrage de l'autorité extérieure pour pouvoir présenter sa candidature, mais le Tribunal administratif devant lequel il a intenté un procès (*bagatz*) à Zuhîr n'a pas tranché en sa faveur. Un mois avant le scrutin, les élections à la présidence étaient jouées dans le village. Restaient l'attribution des sièges de conseillers. La bataille promettait d'être rude⁶.

Finalement, la mésaventure de Salmân eût pour conséquence de resserrer les liens dans la famille Abû Rukun, sur la scène publique tout au moins. Le mois de novembre fut l'occasion pour Husayn et Salmân de tenir plusieurs meetings (*'ijtimâ'*) communs dans le village. Les arguments que les partisans de Salmân avaient utilisés quelques semaines plus tôt pour porter leur candidat au pinacle avaient été ironiquement retournés contre lui par le parti resté fidèle à Husayn. Pour un « gagnant », Salmân avait fait une bien piètre prestation en politique. On ne se privait pas de le dépeindre, cette journée là, en train de courir de maison en maison pour rassembler l'argent nécessaire demandant même « à ce que l'on vide les tirelires des enfants »! Pour ceux-là, la preuve était faite que l'on ne s'improvise pas *zâcîm* de la famille par la volonté de quelques-uns. Husayn lui, il

⁶ Sur les onze listes présentées, chacune allait obtenir un représentant au Conseil; la liste de Kanj Mansûr étant la seule à obtenir deux sièges. Sur les onze listes, six soutenaient le Président sortant. La configuration du nouveau conseil est donc la suivante: Président du Conseil, Kanj Mansûr, élu sur la liste patronnée par le Parti travailliste israélien, Ya'qûb Shkhrîdam, sur cette même liste, Dhabyân Dhabyân sur la liste des « Fils du Jabal », Sa'îd Abû Fâris sur la liste « La sincérité », Wajîh Kayûf sur la liste « L'espoir », Mahfûz Zâhir sur la liste « Les hommes libres », Sâlih Hamdân sur la liste patronnée par le parti de gauche israélien Meretz, Sharîf Kayûf sur la liste « L'égalité » et Khayr Sâbâ sur la liste « Le bâtiment et la construction » pour les conseillers druzes, Dâwud Hallûn sur la liste « La sérénité » et Najîb Rûhânâ sur la liste « Fraternité et paix » pour les conseillers chrétiens et enfin, 'Umar Drûbî sur la liste « L'amour de 'Isfiyâ » comme conseiller musulman.

avait fait son chemin en politique. Indirectement, les événements avaient permis aux « traditionalistes » de prendre leur revanche sur les « modernistes ». Dans les discours à tout le moins. Et si les opposants d'hier s'étaient momentanément rapprochés dans leur combat commun contre le parti Mansûr, la rivalité pour la *za^câma* dans la famille restait ouverte. Les deux protagonistes disposaient maintenant de cinq nouvelles années pour s'imposer, à moins qu'un troisième prétendant ne se déclare pour rafler la mise...

1. 4. Les manières de construire l'alliance

Riche en rebondissements, la campagne qui a précédé le scrutin a donné matière à d'interminables discussions, passionnées et souvent passionnantes, qui éclairent sur de nombreux aspects la manière de mener une carrière politique dans cette société.

La confrontation électorale est avant tout une affaire de familles. Seules deux grandes familles, héritières de leur domination passée sur le village, peuvent prétendre au fauteuil de la présidence. Et dans ces familles, la direction ne peut revenir à n'importe quel individu, mais à un lignage particulier qui se distingue comme *bayt al-za^câma*. Au-delà de la justification du vote contre Husayn par le fait qu'il n'ait pas l'étoffe d'un gagnant, l'épisode des primaires de *dâr* Abû Rukun est très instructif. Fils du *za^cîm* incontesté de la famille, Husayn était certes le mieux placé pour succéder à son père. Son échec nous apprend ainsi que si l'héritage en ligne direct ouvre des droits pour le leadership, la qualité de *za^cîm* passe essentiellement par la réalisation personnelle. Et encore ne suffit-il pas de « jouer le *za^cîm* » pour s'imposer comme tel. On ne se « fait pas *za^cîm* tout seul », mais avec les gens. Le pouvoir ne s'impose pas. Pour autant, la position n'est pas complètement ouverte. Même si l'on reconnaît à Mahfûz Zâhir des

qualités de politique aguerri, il est inconcevable qu'il puisse prendre un jour la tête du parti Abû Rukun. La famille ne l'accepterait pas. Il faut être « un fils de famille » (*'ibn al-[°]â'ila*) pour être accepté comme candidat à la présidence. Le pouvoir ne peut sortir de la lignée de *za[°]âma* établie dans les familles Abû Rukun et Mansûr. C'est pourquoi Mahfûz et ses amis ont fait pression sur Salmân pour qu'il accepte de se porter candidat contre son cousin. Quitte à laisser ensuite leurs détracteurs les accuser d'en avoir fait leur homme de paille.

Il est toutefois indéniable que la création d'un Conseil municipal et l'impact même des échéances électorales a renforcé le poids des famille « moyennes » sur la scène politique. En effet, aucune des deux grandes familles de *za[°]âm-s* ne peut à elle seule prétendre apporter suffisamment de voix pour se faire élire à la présidence. Les candidats Abû Rukun et Mansûr doivent rassembler autour d'eux un parti, c'est-à-dire qu'ils doivent obtenir le soutien des chefs de petites familles en tant que partisans permanents. Ainsi, traditionnellement, *dâr Zâhir*, *Sâbâ* et *Wahab* sont les alliés de *dâr Abû Rukun* tandis que *dâr [°]Alwu*, *Ghânim*, *Firro* et *Hamdân* soutiennent majoritairement le camp Mansûr. Mis à part ces quelques familles presque entièrement dévolues à la cause d'un parti, les petites familles de *[°]Isfiyâ* sont, dans leur grande majorité, divisées de manière interne en deux partis (*qismên*), l'un avec *dâr Abû Rukun*, l'autre avec *dâr Mansûr*. Dans ces familles là, on ne peut pas dire qu'il y ait un seul *ra'îs al-[°]â'ila*, mais un par faction ou plus encore. Dans *dâr [°]Azzâm* par exemple, on identifie ainsi deux partis: celui de Abû *[°]Azzâm Ibrâhîm* avec Abû Rukun et celui de Abû Ghâzî avec Mansûr. A l'intérieur même de *dâr [°]Azzâm*, la proximité en terme de parenté, d'alliance matrimoniale ou de collaboration économique avec l'un des deux leaders de la famille permet d'avoir une orientation sur la nature du vote de tel ou tel membre de *dâr [°]Azzâm* - une orientation mais aucune certitude... Cette division se retrouve à l'intérieur de la minorité chrétienne de façon nette, moins évidemment chez les Musulmans. Héritières elles aussi du poids substantiel que

conférait la nomination d'un *mukhtâr* par communauté, les familles Rûhânâ et Hallûn se partagent l'influence sur la minorité chrétienne.

En fait, et on l'a entrevu dans le discours que les partisans de Salmân tenaient à l'encontre de *dâr* Mansûr, les stratégies politiques sont différentes selon que l'on appartient à une maison dirigeante ou une petite famille. La prétention au leadership exige de présenter un front familial sans discordance, tout au moins sur la place publique. Attaquer l'adversaire passe par la mise en évidence des tensions internes à sa famille qui tendent à faire la preuve de l'incapacité du chef à rassembler les siens. Pour les familles mineures, il en va différemment. Nulle nécessité de faire l'unité derrière un chef unique puisque l'on ne peut prétendre à la fonction suprême. Chaque lignage est donc tenté de parler en son nom, négociant des avantages avec l'un ou l'autre des partis établis. Sauf à se réunir autour d'une caractéristique commune comme ont entrepris de le faire les petites familles immigrées du Hawrân. Extrêmement divisées pendant plusieurs décennies, ces lignages disparates réunis dans un même quartier du village ont entrepris de faire taire leurs conflits pour « faire entendre leur voix » dans un village qui les considère toujours peu ou prou comme des étrangers. Il semble même que ces familles se fabriquent progressivement une histoire commune et il n'est pas impossible d'envisager que dans quelques générations, elles ne fasse plus qu'une seule grande famille qui porterait le nom de son origine, « hawârî », comme il existe *dâr* Halabî dans le village voisin.

S'assurer le soutien indéfectible de sa famille proche et des alliés traditionnels de sa famille est donc la première tâche de celui qui prétend à la *zâcâma* dans le village. C'est seulement dans un deuxième temps, dans les périodes de campagnes électorales, que les *zâcîm*-s cherchent à s'assurer les suffrages de tous ceux qui ne s'affichent explicitement dans aucun des deux partis.

« L'idéal, c'est de faire en sorte que tout le village devienne ses proches ou ses affins ». C'est pour cette raison, explique t-on, que *dâr* Mansûr a créé des liens

de parenté inexistants avec *dâr Ghânim* et surtout *dâr* °Alwu. Dans l'histoire racontée par les Mansûr, *dâr* °Alwu provient du changement de nom de l'un des descendants de Sâlih. L'homme, après avoir commis un meurtre, avait été obligé de fuir le village comme le veut la coutume. Il avait été accueilli pendant plusieurs années chez le shaykh d'un village musulman voisin qui s'appelait °Alwu. Quand la paix a finalement été négociée, l'homme est revenu à °Isfiyâ où il a été désormais connu sous le pseudonyme de °Alwu. Mais à l'origine, c'était bien le descendant de l'ancêtre éponyme Mansûr. Balivernes selon les partisans de *dâr* Abû Rukun pour qui il n'existe rien d'autre que des relations d'affinité entre les familles. En racontant de fausses histoire de parenté, les Mansûr obligeraient, selon eux, les °Alwu à voter pour eux.

Pour *dâr* Ghânim, c'est autre chose. Les Mansûr disent que Ghânim est l'un des trois fils de Mansûr dont les descendants se font appeler « *dâr* Ghânim » pour avoir leur propre position dans la société. D'autres informateurs dans le village prétendent au contraire que lorsque *dâr* Ghânim est arrivé à °Isfiyâ, les Mansûr leur ont donné une maison et des terres. Et c'est pour cela qu'aujourd'hui, ils se font appeler *dâr* Ghânim Mansûr.

Ce « discours généalogique » n'est qu'une manière de dire parmi d'autres pour construire des relations entre les groupes. C'est plus généralement un discours masculin. Il faudrait donc aussi mentionner cette autre forme de discours, principalement colporté par les femmes, qui utilise la croyance en la réincarnation pour tisser des relations privilégiées entre individus non apparentés et qui relève souvent de la stratégie politique ou de l'affirmation de prestige. Ainsi, par exemple, à chaque fois qu'un homme de quelque poids ou notoriété décède, on trouve dans les familles de moindre prestige social des femmes qui prétendent que leur fils, né à l'époque du décès, est la réincarnation de cet homme. Répandre cette allégation sur la place publique, c'est obliger la famille du défunt à y répondre par des faveurs au jeune enfant ou des visites et un intérêt

marqué pour sa famille. A moins d'opposer un déni total aux prétentions de la mère de l'enfant.

On peut encore créer, de cette manière, des relations privilégiées avec des Druzes d'autres villages qui seront souvent le prélude à des alliances futures. Ainsi cette femme qui croisa un jour dans la rue un homme de Daliyat al-Karmil qu'elle n'avait jamais vu auparavant:

Elle l'aborda le coeur serré car elle avait reconnu en lui son frère. « Je suis Salwâ », lui dit-elle, « ta soeur morte il y a plus de vingt ans en tombant du toit de la maison sur lequel nous jouions ensemble ». Elle s'enquit auprès de lui des nouvelles de la famille, frères, soeurs, cousins, cousines... Pour qu'ils discutent plus à leur aise, elle proposa à l'homme de venir prendre quelque rafraîchissement chez elle en attendant le retour de son mari auquel elle brûlait de raconter l'histoire. Depuis, les deux familles se voient régulièrement et s'invitent dans toutes les grandes occasions.

Le fait de « reconnaître » un parent proche connu dans une vie précédente reforme immédiatement le mode de relation qui prévalait alors: la femme n'aurait jamais pu se retrouver seule chez elle avec un homme autre que son frère. On explique ainsi que des fiançailles puissent échouer si l'homme et la femme avaient entretenu des relations de parenté proche (père, frère ou fils) dans une autre vie. L'échec avant le mariage signale que les deux partenaires pressentis se sont « reconnus ».

Toutefois, si le processus de réincarnation peut favoriser la création de relations de parenté « fictives », ces relations demeurent circonscrites aux deux personnes en cause et à leurs foyers, mais ne sont pas étendues à la famille: ce n'est pas parce qu'une femme reconnaît un homme pour son frère que les oncles et les tantes de cet homme la reconnaissent en retour pour leur nièce. Les réincarnations « en acte » relèvent bien des stratégies individuelles pour établir des relations et non de phénomènes qui seraient reconnus socialement, voire

engageraient et structureraient la société. Ce qui n'empêche aucunement les femmes de supputer sur la provenance de l'esprit incarné lors de chaque naissance...

Ces récits de réincarnation peuvent encore participer d'un discours plus politique dans lequel les femmes peuvent dénoncer à mots couverts des individus qui font peur et ne sauraient être attaqués ouvertement. Écoutons ce récit:

Il y avait un homme au Liban. Il possédait au moins six kilos d'or. Un jeune homme de ^ᶜIsfiyâ, méchant (^ᶜ*âtil*), était ouvrier dans le bâtiment. Il est allé travailler au Liban et a trouvé ouvrage chez l'homme riche. De par son métier, il n'aurait jamais pu avoir ni belle maison, ni belle voiture. Alors, il a tué son patron pour prendre son or et il est revenu à ^ᶜIsfiyâ. L'homme qui a été tué s'est réincarné à Jûlis. Il est devenu jeune homme maintenant puisque cette histoire a plus de quinze ans. Il y a deux jours, il y a eu le pèlerinage au tombeau de *sîdî* Abû ^ᶜAbd Allâh et le jeune garçon a accompagné son père qui est un grand shaykh *al-dîn*. Dès qu'il est arrivé dans l'assemblée, il a reconnu celui qui l'avait assassiné et l'a désigné à son père en disant: « c'est lui qui m'a tué ».

L'histoire est évidemment codée, mais elle est comprise sans difficultés par les femmes du village. Le « meurtrier » dont l'identité n'est pas évoqué désigne Marcos Abû Fâris. Jeune homme, il travailla effectivement dans le bâtiment mais n'a plus d'activité reconnue depuis. En fait, on dit que c'est l'un des principaux dealers de drogue dans le village. Ce sont les mères qui le disent en tout cas. Et il a effectivement une grande maison. Le récit est balisé de références religieuses: le libanais assassiné se réincarne à Jûlis, village du chef spirituel estimé de la communauté, chez un grand religieux de surcroît. Il dénonce son assassin dans le tombeau d'un saint - gage de vérité - lors d'un pèlerinage annuel - c'est-à-dire devant une audience maximale des hommes de religion. Précisons enfin que c'est la famille Abû Fâris qui est responsable de ce tombeau, ce qui explique la présence de Marcos.

La consommation de drogues par un nombre croissant de jeunes hommes du village est un sujet fréquemment discuté par les mères qui reprochent à la police de fermer les yeux sur les responsables du trafic pour des raisons familiales ou politiques. Mais aussi parce que ces hommes font peur dans le village. Ce type de récit, largement relayé dans les assemblées féminines, est aussi une manière différente de faire de la politique et d'exprimer une opinion sur la scène publique.

La *za^câma* exige donc deux choses indispensables pour s'imposer: un héritage généalogique et une réalisation personnelle dans la société villageoise et en dehors. Et ces deux exigences sont bien présentes dans les débats qui ont animé la campagne électorale de 1993. Mais le récit de cette opposition ne nous donne aucun recul sur la carrière de l'homme politique. Or, la construction du pouvoir dans le village, on l'a entrevu, est bien le fruit d'un accomplissement familial dans le temps.

Occasions de sociabilité féminines...Occasions de discourir...

Ci-dessus: confection de *kubbe*-s lors d'un mariage

Ci-dessous: la réalisation de galettes de pain à l'ancienne

2. Les figures du passé

Si les habitants de ʿIsfiyâ ont oublié la manière dont les deux familles se sont imposées dans la *zaʿâma*, s'ils n'ont pas conservé la mémoire de ces hommes qui ont su poser les bases matérielles et sociales de leur prééminence dans la société villageoise, ils cultivent en revanche le souvenir des grandes figures de la génération précédente. Abû Husayn et Abû Kamâl sont indiscutablement les personnalités de référence lorsque l'on disserte sur la personnalité du *zaʿîm*. Comme si eux seuls, et non les fils qui tentent de leur succéder avec plus ou moins de réussite, pouvaient véritablement être qualifiés de *zaʿîm*-s. Peut-être parce que le véritable *zaʿîm* ne peut être ainsi reconnu qu'au terme de sa vie, lorsque son action et sa personnalité, forgées au feu des événements, ont pu s'imposer dans la société. Parce qu'une stature de *zaʿîm* se construit au long d'une vie et ne s'hérite ni ne se « joue ». Pour l'enquêteur, ces figures sont

essentielles car le recul autorise, pour ceux qui l'informent, une reconstruction *a posteriori* autour des moments forts du parcours de ces individus mais aussi, une reconstruction des grands clivages familiaux. Et partant, ce sont des styles de *za'âma* différents qui se dégagent de ces peintures.

2. 1. Le mukhtâr Najîb Mansûr dans l'ombre du shaykh Abû Hasan Munhal

Najîb Mansûr a été nommé *mukhtâr* pour la communauté druze de ʿIsfiyâ en 1932 à la place de Mazyâd Abû Rukun qui occupait la charge depuis 1922. Voici comment les informateurs de *dâr* Mansûr narrent les circonstances de son accession à la plus haute fonction administrative du village:

Quand Husayn Âl-Hamze est tombé malade, il a mis son fils Mazyâd comme *mukhtâr* à sa place. Et qu'a fait Mazyâd? Les Anglais sont arrivés et ils ont posé des poteaux électriques dans la plaine, près de Yajûr et de Jalame [sur les terres *mushâ'a*-s de ʿIsfiyâ]. Pour dédommager les habitants, les Anglais ont donné de l'argent. Mais Mazyâd a tout gardé pour lui. Les vieux du village sont venus voir mon grand-père Abû Hasan Munhal. Ils lui ont raconté que Mazyâd avait « mangé l'argent des poteaux » (*'akal haqq el ʿawâmid*) et que la récolte était perdue parce que les ouvriers avaient marché sur les terres pour faire ces travaux. Alors Abû Hasan Munhal est descendu à Haïfa pour voir le gouverneur qui s'appelait « Andus ». Il lui expliqua que Mazyâd avait gardé tout l'argent des poteaux au lieu de le donner aux gens. Le gouverneur lui demanda de mettre quelqu'un à sa place. Abû Hasan lui dit qu'il avait un jeune homme bon. C'était en 1932 et Najîb avait vingt ans. Il était pauvre du point de vue pécuniaire car il avait beaucoup de frères. Il travaillait et il vivait chez le shaykh Abû Hasan Munhal. Alors le gouverneur a écrit à Mazyâd en lui demandant de donner le sceau (*khâtîm*) de la *makhtara* à Najîb.

A l'origine de l'accession de Najîb à la *makhtara*, il y a donc l'épisode de la spoliation des habitants du village par le précédent *mukhtâr*, Mazyâd Abû Rukun.

On ne s'étonnera pas de trouver la mention de tels agissements dans la bouche d'un membre de *dâr* Mansûr, même si les faits sont assez largement confirmés pas d'autres familles du village. Ce type de dénonciation fait en effet partie de la rhétorique entre factions opposées. On pourrait ainsi mettre cette histoire en parallèle avec ces autres agissements attribués cette fois au père de Mazyâd:

Husayn Âl-Hamze, il y a eu des problèmes avec lui car il recevait de l'argent des Turcs contre l'envoi d'hommes à l'armée. C'est une femme qui l'a découvert et l'a dénoncé. Une femme de *dâr* Firro. C'était aux parents de recevoir cet argent et lui, il a tout pris. On l'a mis en prison. c'est pour cela que *dâr* Mansûr, ils ont aimé *dâr* Firro. Cela date de cette époque.

Sur cet épisode en revanche, il n'y a pas de confirmation des faits allégués par les Mansûr et surtout aucune confirmation que Husayn ait fait de la prison. On pourrait probablement retrouver des récits semblables mettant en cause *dâr* Mansûr puisque j'ai recueilli des témoignages strictement identiques dans d'autres villages druzes: plus que des faits attestés, la perception d'argent contre l'envoi de jeunes à l'armée semble être un motif narratif codé pour dénoncer les adversaires politiques. Concrètement, les « attaques » contre *dâr* Mansûr dénonçaient l'accaparement de terres par Hasan Âl-^cAbd Allâh, premier *zâcîm* de *dâr* Mansûr et surtout par Najîb Mansûr à l'époque du Mandat britannique. La mise en évidence de processus de captation des terres de la part des puissants ou de ceux qui « montent » rappelle directement l'évocation des « manières de faire » similaires dans d'autres régions du monde arabe⁷. C'est là une affaire qui demeure strictement du ressort interne à la communauté villageoise et l'intervention de pouvoirs extérieurs n'est aucunement sollicitée pour sanctionner la spoliation.

⁷ R. JAMOUS, *Honneur et baraka. Les Structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Cambridge/Paris, 1981 ; M. GILSENAN, *Lords of the Lebanese Marches. Violence & Narrative in an Arab Society*, Londres/New-York, 1996.

Dans les deux affaires rapportées précédemment, en revanche, les faits incriminés relèvent d'un détournement de fonds versés par l'autorité extérieure et qui sont sanctionnés à terme par cette même autorité: Mazyâd est démis de ses fonctions, Husayn, dit-on, a été mis en prison. Si le *mukhtâr* apparaît bien ici comme le relais obligé entre l'autorité et son village - l'argent lui est remis, à charge pour lui de le distribuer - cela ne prive pas les habitants de tout recours extérieur. Mais l'on voit bien dans l'histoire de Mazyâd Abû Rukun comment le recours aux autorités est rendu possible: les vieux du village exposent, dans un premier temps, leurs griefs à un homme qui a des contacts auprès du gouverneur; dans un deuxième temps, ce gouverneur demande conseil à l'homme et s'en remet à sa décision avant finalement de manifester son pouvoir par l'envoi d'une injonction écrite. Le recours aux instances du pouvoir extérieur n'est pas direct mais suppose une médiation par le canal d'une autre figure appartenant à la société villageoise. De même, l'autorité extérieure n'impose rien par sa volonté propre: ce sont les gens du village qui font leurs propres *zacîm-s*.

Le récit est tout à fait clair sur un point: Najîb n'est pas devenu *mukhtâr* par son action propre, mais par l'entremise d'un homme de sa famille par rapport auquel il se trouvait alors dans une situation de dépendance. C'est bien Abû Hasan Munhal qui fait figure d'acteur central de la narration, de charnière entre les habitants du village et les autorités extérieures. Ici, point de succession directe de père en fils, mais un schéma plus compliqué qui nous invite à nous pencher sur le personnage du shaykh Abû Hasan Munhal.

Shaykh Abû Hasan Munhal fut sans conteste l'homme de religion le plus prestigieux de *dâr* Mansûr. C'était, dit-on, un homme très intelligent qui connaissait non seulement la religion druze, mais encore la Bible, les Evangiles et le Coran par coeur. Il avait appris la religion à Hasbayâ en compagnie de son ami le shaykh Amîn Tarîf, devenu ensuite chef spirituel de la communauté druze israélienne. C'est cette dimension religieuse qui lui interdisait de prendre des

responsabilités dans la direction politique de la famille (*al-rasmiyya*). Il était néanmoins le chef spirituel de sa famille et était alors la « figure » la plus importante de *dâr* Mansûr. Comment la relation entre direction mondaine (*za^câma dunyâwiyya*) et direction spirituelle (*za^câma rûhaniyya*) au sein d'une même famille est-elle conçue? Quelle en est l'origine? L'une doit-elle nécessairement primer sur l'autre?

Si la mémoire des événements par lesquels une famille impose sa suprématie dans le village n'est pas conservée, toutes les familles de pouvoir établissent en revanche avec précision la scission qui répartit leadership mondain et leadership spirituel entre deux lignages. Ainsi, selon les informateurs de *dâr* Mansûr, le *bayt al-za^câma* de la famille vient de ^cAbd Allâh Âl-Sa^cîd. C'était dans les années 1870. En lui-même, il ne semble pas que ce ^cAbd Allâh eût joué un rôle de premier plan sur la scène villageoise dont on aurait gardé quelque épisode en mémoire et en fait, c'est plutôt la figure de son frère aîné Yûsuf qui apparaît dans les narrations. C'est par exemple ce Yûsuf Âl-Sa^cîd Mansûr que l'on a vu aux prises avec ^cAbd Allâh Wahab dans le conflit qui a opposé les deux familles autour de la source Abû Harura. On le dépeint, non comme un *za^cîm*, mais comme un *qabaday*, un « homme fort ». Certains informateurs racontent que ce Yûsuf était craint dans le village. Comme il avait des terres, c'est lui qui accueillait les nouveaux arrivants en leur disant d'aller travailler là ou là. Ou encore, il les envoyait défricher de nouvelles terres. Et pendant ce temps, on prétend qu'il en profitait pour aller voir leurs femmes⁸... Toujours est-il que si ^cAbd Allâh n'a pas laissé l'empreinte de son frère Yûsuf dans la mémoire villageoise, c'est à partir de cet homme que se conceptualise, dans la généalogie, la séparation entre les deux pouvoirs. Hasan, le fils aîné, est devenu shaykh *al-*

⁸ De telles allégations sont graves, on le comprendra mieux par la suite. Elles ont été recueillies de la bouche d'un partisan Abû Rukun qui attaque ainsi de front la moralité de la famille adverse. Ces propos nous intéressent car ils montrent jusqu'où peut aller la peinture de la force dans la société villageoise, c'est-à-dire à la désécration de ce qui est le plus important pour la société même, à savoir l'honneur de ses femmes. Soulignons que c'est le seul témoignage de ce type dont je dispose...

dunyâ et °Abîd, le cadet, a suivi la voie religieuse pour devenir le shaykh *al-dîn* de la famille.

Hasan Abû Kamâl fut donc le premier véritable *za°îm* de *dâr* Mansûr et les Mansûr prétendent même qu'il fut le premier *mukhtâr* du village à l'époque des Turcs⁹. Il n'a pas pu rester longtemps dans cette charge, explique-t-on, car il est devenu aveugle très jeune. Pourtant, en dépit de ce handicap, il n'avait pas son pareil pour régler les disputes entre villageois au sujet des terres car il connaissait mieux que quiconque les repères, les bornes de pierres qui séparent les lopins dans la *mushâ°a*. C'était le grand-père de Najîb Mansûr. Abû Hasan Munhal, le fils de °Abîd, avait, pour sa part, hérité du rôle religieux que son père avait exercé dans la famille.

Cette conception de la répartition, à un moment donné, des fonctions politiques et religieuses entre deux frères se retrouve dans toutes les familles dominantes et dans tous les villages druzes¹⁰. Dans *dâr* Abû Rukun, la séparation était

⁹ Cette allégation est niée par les autres habitants du village pour lesquels il est établi que *dâr* Abû Rukun a précédé *dâr* Mansûr dans la direction des affaires du village. *Dâr* Abû Rukun revendique au moins un *mukhtâr* avant Hasan, °Abûd Abû Rukun, fondateur en ce sens du *bayt al-za°âma* de cette famille. Mais la communauté druze du village a également compté des *mukhtâr*-s qui n'appartenaient pas à ces deux familles et notamment Sâlih Sâbâ au début du siècle.

¹⁰ Voir par exemple J. OPPENHEIMER, *Social Organization...*, p. 340 et S. H. FALLÂH, « Kfar Summayya... ».

Fig. 7. L'arbre généalogique de *dâr* Mansûr

inscrite à deux niveaux de la généalogie: à l'origine entre Rukun, installé à °Isfiyâ, et son frère cadet dont on raconte qu'il est allé finir ses jours dans la ville druze la plus prestigieuse du point de vue religieux; entre les descendants du *mukhtâr* Hamza ensuite puisque Husayn a succédé à son père dans la place tandis que °Alî héritait de la direction religieuse de l'unique *khalwa* du village.

Cette répartition des fonctions religieuses et politiques exprimée à travers le discours généalogique constitue une traduction directe de l'opposition structurelle plus globale entre *dîn* et *dunyâ* qui guide la lecture que les Druzes

font de la plupart des faits sociaux. Dans le domaine des relations de pouvoir qui nous intéresse, le fait est instructif. La *za^câma* ne relève pas du seul ordre mondain mais exige une « structure bicéphale ». Il n'y a pas d'un côté des familles dominantes sur le plan politique et de l'autre celles qui s'occuperaient des affaires religieuses. La distinction joue à l'intérieur de la famille: une famille qui prétend à la *za^câma* dans le village doit avoir à la fois un shaykh *al-dunyâ* et un shaykh *al-dîn*. A moins toutefois que le village ne soit relativement petit. Toutes les généalogies le traduisent en plaçant à l'origine du *bayt al-za^câma* deux frères qui se répartissent les fonctions.

Si, idéalement, l'ordre de la religion est supérieur à l'ordre mondain, la suprématie de l'une sur l'autre branche à un moment donné est fonction des personnalités qui les incarnent. Lorsque Najîb fut nommé *mukhtâr* en 1932, Abû Hasan Munhal s'était déjà imposé comme homme de religion prestigieux dans sa famille et dans le village. On remarque ainsi que les deux fonctions s'excluent: le shaykh Munhal ne pouvait pas s'arroger la *makhtara* et devenir le *za^cîm* de *dâr Mansûr* sur la scène villageoise. On verra plus loin que l'entrée dans la religion implique la cessation de toute activité politique visible et la rupture de toutes les relations avec les autorités extérieures. De ce point de vue, le récit place le shaykh Abû Hasan dans une position ambiguë puisque c'est bien lui qui se déplace auprès du gouverneur anglais à Haïfa pour obtenir la démission de Mazyâd Abû Rukun. En agissant ainsi en qualité de relais entre les habitants du village et les autorités extérieures, il fait bien office de *za^cîm*. Mais, pour « concrétiser » la position importante qu'il avait acquise dans la localité, il lui fallait jouer sur un autre registre que celui qui caractérise directement le *za^cîm*.

2. 2. *La fondation de la khalwat Mansûr*

Lorsque je questionnai les informateurs pour obtenir le récit de conflits anciens entre Abû Rukun et Mansûr qui, je le pensais, me permettraient de comprendre comment une famille peut s'imposer dans la *za^câma*, la plupart renvoyaient d'abord à la dispute dans la *khalwat al-balad* qui avait opposé les deux partis en 1951. Le conflit, lié aux premières élections municipales dans un *majlis* nouvellement créé, s'était alors cristallisé lors des offices religieux dans l'unique lieu de culte du village. L'une des réunions bihebdomadaires avait dégénéré en affrontement physique entre les partisans de chaque famille. L'affaire avait marqué les esprits: les différends politiques avaient finalement envahi l'espace de prière commun à tous les religieux du village. La véritable rupture politique, celle que je pensais repérer au siècle précédent, avait eu lieu lorsque les Druzes de ^cIsfiyâ ont cessé de prier ensemble.

Curieusement, si l'on questionne différemment en demandant pourquoi le village compte plus d'une *khalwa* et dans quelles circonstances la *khalwat* Mansûr a été créée, les informateurs répondent invariablement que « le village s'est agrandi après la guerre et la *khalwat al-balad* était devenue trop petite pour que tous puissent y prier ». Argument « politiquement correct » qui entend dissimuler l'existence de conflits à l'intérieur du village devant l'étranger¹¹. Et l'on rappelle alors que le shaykh Abû Hasan Munhal ne pouvait se disputer avec *dâr* Abû Rukun puisque sa soeur avait épousé Abû Yûsuf Zayd Abû Rukun, l'imâm de la *khalwa*. Si une partie des personnes interrogées expriment quelques réticences à évoquer ces événements, on retrouve logiquement des points de vue divergents selon l'appartenance lorsqu'il s'agit d'exposer les raisons qui ont amené à l'érection d'une seconde *khalwa* dans le village. Voici les arguments recueillis auprès d'un descendant du shaykh Abû Hasan Munhal:

¹¹ Leonard Kasdan qui était à ^cIsfiyâ à cette époque signale aussi l'extrême réticence des habitants lorsqu'il abordait le conflit opposant les deux factions au sujet de la répartition des fonds de la *khalwa* (les *waqf-s*) (L. KASDAN, *Isfiya...*).

On a construit la nouvelle *khalwa* dans les années 1950. Pourquoi? Il est arrivé une lettre de al-Bayyâda à Hasbayâ dans laquelle les shaykhs avaient écrit qu'il était interdit (*harâm, mamnû^c*) de prendre le bien des réfugiés (*wahad yâkul mâl el-lâji'în*). Les réfugiés [des villages musulmans autour du mont Carmel] qui ont fui Israël ont quitté toutes leurs propriétés. Et du point de vue de la religion druze, il est interdit de prendre des terres qui ne sont pas à soi. Le gouvernement en a pris la plus grande partie. Mais certains de *dâr Zâhir* ont pris des terres avec Labîb à 'Imm ez-Zînât et 'Imm ez-Zîtûn. Après ils les vendaient au gouvernement. Mon grand-père s'est levé et a dit qu'il était interdit, *harâm*, de faire cela. Jusqu'à aujourd'hui, les Druzes du Liban n'ont pas touché aux biens que les Chrétiens ont laissé dans le Shûf. Et ici, c'est le shaykh Abû Hasan Munhal qui était responsable de la religion. Alors, afin d'éviter les disputes, il a décidé de ne plus lire la religion avec eux. Parce qu'il ne voulait pas s'écarter de la religion. Le shaykh Amîn Tarîf est venu bénir la *khalwa* lorsque l'on a posé la première pierre. Après, *dâr Mansûr*, ils sont restés quatre ans à prier dans la maison de mon grand-père jusqu'à ce que la *khalwa* soit construite.

Dans ce récit, on ne retient que l'argument religieux pour expliquer les motivations qui ont poussées le shaykh Abû Hasan Munhal à quitter la *khalwat al-balad*. Il y fait figure de gardien de la voie religieuse puisqu'il respecte les injonctions des shaykhs les plus respectés dans toute la communauté, ceux de la *khalwat* al-Bayyâda au sud-Liban, tandis que la famille Abû Rukun et ses alliés de *dâr Zâhir* se dévoient avec le soutien des autorités du nouvel Etat. En fait, ce n'est pas le parti Mansûr qui aurait provoqué la dispute dans la *khalwa*, mais au contraire, c'est pour l'éviter que le shaykh Munhal a décidé de ne plus prier avec les religieux Abû Rukun.

Pour les membres de *dâr* Abû Rukun, l'argument est également religieux, mais il se retourne complètement:

Dâr Mansûr, ils ont fait leur *khalwa* parce qu'il y a eu une violente dispute entre les shaykhs. Le shaykh Abû Hasan était un déviant de la religion. C'est-à-dire qu'il ne récitait pas les textes en même temps que les autres. Il voulait faire

à sa manière et ça, la religion ne le supporte pas. Ses proches étaient avec lui. Alors le *sâ'is* [l'imâm, responsable de la *khalwa* et qui dirige la prière] leur a dit de sortir de la *khalwa*. Ils ont répondu qu'ils ne sortiraient pas. « Sortez! », « on ne sort pas! », « sortez! », « on ne sort pas! ». Alors a commencé la dispute entre *dâr* Abû Rukun et *dâr* Mansûr, parce que l'imâm de *dâr* Abû Rukun voulait faire la prière juste. Quand ils sont sorti de la *khalwa*, ce fut dur pour eux. Le shaykh Abû Hasan Munhal était un grand homme, très instruit dans la religion. Que lui sorte de la *khalwa*, ce fut dur. Il était le shaykh de *dâr* Mansûr. Mais pour la religion, shaykh ou pas shaykh ce n'est pas important. Abû Hasan est sorti de la *khalwa* et derrière lui, un est sorti, l'autre n'est pas sorti et tout le monde discutait et criait. C'est là qu'il y a eu la bagarre (*tôshe*); dans la *khalwa* et dans la rue. Après, *dâr* Mansûr, ils se sont réunis et ont finalement décidé qu'ils devaient faire leur *khalwa*. Ils vinrent ici et parlèrent de cela devant le village. Et ils ont construit leur *khalwa*.

Dans cette version, c'est le shaykh *al-dîn* de la famille Abû Rukun qui se montre respectueux de la tradition religieuse quand le shaykh Abû Hasan propose des innovations inacceptables du point de vue formel. Avec cette explication, on insiste sur le fait que les religieux des deux familles ne pouvaient plus lire ensemble, que la rupture était inévitable. Mais ici encore, l'aspect politique du conflit est passé sous silence. On remarquera dans ces propos l'hommage rendu au shaykh Abû Hasan dont on reconnaît la stature religieuse en dépit des accusations de non orthodoxie dans le rituel préférées à son encontre.

Lorsque l'on interroge en dehors de ces deux familles, le regard porté sur la dispute des années 1950 est tout à fait différent. C'est indiscutablement une dispute politique (*khilaf siyâsî*), une lutte pour la *za'âma*, qui a conduit à la rupture entre les religieux du village. Selon un informateur, favorable par ailleurs à la famille Mansûr, l'érection d'une nouvelle *khalwa* avait été rendue inévitable par l'attitude dominatrice et exclusive de *dâr* Abû Rukun:

Pourquoi on a construit une deuxième *khalwa*? *Dâr* Abû Rukun, ils voulaient toute la présidence (*al-ri'âsa*). Ils prenaient toutes les positions

visibles, tout le *wujeh*, ils avaient tout à eux. Husayn Abû Rukun, il avait sept fils et ils étaient tous initiés dans la religion. Quand ils étaient à la *khalwa*, personne d'autre ne pouvait parler et faire valoir un autre point de vue. Ils dominaient par le nombre (*fî l-kathra*). Mais le shaykh Abû Hasan Munhal était responsable de maison lui aussi. Il ne pouvait pas accepter cela.

Pour bien comprendre les griefs exposés à l'encontre de *dâr* Abû Rukun, il faut rappeler l'évolution des rapports de force politique dans le village depuis les années 1930. La direction religieuse de la seule *khalwa* du village avait toujours été le privilège de la famille Abû Rukun. On a vu comment la *za^câma* avait été répartie entre Husayn et ^cAlî, deux fils du *mukhtâr* Hamza. Lorsque Mazyâd a succédé à son père dans la *makhtara* en 1922, Sâlih *al-khatîb* était l'imâm très respecté de tous les Druzes de ^cIsfiyâ. Avec l'accession de Najîb au poste de *mukhtâr* en 1932, l'équilibre dans la répartition des deux formes de leadership entre Mansûr et Abû Rukun était parfait. Après la mort de Sâlih *al-khatîb*, Husayn, qui avait voulu que tous ses fils suivent l'initiation religieuse, obtint la reconnaissance de son fils Zayd comme nouvel imâm de la *khalwat al-balad*. Pendant ce temps, on se souvient que Labîb oeuvrait activement aux côtés des Juifs. Aussi, lorsque la guerre s'acheva en 1949 au profit du jeune Etat israélien, Labîb Abû Rukun se retrouva en position de force dans le village. Avec ses frères religieux, Zayd et Zaydân, Labîb avait assuré à la maison de son père la mainmise sur les plus hautes fonctions dans le village. « Ils avaient pris tout le *wujeh* ». Et les figures de *dâr* Mansûr ne pouvaient accepter cet état de fait. La dispute dans la *khalwa* a eu lieu la même année que les premières élections au Conseil municipal remportées facilement par le shaykh Labîb. Les élections sont toujours une période de tension et il n'est pas surprenant que les opposants en soient venus aux mains dans la *khalwa*.

Il ne faudrait pas penser pour autant que la fondation d'une seconde *khalwa* dans le village ait été directement liée à la situation politique extérieure. ^cIsfiyâ n'était pas le premier village druze d'Israël à connaître une scission dans sa

congrégation religieuse. Le premier cas de construction d'une nouvelle *khalwa* dans un village druze de Palestine avait eu lieu à Bayt Jann en 1940. Le chef spirituel de la communauté druze, le shaykh Amîn Tarîf, s'était d'abord opposé à l'existence de deux lieux de prière dans un village, mais devant la violence du conflit, il avait finalement accepté de bénir la nouvelle *khalwa*. Nul doute que l'exemple a fait des émules dans d'autres villages... D'autant plus que le nombre de religieux éduqués, sachant lire et écrire, allait augmenter rapidement dans la communauté, donnant quelque raisons à ceux qui prétendent que les *khalwa*-s étaient devenues trop petites. Pourtant aujourd'hui, si Dâliyat al-Karmil compte le nombre maximum de cinq *khalwa*-s pour une localité, plusieurs villages de Galilée ont conservé leur unité religieuse et se réunissent encore dans la même pièce pour prier.

Une troisième *khalwa* a été fondée à ʿIsfiyâ en 1981 par *dâr* Kayûf dans de tout autres circonstances. *Dâr* Kayûf est aujourd'hui la famille la plus importante en nombre dans le village, mais c'est une famille « sans importance », une famille « de paysans » (*fallâh* pl. *fallâhîn*). Pourquoi alors avoir décidé d'ouvrir un lieu de culte supplémentaire qui serait réservé aux membres de cette famille? Écoutons les récits qui retracent les circonstances dans lesquelles la décision de sa fondation a été prise:

La famille Kayûf, ils ont aussi des *mashâyekh*, c'est *dâr* Jâber Kayûf. Tous les frères sont devenus hommes de religion. Ils allaient avec *dâr* Abû Rukun à la *khalwa* du village. Ensuite, c'est encore une histoire de politique. Il y a une dispute avec *dâr* Abû Rukun. *Dâr* Jâber, ils ont vu que ceux qui avaient une *khalwa* étaient *zaʿîm*-s. Et ils voulaient aussi la *zaʿâma*. Alors ils ont fait une *khalwa* Mais tout *dâr* Kayûf n'était pas content de cela. Une partie de la famille n'a pas donné d'argent et certains sont restés avec le village.

Le schéma explicatif proposé ici est également basé sur une dispute à caractère politique ayant entraîné la scission entre les religieux de deux familles. Aucun détail n'est mentionné sur le contenu de la dispute. Mais la lecture sous-jacente que l'informateur propose, c'est la volonté de promotion de *dâr* Jâbir sur la scène villageoise: « *dâr* Jâber, ils ont vu que ceux qui avaient une *khalwa* était *zacîm-s* ». Fonder son propre lieu de culte permettrait-il de devenir *zacîm*? La voie religieuse mène t-elle à la *zacâma*?

On trouve une explication un peu plus nuancée dans la bouche du fils de l'actuel *sâ'is* de la *khalwat al-balad*:

Depuis toujours, *dâr* Kayûf, ils sont pauvres. Ils n'ont jamais eu de politique. Pas une seule fois de *zacâma*. Mais maintenant, ils ont fait leur propre maison de prière (*bayt as-salâh*), ils ont mis un imâm eux aussi. L'imâm, du point de vue de la société, c'est aussi une place (*hadhâ kamân manzil*). Et qui l'a mis? C'est nous qui l'avons mis là. C'est le shaykh Labîb qui a accepté cela pour qu'il soit *zacîm*. C'est quoi être *zacîm*? Cela veut dire avoir une position dans la société (*ya^cnî markaz fî l-mujtama^c*). Un *zacîm al-dîn*, c'est quelqu'un qui est responsable d'une *khalwa*, qui fait les contrats de mariage. C'est un emploi reconnu [par le Ministère des religions de l'Etat]. A partir du moment où ce travail commence, on peut grandir.

Si l'on suit ce commentaire, la *khalwa* Kayûf n'est pas née d'une dispute entre *dâr* Abû Rukun et les shaykhs de *bayt* Jâbir, mais de la volonté du shaykh Labîb. Ce même informateur n'excluait pas l'idée que dans dix ans ou plus, *dâr* Kayûf puisse devenir importante dans la société ^casfânî-e. D'ailleurs, la famille n'avait-elle pas présenté un candidat aux élections il y a cinq ans? Mais dans la situation actuelle, une telle évolution semble impossible car « dans *dâr* Kayûf, il y a cinq *zacîm-s* ». Et le problème vient surtout du fait qu'il n'existe aucune maison de *zacâma* traditionnelle comme chez les Mansûr et les Abû Rukun. Avec la fondation d'une *khalwa* familiale sous son patronage, ce sont peut-être les bases pour la montée d'une telle maison que *dâr* Jâbir est en train de poser.

Les trois *khalwa*-s du village ne sont pourtant pas équivalentes. Pour les désigner, on parle de la *khalwat al-balad*, la *khalwa* du village, s'agissant du lieu de culte dirigé par l'imâm de *dâr* Abû Rukun tandis que les deux autres sont explicitement désignées par le nom de la famille qui en a la responsabilité. De plus, les *khalwat*-s Mansûr et Kayûf ne sont utilisées que par ceux des religieux dont les familles soutiennent notablement les responsables sur le plan social et politique: « c'est le parti de *dâr* Mansûr qui va à la *khalwat* Mansûr ». L'ensemble de ceux qui ne manifestent pas ouvertement leur soutien à l'une ou l'autre famille choisit de fréquenter la *khalwa* du village, ce qui n'empêche pas de voter un candidat Mansûr lors les élections. Ceux là déplorent que la « politique », désignée par le terme à connotation péjorative de *siyâsâ* et le désir de chacun de se « faire *za^cîm* », d'avoir un « *markaz* » dans la société ait conduit à l'érection de lieux de prières distincts dans le village. Idéalement, tous les Druzes devraient prier ensemble...

Le discours généalogique sur la nécessité d'une *za^câma* bicéphale à l'intérieur des familles prend ainsi une autre dimension avec l'exposé des jeux politiques qui ont conduit à la constitution de plusieurs confédérations religieuses dans la plupart des villages druzes. Un *za^cîm al-dîn*, un shaykh religieux ne pourra pas affirmer une position dans la société comme un *za^cîm al-dunyâ*. Mais pour qu'une famille s'impose dans le village, les deux dimensions sont nécessaires. La fondation d'une *khalwa* distincte par un lignage de *dâr* Kayûf ne suffit pas à faire de cette famille une famille influente parce qu'elle reste divisée (*maqsûma*) sur le plan politique. Mais il est intéressant de souligner que cet acte puisse constituer la base pour un développement futur.

2. 3. Un *za'îm* de stature régionale: le shaykh Labîb Abû Rukun

Le rayonnement des personnages rencontrés jusqu'à présent n'a pas dépassé le cadre du village. Pour Salmân ou Husayn Abû Rukun, pour Kanj Mansûr comme pour son père Najîb Abû Kamâl, il s'agissait de s'imposer comme *za'îm* dans sa famille afin de prétendre à la direction des affaires du village. Avec le shaykh Labîb Abû Rukun, on a un *za'îm* d'une tout autre stature, un homme dont l'influence a porté au-delà des limites de ʿIsfiyâ.

La carrière de Labîb Abû Rukun a commencé dans les années 1930 aux côtés de son frère Hasan qui avait pris, dans le village, la tête de l'opposition à la révolte arabe et avait noué des contacts étroits avec les responsables de l'Agence juive. Après la mort de Hasan, Labîb avait poursuivi son action s'imposant rapidement comme la figure du parti Abû Rukun¹². Lorsque l'on évoque l'homme aujourd'hui, on en parle comme « du plus doué » (*'ashtar wâhad*) d'entre les fils de Husayn Abû Mazyâd, alors qu'il était le benjamin de la famille. Face aux événements de la période, Labîb « a vu clair ». Il a su engager son parti dans la cause des Juifs et c'est grâce à lui, pense-t-on dans le village, que les Druzes sont les seuls à ne pas avoir quitté leurs villages. Pour les partisans de *dâr* Abû Rukun, Najîb Mansûr n'a pas eu cette clairvoyance puisqu'il a d'abord soutenu les bandes arabes. On raconte qu'en 1949, Najîb, écoutant les communiqués diffusés dans les villages arabes, avait incité la population de ʿIsfiyâ à fuir jusqu'au Liban et s'était même arrangé pour mettre à la disposition des habitants quelques bus de fortune pour assurer le voyage. Mais le shaykh Labîb était alors intervenu pour rassurer les partisans au départ en promettant d'obtenir le pardon des autorités du nouvel Etat pour tous ceux qui avaient lutté contre les Juifs durant ces années.

Pour Labîb Abû Rukun et Sâlih Khnayfis, les deux leaders druzes qui avaient ouvertement choisi le parti des Juifs pendant la période du Mandat britannique, la

¹² Voir *infra*, chapitre 3.

promotion sociale et politique allait être fulgurante après la création de l'Etat d'Israël. Le shaykh Labîb a été élu premier *ra'îs al-majlis* de ʿIsfiyâ en 1951 contre Najîb Mansûr avant de devenir également député druze à la Knesset en même temps que Sâlih Khnayfis. Cette reconnaissance sur la scène politique nationale allait donner aux deux hommes une incontestable envergure sur le plan régional.

L'influence d'un *zaʿîm* dans la société se mesure certes aux nombre de partisans qu'il est en mesure de rassembler autour de lui, mais plus encore à son rôle de médiateur au sein de la société. Car le *zaʿîm* est aussi un homme de paix. Lorsqu'un conflit se cristallise, qu'elle que soit sa nature et son degré, des procédures de médiation sont mises en oeuvre pour aboutir à la négociation d'une paix, *sulha*, qui prend effet par la réalisation d'un rituel de réconciliation. Il peut s'agir de disputes entre époux, de réconciliation entre familles à la suite d'un meurtre ou d'un adultère, ou encore de conflits politiques plus importants à l'échelle d'un village ou d'une communauté. Dans tous les cas, on met en place un comité de paix (*lujnat al-sulh*), composé de dignitaires religieux et politiques influents, qui sera chargé de faire la navette entre les parties en cause pour négocier un arrangement. Ce sont les *zaʿîm*-s les plus capables, ceux qui se sont « spécialisés » dans ce genre de négociations, qui sont généralement à la tête de ses comités¹³.

¹³ Ce contexte où les médiations et les négociations de paix sont confiées aux *zaʿîm*-s fait contraste avec les analyses célèbres d'Ernest Gellner sur le rôle des saints, les *igurramen*, dans la société de l'Atlas marocain. Le point mériterait d'être développé plus avant dans le cadre d'une analyse comparative détaillée (E. GELLNER, *Saints of the Atlas*, Londres, 1969). D'une manière plus générale sur les procédures de conflit et de médiation au Proche-Orient, voir J. GINAT, *Blood Dispute Among Bedouin and Rural Arabs in Israel. Revenge, Mediation Outcasting and Family Honor*, Ph. D. Thesis, University of Pittsburgh, 1987 ; K. NAKHLEH, *Shifting Patterns of Conflict in Selected Arab Villages in Israel*, Ph. D Thesis, University of Indiana, 1973 ; J. E. ROTHENBERGER, « The Social Dynamics of Dispute Settlement in a Sunni Muslim Village in Lebanon », p. 152-180 dans: L. NADER & H. F. TODD (éds.), *The Disputing Process--Law in Ten Societies*, New-York, 1978 ; C. J. WITTY, *Mediation and Society. Conflict Management in Lebanon*, New-York, 1979.

Si le *za^cîm* est prééminent en tant qu'arbitre, c'est qu'il n'agit aucunement dans un cadre intra-communautaire. On fait appel à un *za^cîm* pour arranger une médiation ou on demande sa protection en qualité de *tanîb* parce qu'il s'agit d'un homme réputé dans ce domaine et influent au niveau régional ou national et non en fonction de son appartenance religieuse. Deux époux, Chrétiens maronites de ^cIsfiyâ, ont ainsi fait appel au shaykh Labîb pour trouver un arrangement après que la femme se soit enfuie du domicile conjugal pour se réfugier chez le shaykh¹⁴. Mais la *sulha* la plus prestigieuse que le shaykh ait eu à régler est peut-être celle qui a mis en cause la fille d'un grand shaykh musulman de Jis al-Zirka. Écoutons le récit qu'en donne la veuve du shaykh:

Il y a eu une histoire avec *dâr* el-Shekhadme, une famille musulmane de Jis ez-Zirka. La fille du shaykh, Rashîda, était amoureuse d'un garçon du village, Jamîl el-Najjâr. Mais les musulmans, ils se marient entre enfants de frères et son père ne voulait pas la donner à cet homme là. La famille el-Najjâr est une petite famille. Alors ils ont décidé de la marier de force à son cousin (*'ibn ^camm-ha*). Mais elle s'est entendue avec le jeune homme qu'elle aimait pour qu'il l'enlève de la maison de son père. C'était une fille forte et intelligente (*hiya kânat qawiyye, fahmâne*). Elle n'a pas voulu qu'il la prenne dans sa voiture et qu'ils soient vus ensemble. Ils ont cherché une maison où aller. Et ils sont venus chez nous parce que le shaykh Labîb était député à la Knesset et célèbre chez eux (*ma^cruf ^cand-hin*). Elle est donc devenue protégée (*râhat tanîbe*) et le marié est parti parce qu'on ne pouvait les laisser à deux dans la même maison. Le marié lui est parti dans un autre village, dans la maison de Ahmad Âl-^cAbd Allâh qui était aussi un Président de Conseil.

Pendant des mois, le père a refusé de donner sa fille. Il ne voulait pas de l'argent, même beaucoup. Elle avait peur de rentrer chez elle et que ses frères la tuent. Alors le shaykh Labîb a invité des personnalités (*shakhsiyyât*) de tous les villages druzes, d'Israël et du Golan. Il y avait plus de soixante voitures et tous sont allés à Jis ez-Zirka. Il y avait aussi des responsables de la police, des députés de la Knesset... Pour solutionner un problème, il faut venir avec une grande délégation. Et *dâr* el-Shekhadme est une grande famille. Ils ont

¹⁴ Soulignons que symboliquement, la femme était ainsi devenue « la fille » du shaykh Labîb.

demandé Ra-shîda pour Jamîl el-Najjâr. Le père a dit qu'il savait que sa fille était dans une maison druze de confiance (*bayt 'amîn*) chez le shaykh Labîb et qu'il dormait tranquille. Et puis, l'assemblée a commencé à discuter: combien d'argent, ce que chaque partie veut... Tout le monde a mangé et est reparti dans son village.

Ensuite, tous les jours, c'était soit les parents de la mariée, soit ceux du marié qui venaient ici pour discuter avec le shaykh Labîb. Notre maison était tous les jours remplie comme pour un repas de mariage! Cela a duré encore deux mois. Un jour le père était d'accord pour faire le contrat de mariage, le lendemain ses fils parlaient de tuer leur soeur. Mais nous voulions en finir avec cette affaire. Le frère aîné de Rashîda était *ma'dhûn* [fonctionnaire religieux chargé de rédiger les contrats de mariage]. Un jour le shaykh Labîb a téléphoné au Ministère des affaires religieuses à Jérusalem où il a beaucoup d'amis. Il a raconté l'affaire et a demandé que l'on retire la fonction de *ma'dhûn* à Abû Amîn si la famille ne donnait pas l'accord pour le mariage. Le lendemain, l'affaire était réglée. Le mariage a eu lieu chez nous. Une fête magnifique. Et les familles ont fait une cérémonie de paix ensuite à Jis ez-Zirka. Nous sommes toujours en contact avec eux depuis. Ils ont appelé leur fil aîné Rukun et toutes leurs filles portent le nom de nos filles.

Tout ce qui fait l'étoffe d'un grand *zâcîm* est mis en oeuvre dans ce récit. Le problème débute dans un village de la région qui n'entretient pas de relations habituelles, économiques ou familiales, avec °Isfiyâ. Seule la réputation du shaykh Labîb justifie que la jeune fille raptée demande sa protection en qualité de *tanîba*: il est connu parce qu'il a été député à la Knesset. La narratrice insiste sur un autre point: c'est une jeune fille intelligente qui sait protéger son honneur. Le shaykh Labîb ne couvre donc pas une affaire honteuse et sa personnalité est elle-même une garantie pour le père de la fille « qui dort tranquille » en sachant sa fille chez le *zâcîm* druze. La difficulté présentée par le conflit est amplement mise en scène: il y a menace de mort sur la jeune fille. Elle contribue à faire la démonstration du savoir-faire du shaykh qui finira par trouver une issue heureuse. Il devra avoir, pour cela, recours à plusieurs stratégies. La première médiation, directe n'aboutit pas. Le père ne veut aucune compensation et exige le

retour de sa fille. Pour le convaincre, le shaykh Labîb réunit une délégation des plus prestigieuse afin d'honorer son interlocuteur pour lui permettre d'accepter la négociation sans donner l'impression de céder devant le parti opposé. La composition de cette délégation est remarquable: tous les villages druzes y sont représentés, mais non les villages musulmans - hormis peut-être quelques députés, amis et collègues du shaykh - et des représentants de l'Etat, ou plus exactement de l'administration policière, se sont déplacés. C'est une première réussite puisque les deux familles entament les négociations. On remarquera que ce n'est pas le shaykh Labîb qui se déplace, mais les familles qui viennent chez lui. Moyen de faire la démonstration éclatante du *karam* de la maison de Labîb où la table est chaque jours dressée comme pour un mariage. Enfin, face à un nouveau blocage de la situation, le shaykh utilisera la force de pression en usant de relations haut placées. C'est dans ce dernier acte que le rayonnement des grands *za'îm*-s est le mieux mis en évidence. L'art de la négociation et la dispense de l'hospitalité sont l'apanage de tous les *za'îm*-s, les grands *za'îm*-s savent user de leurs relations et leur appuis auprès des pouvoirs les plus hauts placés pour débloquer les situations les plus délicates.

C'est parce qu'il était alors juge au Tribunal religieux druze que le shaykh pouvait se permettre de téléphoner au Ministère des affaires religieuses de Jérusalem dont dépendait également le frère de Rashîda. Il avait obtenu ce poste après la création de ces tribunaux en 1960. Cette nouvelle responsabilité prestigieuse dans la communauté druze lui avait permis de délaissier la charge de Président du Conseil de °Isfiyâ au profit de Raslân Abû Rukun et l'empêcha de poursuivre son activité de député. En effet, le poste de juge de première instance modifiait sensiblement le registre d'action du shaykh puisqu'il n'admet que des religieux. Labîb restait bien le *za'îm* de sa famille et il devait logiquement hériter de la charge d'imâm de la *khalwa*, mais il devait abandonner ses responsabilités plus directement politiques. Malgré tout, son action antérieure lui avait donné

une incontestable stature de *za^cîm* au niveau régional qu'il exerça jusqu'à sa mort dans de multiples processus de médiation.

3. Le *za^cîm* et la mise en oeuvre des valeurs de la *dunyâ*

La définition idéale du *za^cîm* qui ouvrait ce chapitre est bien le modèle de référence que ceux qui prétendent obtenir une position dans la société tentent de réaliser: dispense de l'hospitalité qui manifeste le *karam*, ouverture d'un *diwân* comme lieu de palabre privilégié, visites et présence auprès des habitants, rôle de médiateur, utilisation de relations à l'extérieur...

Il y a une autre face derrière cette description idéale qui se dévoile dans les attaques formulées à l'encontre du *za^cîm* de l'autre camp: on sait bien que pour avoir une aisance matérielle, sinon édifier une fortune personnelle pour pouvoir dispenser hospitalité et prodigalité, le *za^cîm* agit au détriment de certaines personnes dans le village. Les récits sur les personnalités du début du siècle en témoignent: détournement d'argent, accaparement de terres... La ruse, plutôt que la force qui s'exprimerait dans la violence voire dans la capacité de tuer, est l'apanage du *za^cîm*. On a vu que le *za^cîm* doué, celui qui alliait intelligence et perspicacité disposait de la « *shatâra* ». Mais d'un *za^cîm* ennemi auquel on reconnaît ces qualités, on dit que c'est un personnage matois (*mal^cûn*), maître dans l'art de tromper, de rouler avec ses manoeuvres « par dessous » (*min taht la taht*). On peut encore tromper par l'utilisation de la parole. Si le *za^cîm* est celui « qui sait parler » et s'imposer par la parole, c'est aussi parce qu'il sait mentir (*yekdheb*): « le meilleur *za^cîm* est le plus grand menteur! » (*'ashtar za^cîm, huwa 'akbar kadhdhâb*). Mentir, c'est-à-dire promettre, flatter, discourir en vain (*al fâdî*)...

Ces qualités à double face sont bien des caractéristiques de la *dunyâ*, l'ordre mondain. Comme la rivalité pour le prestige social qui s'exprime dans l'apparence de sa demeure, son intérieur¹⁵, le gabarit de son véhicule, le fait de lancer plus ou moins d'invitations et d'avoir des personnalités plus ou moins prestigieuses à sa table. Chacun s'efforce de se « faire une place dans la société », d'avoir sa propre façade et son propre *markaz*. Tout est surenchère et compétition pour le prestige. Et c'est cette compétition même qui divise, les gens en sont conscients. C'est parce que chacun ne pense qu'à faire valoir son point de vue et ses intérêts personnels, parce que « chacun court dans le village en disant 'moi, moi, moi' » que la société est divisée. Pour cela encore que les frères choisissent des camps différents, parce que chacun veut « faire comme les Bédouins » et créer son propre nom, être à l'origine d'une famille.

Ce sont les moyens qui guident la recherche de l'intérêt personnel qui sont qualifiés de « politique » (*siyâsa*). En dépit des promesses électorales de chaque candidat assurant que lui pensera vraiment à l'intérêt général tandis que ses adversaires ne poursuivent que leur intérêt particulier, chacun sait que le travail d'un shaykh *al-dunyâ* n'est pas et ne sera jamais de faire l'unité politique d'un village, et encore moins d'une communauté religieuse, derrière lui, mais de rassembler un parti majoritaire de partisans pour pouvoir l'emporter contre ses rivaux. L'ordre mondain se structure dans la division et dans la rivalité entre familles.

Les analyses sur le factionalisme ont toujours décrit ces systèmes organisés de division politique sur un mode négatif: au mieux, les factions permettent de

¹⁵ Il faudrait d'ailleurs consacrer une étude de détail à la comparaison des intérieurs et à l'évolution de leur présentation. Aujourd'hui par exemple, la cuisine, pièce des femmes que l'on pourrait penser fermée aux regards des visiteurs, est entièrement ouverte sur le salon pour que chacun puisse juger de la qualité de son équipement et de sa décoration. De plus en plus, il y a même deux cuisines dans les intérieurs: une pour montrer aux visiteurs qui doit être impeccable en permanence et un petit réduit contigu, dissimulé aux regards, qui est l'endroit fonctionnel où se prépare le café et s'entrepose la vaisselle en attente d'être lavée. Ajoutons que mis à part les chambres, les nouvelles normes sociales de construction évoluent vers des maisons complètement ouvertes, sans cloisons entre les pièces, pour que tous les meubles et la mise en forme des pièces puissent être jaugés par les visiteurs.

remédier sur un mode politique au manque de cohésion de la structure sociale, au pire, elles entretiennent des divisions qui seraient fatales à la constitution d'une unité viable sur la scène des Etats modernes. Le factionnalisme serait à ce titre un trait « traditionnel » des sociétés proche-orientales qui freine leur passage à la « modernité occidentale ».

La dynamique sociale à l'oeuvre dans la société ^{casfânî}-e depuis le début du XX^e siècle ne suggère pas un tel constat. Encore une fois, le plan politique ne doit pas être le niveau privilégié de l'analyse. Les informateurs le suggèrent eux-mêmes en distinguant soigneusement les disputes politiques (*'ikhtilâf siyâsî*) et les disputes sociales (*'ikhtilâf 'ijtimâ'î*). Les premières ne sont pas importantes, ce sont précisément les disputes liées à la politique factionnelle, ces oppositions entre intérêts individuels et familiaux divergents qui n'empêchent aucunement les relations sociales entre opposants. Des relations qui incluent visites, assistance lors des grandes occasions comme le mariage et les funérailles et même les relations matrimoniales. Il en va autrement pour les disputes sociales qui entraînent la rupture dans les relations et ont peu à voir avec les oppositions politiques.

L'unité de la société n'est pas pensée en termes politiques. C'est vrai pour le village, mais également pour les communautés religieuses. Ce qui constitue l'identité druze ne se construit pas dans l'ordre mondain. Le *zâ'îm* n'est jamais un *zâ'îm* druze. Sa quête pour s'imposer dans la société et rassembler des partisans autour de lui ne tient aucunement compte des appartenances confessionnelles. A ^{Isfiyâ}, les Abû Rukun comme les Mansûr rassemblent dans leur parti des familles chrétiennes, bédouines et druzes. Il n'y a pas d'oppositions politiques internes uniquement fondées sur des critères de religion. S'allier avec des *zâ'îm*-s druzes, pour les grandes familles chrétiennes, c'est « avoir une voix au *majlis* », quel que soit le représentant élu. Les intérêts des « minorités » ont toujours la garantie d'être représentés. C'est ainsi qu'à un autre niveau, un député druze agit pour ses partisans sur la scène politique interne de la communauté

druze, mais défend les intérêts de sa communauté sur la scène nationale¹⁶. Mais, même à ce niveau, l'homme politique reste un homme de la *dunyâ*, un homme représentant les intérêts de sa famille et défendant son prestige sur la scène sociale. Et c'est parce qu'il doit renoncer à ces valeurs mondaines avant de commencer son initiation que l'homme religieux peut jouer sur une tout autre partition dans la société et peut prétendre, seul, incarner le véritable intérêt général, sinon, sous une forme très particulière liée à l'ascétisme, donner une définition de la communauté druze.

¹⁶ Comme en témoigne les manifestations organisées par les députés druzes et tous les Présidents des Conseils locaux en novembre 1994. Ce mouvement visait à obtenir une rallonge financière pour les budgets des municipalités druzes, largement inférieurs à ceux des municipalités juives équivalentes en population. Les Présidents de Conseil de plusieurs villages majoritairement chrétiens et musulmans ont fini par soutenir activement les revendications menées par leurs homologues druzes. Voir aussi le témoignage d'un député de ʿIsfiyâ, Z. ATASHI, « Testimony of a Druze Member of the Knesset » p. 57-67 dans: A. HAREVEN (éd.), *Every Sixth Israeli Knesset*, Jérusalem, 1983.

*L'entrée dans la religion:
transformation sociale et quête de Vérité*

Lorsque la voiture des shaykhs que nous attendions fut visible à l'autre bout de la rue, tout alla très vite. La mère, qui s'était douchée et avait changé de vêtements depuis l'annonce, par téléphone, de la visite, réajusta son voile à la hâte en prenant soin de bien placer le bord inférieur juste au dessous de ses lèvres. Ainsi faisant, elle houspilla ses plus jeunes filles, encore enfants, et leur ordonna d'éteindre le poste de radio, la télévision et d'aller troquer pantalons et shorts contre des jupes longues. Elle leur recommanda avec autorité de bien se tenir pendant le temps que durerait la visite et de ne pas se faire remarquer par leurs éclats de voix. Le garçon, un adolescent d'une quinzaine d'années, dû lui aussi aller se changer et enfiler un pantalon; il devrait venir saluer les shaykhs en tant qu'unique descendant masculin de la famille. Les filles un peu plus âgées, encore attachées au foyer paternel mais déjà fiancées, venaient d'achever le ménage minutieux du salon de style européen (*'ûdat as-sâlûn*) où se reçoivent les invités de marque. Elles disparurent à leur tour. Si le port de longues jupes est déjà leur lot quotidien en tant que jeunes filles post-

adolescentes, l'occasion exigeait qu'elles disposent un *niqâb* sur leurs épaules, chose plus inhabituelle dans leur position sociale. Cette fine écharpe de tulle blanc est un signe distinctif des femmes druzes qui le portent avant de passer progressivement au voile plus épais qui recouvre entièrement la chevelure. Porté au départ de manière lâche et négligée, ce voile finit par être fixé avec rigueur, d'une manière qui permet inmanquablement de distinguer la femme druze, lorsque celle-ci veut afficher son rapprochement de la religion. Les jeunes femmes et jeunes filles ne revêtent le *niqâb*, dont la fonction n'est cependant pas de dissimuler leurs atours, que dans les occasions où elles doivent faire montre d'une modestie particulière (les funérailles, la mise en contact avec des religieux), ou lorsqu'elles sont amenées à sortir du village, le léger voile permettant alors leur identification en tant que druzes.

Les visiteurs arrivaient enfin sur la petite terrasse qui s'étend devant le seuil de la maison. Les deux hommes précédaient leurs épouses de quelques mètres. Le plus âgé était drapé dans une longue tunique noire (*qumbâz*) dont le pan droit venait croiser la poitrine et que maintenait fermée un large ceinturon noir. Il avait enfilé au-dessus de sa tunique cet ample vêtement qui tient de la cape et du manteau, la *ˁabâ'a*. Une longue barbe encadrait son visage que venait rehausser le *laffa*, ce cylindre blanc tapissé en sa surface supérieure de feutre rouge qui est la marque des hommes de religion¹. L'autre shaykh, beaucoup plus jeune, portait une chemise (*qamîs*) bleue sombre sur son *sharwâl*, pantalon à l'entrejambe très large, de même couleur. Il n'avait pas de barbe mais une épaisse moustache noire venait barrer un visage par ailleurs dépourvu de toute autre forme de pilosité: on devinait un crâne fraîchement rasé sous le *laffa*. Leurs femmes étaient habillées de robes bleues qui descendaient jusqu'au sol et leurs visages étaient enveloppés d'un *niqâb* de

¹ Les dignitaires religieux musulmans sont coiffés d'un couvre-chef quasiment identique. Seule la facture permet de distinguer le *laffa* du religieux druze: il est beaucoup plus rigide d'apparence sur la partie latérale car seule une épaisseur de toile est collée sur la surface au lieu que le tissu blanc soit enroulé en plusieurs épaisseurs.

coton blanc dont le pli inférieur passait sous le nez. A la façon dont une femme noue son voile, on reconnaît immédiatement le degré atteint dans la religion. En masquant leurs bouches, ces femmes affichaient un statut de religieuses avancées.

Le maître de maison était sorti pour les accueillir en proférant, avec plus d'appui qu'à l'accoutumée, les salutations d'usage. Comme il n'était pas lui-même initié, il n'embrassa pas ses visiteurs à la manière des religieux qui se saisissent mutuellement les doigts et posent très rapidement, par trois fois, leurs lèvres sur la partie extérieure de la main de leur « frère en religion ». Ce mode de salutation autorise un geste simultané entre les deux parties et permet, dans une société où tout est bon pour affirmer des préséances, de souligner l'égalité à l'intérieur de la congrégation religieuse. Cependant, celui qui voudrait marquer sa déférence peut faire en sorte d'être le premier à embrasser la main de l'autre. C'est ce que fit la femme, moins digne en religion, lorsqu'elle accueillit à son tour les *shaykhat* après s'être effacée pour laisser les hommes passer au salon. Il est de coutume, lorsque des couples viennent ainsi rendre visite, de recevoir les femmes dans une pièce distincte de celle où se réunissent les hommes. On les invite généralement à s'asseoir dans le salon arabe (*'ûdat ʿarabiyya*) aux matelas (*firâsh*) posés à même le sol, qui s'ouvre largement sur la cuisine toute équipée que l'on donne ainsi à voir aux visiteurs. Cette fois-ci, marque de respect ou désir de discrétion, les femmes furent invitées à suivre leurs maris dans le salon. Une conversation double s'ouvrit néanmoins: les hommes abordant un sujet, les femmes un autre.

La mère n'avait pas eu besoin de donner ses instructions pour que les filles sachent exactement ce qu'elles avaient à faire en cuisine. En ce sens, cette visite se déroulait comme n'importe quelle visite: on servit successivement des fruits, dont il fut disposé plusieurs variétés sur des assiettes présentées individuellement, puis des friandises et amuse-gueules divers offerts de la même manière, avant de terminer comme il convient de le faire pour toute

visite par l'offrande d'un café sucré. Toutefois, les jeunes filles ne pénétrèrent pas dans le salon pour servir directement. C'est la maîtresse de maison qui, à chaque fois, se leva pour aller quérir dans la cuisine les plateaux que ses filles avaient préparés. Elle laissait d'abord à son mari le soin de disposer les assiettes devant ses invités masculins avant de servir elle-même les femmes.

Tout au long de l'heure et demi que dura la visite, il ne fut jamais directement question de politique. Dans ce type de visites où l'on reçoit des religieux de haut rang, au statut social important, étrangers au village de surcroît, ce qui est en jeu, ce n'est pas tant ce qui est dit au cours de la conversation - où l'on évoque surtout la famille, le devenir des enfants, où l'on recherche les relations de *nasab*, même lointaines, il s'en découvre toujours, qui tissent des liens et justifient toutes les relations sociales - que le fait même de la visite. Il s'interprète suivant le contexte. Mais dans tous les cas, il convient de recevoir les gens de religion dans les formes exigées par leur statut. Des formes qui mêlent attitude vestimentaire, gestuelle, usage de la parole et soulignent pour l'observateur étranger, la distinction omniprésente dans cette société entre religieux et non-religieux.

1. Le *talab al-dîn*: conditions et modalités de l'accès à l'initiation religieuse

De nombreux termes sont utilisés pour définir les religieux dans cette société, chaque appellation ayant une connotation particulière. Pour rendre le processus par lequel ils sont entrés dans la religion, on les nomme le plus souvent *mutadayyin* (pl. *mutadayyinûn*), ce qui pourrait être traduit par « enreligiés », et que l'on rendra par initiés. D'autres expressions se déclinent autour du mot *dîn*. En les désignant collectivement comme les *ahl al-dîn*, gens de religion, on souligne dans ses contours les plus larges le groupe

de ceux - hommes, femmes de tous âges - qui sont proches de la sphère religieuse et agissent en conformité avec ses prescriptions. Dans le même sens, on parlera en évoquant spécifiquement les hommes, des *rijâl al-dîn*, ou au singulier d'un *rajul dînî*.

L'usage du terme *shaykh* (pl. *mashâyikh*) est plus flou à bien des égards. Utilisé d'une manière indirecte, pour parler de quelqu'un, *shaykh* est un terme honorifique que l'on appose devant le nom de tout individu qui a du poids dans la société, qu'il soit ou non religieux (« shaykh Amîn » pour Amîn Tarîf, chef spirituel de la communauté, « shaykh Najîb » pour Najîb Mansûr, *mukhtar* de °Isfiyâ sous le mandat britannique). Lorsque l'on évoque des personnalités qui ne sont pas connues de l'interlocuteur, on distingue tel personnage comme *shaykh dînî* (religieux) de tel autre qui est *shaykh zamânî* (temporel). *Shaykh* marque alors une position de pouvoir, mais l'on indique toujours la sphère dont relève ce pouvoir². Avec le pluriel *mashâyikh*, l'ambiguïté demeure entre les domaines religieux et temporel, mais elle est atténuée: *mashâyikh* utilisé sans précision renvoie toujours à l'ensemble des hommes de religion ayant un pouvoir de décision. On indique plutôt dans ce cas à quelle congrégation de *mashâyikh* il est fait référence: *mashâyikh Lubnân* pour les shaykhs libanais, *mashâyikh al-tâ'ifa* lorsque l'on veut désigner l'organe religieux de prise de décision au niveau de la communauté druze israélienne, ou encore *mashâyikh °Isfiyâ*, *mashâyikh al-Karmil...* pour les congrégations villageoises. Il faut toutefois souligner l'emploi du pluriel *mashâyikh* préféré à la forme plurielle *shuyûkh*: *mashâyikh* renvoie à un collectif organisé, à une instance sociale repérable, institutionnalisée, tandis que *shuyûkh* est uniquement employé lorsque l'on parle de quelques shaykhs³.

² Au Liban, on oppose le shaykh *al-dîn* au shaykh *al-tarîq*, le « shaykh du chemin ». Mais c'est uniquement une différence de terminologie (F. KHURI, *Imams and Emirs...*, p. 208).

³ On retrouve les mêmes ambivalences autour du terme *shaykh* au Maghreb (Cf. L. VALENSI, *Fellah tunisiens. L'économie rurale et la vie des campagnes au 18e et 19e siècle*, Paris, 1977, p. 82-83).

Comme terme d'adresse, *shaykh* est utilisé dans des contextes n'ayant plus de rapport avec la désignation des hommes de religion. Dans ce cas, de façon assez paradoxale, il est toujours employé avec quelque intonation d'amusement ou d'ironie, soit entre jeunes, soit par un homme d'âge mûr à l'intention d'un jeune garçon, religieux ou non. Dans ce cas, l'adresse est plutôt affectueuse. L'usage au féminin de ce terme, *shaykha* pl. *shaykhât* réfère exclusivement, en revanche, à des femmes ayant atteint un statut élevé dans la religion. L'équivalent masculin de *shaykha* serait plutôt le terme de *ʿâqil* (pl. *ʿuqqâl*) qui donne également *ʿâqila* pour les femmes. S'il identifie les vrais religieux, ceux qui ont acquis une certaine dignité dans la connaissance des livres, *ʿâqil* est souvent employé en opposition à *jâhil* (pl. *juhhlâl*), ignorant, pour parler de cette distinction entre initiés et non-initiés, si essentielle au sein de la communauté druze.

1.1. Jâhil / ʿâqil : une opposition complexe et fondamentale dans la société druze

L'opposition entre *jâhil*-s et *ʿâqil*-s, comme celle de la *dunyâ* et du *dîn* à laquelle elle fait écho sans la recouper exactement, traverse cette société qu'elle façonne, en retour, d'une manière particulière. *ʿÂqil*, que l'on peut rendre par sage, est construit sur la racine *ʿql* et fait référence à *ʿaql*, la raison en arabe. Par l'usage de ce terme, on fait ainsi clairement référence au premier principe de la hiérarchie cosmogonique, l'Intelligence Universelle (*al-ʿaql al-kullî*) qui est aussi l'imâm. Avec *jâhil*, qui désigne l'ignorant, celui qui ne sait rien des choses de la religion, on a un terme richement connoté du point de vue de l'Islam. La *jâhiliyya*, le « temps de l'ignorance », renvoie à tout ce qui est hors de l'Islam et n'a pas été touché par la Parole divine transmise par le Prophète. C'est le temps d'avant l'Islam, un temps qu'il faut souvent

comprendre de manière structurale⁴; c'est ainsi qu'il peut aussi désigner, au présent, toutes les parties du monde restées hors d'atteinte du message islamique⁵. En fait, c'est bien en ce sens qu'il faut comprendre comment la catégorie *jâhil*, extérieure dans l'Islam où elle s'oppose à *muslim*, se trouve posée à l'intérieur de la société druze: elle désigne l'ensemble de ceux qui n'ont jamais eu accès aux Ecritures, au contenu des *Lettres de la sagesse*⁶. C'est le contact direct avec le livre saint qui trace, dans les deux cas, la ligne séparant les ignorants de ceux qui ont la connaissance. A l'intérieur de la communauté druze, on franchit cette ligne en demandant la religion (*talab al-dîn*); l'initiation n'est autre que la mise en contact progressive avec le Livre. Cette manière d'opposer deux états, *jâhil* / *ʿâqil*, en relation à la connaissance religieuse, que les Druzes partagent uniquement avec les *ʿAlawites*⁷, n'est pas

⁴ La notion d'une temporalité structurale distinguée d'une temporalité écologique a été formulée par Sir Evans-Pritchard dans son étude sur les Nuer: il a montré comment, dans cette société, l'appréhension du temps ne passe pas par des unités de temps fixes, même si les cycles suivent peu ou prou le calendrier lunaire, mais par une conception globale liée aux activités économiques et sociales. Ainsi, le « temps écologique » réfléchit les rapports des Nuer au milieu, tandis que le « temps structural » réfléchit leurs rapports au sein de la structure sociale (E. E. EVANS-PRITCHARD, *Les Nuers. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, Paris, 1968, p. 117 sq). La notion a été reprise dans l'analyse du contexte maghrébin par Lucette Valensi qui ouvrait ainsi la voie à une lecture différente des multiples récits livrés par les groupements lignagers sur leur origine et leur passé et qui ne pouvaient être considérés comme un matériel reflétant la réalité historique (L. VALENSI, *Fellahs tunisiens...*, p. 36 sq). C'est avec ce regard que Jocelyne Dakhliya a relu l'ensemble légendaire recueilli oralement dans le sud-tunisien. Elle met ainsi en évidence une temporalité « morale et religieuse ». La plupart des récits s'inscrivent dans un cadre religieux fondé sur la notion implicite d'un Islam éternel, atemporel et, faisant fi de l'histoire événementielle, ne retiennent que l'opposition structurelle entre Croyants et non-croyants (J. DAKHLIA, *L'Oubli de la cité...*, p. 80 sq). En dehors de ce contexte, on retrouve chez les Juifs du Moyen-âge le même « traitement structurel » de l'histoire par la mémoire collective (Y. H. YERUSHALMI, *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, 2e éd., Paris, 1991, p. 59 sq.).

⁵ C'est là une extension qui pourrait paraître abusive à certains égards mais elle a été proposée par le théoricien égyptien Sayyid Qutb. J'emprunte la référence à G. KEPPEL, *La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris, 1991, p. 39.

⁶ Sâmi Makârem affirme, en donnant au terme la profondeur de la temporalité druze, que le *jâhil*, c'est celui qui n'a pas compris le sens du contrat proposé par Dieu à l'époque de la *daʿwa*. Ainsi, il garde à la notion un peu du caractère d'extériorité qu'elle a dans l'Islam (S. N. MAKAREM, *op. cit.*, p. 19).

⁷ Dans la société *ʿalawite*, le *jâhil* n'est pas opposé au *ʿâqil* mais au *mukallif*, celui qui connaît la coutume.

sans évoquer la distinction élaborée au IX^e siècle par le sûfi égyptien Dhu al-Nûn, à l'intérieur même de la communauté islamique cette fois, entre gens du commun (*cawwâm*) et sûfis. Les premiers ne possèdent que le *cilm*, la connaissance de Dieu à partir des données du monde sensible - une connaissance qui fut donnée à chaque Musulman lors du contrat initial -, tandis que les seconds ont en partage la *ma^crifa*, connaissance de Dieu infiniment supérieure que seul atteint celui qui pénètre dans l'expérience intime de la divinité. La *ma^crifa* est un don de Dieu, elle procède de Son amour, la *mahabba*. Cette expérience mystique ne peut être comprise de l'homme du commun, et c'est pourquoi elle doit être protégée par le secret d'arcane, la *taqiyya*. Ce qui caractérise la communauté druze, par rapport à cette conception, c'est d'avoir fait de cette distinction théologique une opposition pertinente à l'intérieur de la structure sociale.

Le *talab al-dîn* est une démarche individuelle qui peut s'accomplir à tout âge, mais on considère qu'il faut avoir atteint l'âge de quinze ans, l'âge de la « maturité religieuse » (*bulûgh dînî*), pour les hommes, afin que la demande soit faite en toute conscience. Toutefois, il est fréquent que des parents religieux poussent leurs enfants dans la religion bien avant cet âge. Ainsi voit-on s'égarer dans les rues de nombreux garçons portant le vêtement des jeunes initiés - *sharwâl*, chemise bleue et bonnet blanc. Cependant, ils conservent la possibilité de ne pas faire le choix de la religion à l'âge de l'adolescence; leur abandon sera matérialisé par un retour aux vêtements ordinaires. Il est extrêmement rare, au contraire, de rencontrer des hommes ayant atteint un âge avancé et qui ne portent pas ces marques extérieures de la religion que sont le vêtement et la tonsure. Certes, la religion recommande aux hommes ayant atteint l'âge de trente-huit ans d'abandonner les comportements associés au

statut de *jâhil* pour demander la religion⁸, car il ne serait pas bon de mourir dans l'ignorance. Mais il est plus sûr que, d'un point de vue social, un homme d'âge mûr qui persiste à ne pas revêtir le costume des religieux pour échapper aux contraintes que le statut impose, s'expose au ridicule. D'ailleurs, il est alors assimilé aux jeunes et on lui refuse le qualificatif mi-respectueux, mi-affectueux de « vieux », *ikhthiyâr*⁹.

Concrètement, si chaque Druze sait qu'il devra quitter la condition de *jâhil* à un moment de sa vie, la décision de prendre l'habit religieux répond à des impératifs qui diffèrent chez l'homme et chez la femme. Pour les filles comme pour les épouses, la notion de choix est relative car elles sont toujours directement concernées lorsque le père ou le mari embrasse la religion. L'homme est en effet sensé amener son entourage féminin immédiat à suivre les voies correctes décidées par la congrégation des shaykhs de son village en matière de comportement. Pratiquement, cela signifie que les filles doivent impérativement se conformer aux standards vestimentaires autorisés, elles doivent renoncer à la possibilité de conduire et parfois de poursuivre des études¹⁰. Autant de libertés auxquelles peuvent prétendre les femmes qui demeurent dans la *jâhiliyya*. Mais quand le père devient religieux, il doit rendre des comptes sur l'éducation et l'attitude de ses filles et celles-ci sont soumises, de fait, aux mêmes contraintes que les femmes religieuses. Aussi, au

⁸ L'âge précis de trente-huit ans est donné par Joseph Azzi qui se réfère aux textes, mais je n'ai pu oralement contrôler l'information (J. AZZI, *op. cit.*, p. 226).

⁹ L'âge impose de se conformer à un rôle social défini: adopter une attitude divergente du rôle que l'on est sensé tenir expose, d'une manière générale au ridicule, à la désapprobation, voire à l'hostilité des autres. En témoigne, dans un contexte hors de la religion, cette anecdote significative rapportée par Victor Ayoub: lors d'une visite, après l'offrande traditionnelle du café, une femme spécialisée dans cette pratique entreprit de déchiffrer, pour chaque membre de l'assemblée, les signes que tracent le marc à l'intérieur des tasses retournées. Elle avait cependant laissé de côté la tasse d'une vieille femme qui réclama à son tour la lecture de son café. Sa demande fut accueillie avec des remarques ironiques et dédaigneuses: « que veux-tu que l'on te raconte sur ton avenir, de toute façon, tu vas bientôt mourir! » (V. AYOUB, *Political Structure of a Middle East Community: A Druze Village in Mount Lebanon*, Ph. D Thesis, Harvard University, 1955, p. 57-58).

¹⁰ Dans le détail, les impératifs diffèrent d'un village à l'autre. Je reviendrai sur ces questions dans le chapitre 6.

sein de la famille, ces dernières font-elles souvent pression sur le père pour qu'il retarde son entrée dans la religion jusqu'à ce que toutes soient mariées. Par ailleurs, un père qui désire donner une éducation à ses filles attendra la fin de leurs études pour rejoindre les shaykhs. D'autres hommes, adoptant une stratégie sociale différente, deviennent religieux de bonne heure et poussent leurs enfants, filles et garçons, dans la voie d'une éducation religieuse. La famille devient alors « famille religieuse » et peut jouer un rôle significatif au sein de la congrégation du village.

Les familles religieuses sont généralement endogames, ce qui établit une distinction marquée entre *jâhil*-s et *ʿâqil*-s. C'est l'exigence du secret de la religion vis-à-vis des *jâhil*-s qui motive l'endogamie: un *ʿâqil* rétrograderait dans la hiérarchie religieuse s'il devait épouser une *jâhila* et inversement. Mais à côté de l'impératif religieux, il y a des raisons plus sociales. Un lignage religieux reconnu depuis plusieurs générations et qui a produit des shaykhs de valeur est doté d'un statut social beaucoup plus élevé que son poids démographique ou politique ne lui donnerait autrement. Seule l'endogamie permet de préserver ce statut. La recherche d'un conjoint engagé dans la voie religieuse trouve une expression juridique dans l'exigence d'égalité entre partenaires (*kafâ'a*) comme condition à la validité de l'union¹¹.

D'une certaine manière, dans l'opposition strictement déterminée par la religion entre *jâhil* et *ʿâqil*, la société druze a formalisé, d'un point de vue particulier, une distinction que l'on retrouve sur l'ensemble du pourtour méditerranéen entre les catégories de jeunes et de vieux. Je parle de « catégories » car les valeurs mises en oeuvre dans chacune des sphères ont une signification et une fonction sociale allant bien au-delà du seul caractère biologique qui sous-tend l'opposition entre les deux pôles: être jeune (*shâb* pl. *shubbân*), être un homme mûr (*rajul* ou *zalame* selon les contextes) et être

¹¹ A. LAYISH, *Marriage...*, p. 57.

un vieil homme (*ikhdiyâr*), c'est devoir camper des rôles qui conjuguent différemment le rapport aux domaines de l'honneur, dans ses multiples variétés, et de la religion. Il est intéressant de comprendre ce qui fait l'originalité de l'agencement particulier réalisé dans la société autour de cette thématique.

On peut partir pour cela de l'analyse proposée par Jonathan Oppenheimer qui cherche à éclairer « l'association conceptuelle générale entre l'opposition des jeunes gens et des personnes âgées, et l'opposition entre domaine séculier et domaine religieux ». En faisant assumer aux vieux une fonction religieuse que l'on présente comme idéologiquement supérieure à la fonction séculière, les Druzes opèrent, selon lui, une mystification. En effet, ce sont les jeunes et les hommes d'âge mûr, encore *jâhil*-s, qui assument le soutien par la force et la reproduction du patrilignage. Le comportement de ces hommes est jugé par leurs pairs sur la base de leur virilité - on désigne un homme viril comme un *rajul* - et de leur aptitude à défendre les intérêts de leur patrilignage. Lorsqu'il devient vieux, un homme perd le moyen de s'affirmer par la virilité, n'assure plus d'activité productive pour les siens et se voit relégué de la direction politique du groupe. En les obligeant à quitter le domaine séculier de la défense des intérêts du patrilignage pour le domaine religieux où s'affirment les valeurs druzes universelles, cette société trouverait une « sortie honorable » aux hommes devenus inutiles pour le lignage: ils servent ainsi l'intérêt de la communauté druze à travers l'affirmation de son unité ultime, et dans cette fonction, se rapprochent sensiblement du rôle social particulier occupé par les femmes dans cette société¹².

Ici, le problème posé par Jonathan Oppenheimer reste finalement celui de deux idéologies contradictoires: l'une séculière, politique, où des patrilignages

¹² J. OPPENHEIMER, « We are born in Each Other's Houses: Communal and Patrilineal Ideologies in a Druze Village Religion and Social Structure », *American Ethnologist*, vol. VII, n°4, 1980, p. 621-636.

sont en concurrence, l'autre religieuse où la tension se résoud dans l'affirmation de l'unité de la communauté. L'opposition *jâhil* / *°âqil* lui semble n'être que le reflet, dans la structure sociale, de l'opposition entre ces deux idéologies. Or, il semble que la spécificité des catégories de *shâb*, de *rajul* et d'*ikhthiyâr* au regard de l'opposition *jâhil* / *°âqil* dans la société druze autorise une lecture qui dépasse le seul point de vue du patrilignage. Une lecture comparative à partir d'autres contextes dans le monde méditerranéen peut nous y aider.

D'une manière générale, c'est la distinction statutaire entre le jeune homme et l'homme adulte qui recouvre un caractère essentiel dans ces sociétés.

Les Bédouins Awlâd °Alî qui vivent dans le nord-est égyptien utilisent également le terme de *°âgil* (prononciation bédouine de *°âqil*) pour désigner l'homme mûr et le distinguer des jeunes *shâb*-s. Ici, aucune référence religieuse n'entre en considération. *°agl* est simplement considéré comme la caractéristique de la maturité, une valeur manifeste dans le self-control dont fait preuve un homme aux alentours de la quarantaine et qui est apparente dans le domaine politique. Le *°agl* n'est pas opposé à la *jâhiliyya* mais aux passions, essentiellement amoureuses, qui gouvernent les jeunes comme les femmes. C'est pourquoi le *°agl* implique une certaine distanciation avec la sexualité qui n'advient qu'avec la maturité. Les passions amoureuses ne sont pas exprimées ouvertement dans cette société mais par le biais de la poésie chantée, les *ghinâwa*-s, qui sont précisément associées aux femmes et aux jeunes. La valeur de cette poésie est ambiguë car, si elle est considérée comme la meilleure part de la culture bédouine, elle est également un discours de défiance et de rébellion dirigé contre ces hommes mûrs qui imposent leur volonté¹³. Si la rébellion se retrouve ailleurs comme caractéristique associée à

¹³ L. ABU-LUGHOD, *Veiled Sentiments. Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley, 1986, p. 90-91, 134, 251.

la jeunesse, elle peut avoir une expression culturelle différente et plus directement politique.

Ainsi, un bon nombre des notices rédigées par les officiers français au Maghreb signalent-elles l'opposition entre jeunes et vieux comme une opposition récurrente à chacune des révoltes qui agitent sporadiquement la société: les jeunes agissent aux côtés des rebelles, tandis que les vieux soutiennent le pouvoir établi¹⁴. Mais, au long de cette ligne d'opposition principale, l'agrégation d'autres groupes permet de définir les contours sociologiques de ces deux catégories. En effet, aux jeunes (*shabâb*) et aux adolescents (*ahdâth*) sont associés les gens sans aveu, les gens grossiers (*sufahâ'*) quand la catégorie des vieux désigne en fait l'ensemble de ceux qui détiennent le pouvoir (*dhawî al-ahkâm*), les notables (*a^cyân*), les gens les plus en vue (*wujûh ahl al-jabâh*) et les shaykhs¹⁵. Cette énumération met en évidence un clivage quelque peu différent de celui, grossièrement défini d'un point de vue individuel, par les âges de la vie: ceux qui se révoltent contre le pouvoir sont précisément ceux qui n'entretiennent pas de relation avec lui - c'est ce qui rapproche les gens sans aveux des jeunes qui doivent encore faire montre de leur valeur individuelle. La réalisation sociale, le gain de prestige qui fait d'un individu une « figure » dans sa société se gagne, on l'a vu, par l'établissement de réseaux de relation dans la plus grande proximité possible des sphères de pouvoir. Une distinction s'affirme ici qui prend essentiellement en compte la position par rapport au pouvoir. Et au-delà de la question du pouvoir effectif, les jeunes sont ici rapprochés des gens sans statut social, c'est-à-dire de l'ensemble de ceux qui menacent l'ordre établi, tandis que les vieux sont assimilés à l'ensemble de ceux qui sont parvenus à une position dans la société.

¹⁴ L. VALENSI, *Fellah tunisiens...*, p. 81.

¹⁵ Hamuda Ibn ^cAbdelaziz, cité dans L. VALENSI, *ibid.*

Dans le contexte maghrébin plus spécifique du Rîf marocain, on ne devient véritablement homme d'honneur que lorsque l'on est en mesure d'étendre son contrôle sur un foyer (c'est-à-dire une femme et des enfants) et sur les terres familiales après la mort du père. C'est là la double composante du domaine de l'interdit (*harâm*) sur lequel se fonde l'honneur d'un homme. Avant d'y accéder, les jeunes jouent bien sur le registre de l'honneur, mais de manière irréfléchie: ils fanfaronnent, se mettent vite en colère, agissent avec précipitation... ; un style qui leur vaut le qualificatif de « têtes chaudes » (*ahmaq*). L'homme d'honneur véritable est à l'opposé du fanfaron. Lui sait faire preuve de maîtrise: maîtrise de sa parole et de sa violence. Cette distinction entre jeunes irréfléchis ne possédant pas encore de terres et hommes d'honneur se manifeste dans la mise en oeuvre de la violence nécessaire à l'affirmation de l'honneur. A travers les raids, les contre-raids, les joutes oratoires et les batailles qui sont autant de simulations de combat, c'est l'honneur du groupe qui est affirmé. Dans ces confrontations, ce sont toujours les jeunes que l'on retrouve au premier plan et finalement, elles apparaissent comme « un rituel parodique où l'honneur est tourné en dérision par les jeunes, les irresponsables ». Bien différente est la violence qui s'exerce entre hommes d'honneur et entre patrilignages car elle commence par la violation du domaine de l'interdit, fondement de l'honneur d'un homme, et entraîne généralement un cycle de meurtres. Ici, ce n'est pas l'honneur du groupe qui est mis en cause, mais l'honneur d'un individu ou d'un patrilignage¹⁶.

Il apparaît plus nettement ici que la distinction statutaire entre jeunes et hommes mûrs est en relation étroite avec une valeur fondamentale de la société: l'honneur. Dans le cas du Rîf marocain le statut d'homme d'honneur s'acquiert par la possession d'une terre. Ce critère permet de comprendre le

¹⁶ R. JAMOUS, *Honneur et baraka...*; « De quoi parlent les fusils? », p. 176-189 dans: M. GAUTHERON (dir.), *L'Honneur. Image de soi ou don de soi: un idéal équivoque*, Paris, 1991, (« Autrement », série Morales n° 3).

rapprochement qui peut être établi entre jeunes n'ayant pas hérité et l'ensemble des hommes ne disposant d'aucun patrimoine foncier: les premiers ne peuvent prétendre qu'à une parodie de l'honneur, les seconds en sont dépourvus (la violation du domaine de l'interdit fait d'eux des clients et n'entraîne pas de vengeance). Si la relation à l'honneur semble être fondamentale dans la mise en oeuvre sociale de l'opposition entre jeunes et vieux, elle varie largement d'un contexte à l'autre selon la conception de ce qu'est ou doit être l'honneur.

Transportons-nous de l'ouest à l'est du bassin méditerranéen, au milieu des populations sunnites de la plaine du ^cAkkâr, dans le nord libanais. On retrouve ici la distinction déjà soulignée au Maghreb entre l'action irréfléchie caractéristique des *shâb-s* et la tempérance raisonnée des hommes mûrs. Les jeunes sont qualifiés de *fawrân*, c'est-à-dire des gens bouillants, prompts à réagir à toute insulte touchant le groupe familial. D'emblée, la place des *shâb-s* au sein de la société est ambiguë: indispensable à leur famille car ils constituent sa force en cas de violence, ils sont souvent source de problèmes car leur violence est excessive et met en danger les processus de négociation entre familles en conflit. Comme au Maghreb, l'homme mûr c'est l'homme marié entouré de ses fils et qui subvient aux besoins matériels de sa famille. Mais cela ne fait pas de lui un homme d'honneur. L'honneur, dans ce contexte, se mesure à la place que chacun occupe dans le tissu des narrations qui sont véritablement les événements importants dans la société. La performance virile idéale, la démonstration de *marâjul*, c'est la construction d'un récit où le héros parvient à incarner la figure stéréotypée et transcendante de l'homme d'honneur « transparent ». Cela n'est possible qu'à partir du moment où le personnage a établi, aux yeux des autres, qu'il savait être dans toutes les occasions à la hauteur de ses propos: on dit alors qu'il a du poids (*qîma*), une place (*markaz*). C'est bien là le point essentiel: l'honneur de chaque individu, sa *karâma*, est une construction, c'est l'élaboration d'une

biographie personnelle. A l'opposé de ces hommes d'honneur dont les hauts faits sont connus de tous, sont répétés, rejoués, par leurs subordonnés dans toutes les réunions, chaque jeune en tant qu'individu a un statut social flou et indistinct. Il doit se construire dans le champs social sous le regard des autres. C'est d'abord dans l'usage de la parole que s'élabore l'identité du jeune homme. On devient *shâb* par la participation à la *jacmara*, un jeu verbal où l'on se mesure à âge et statut social égaux et qui est fait de blagues, d'insultes et de mises en scène. Un homme d'âge mûr ne participerait jamais à l'une de ces performances entre jeunes car alors il serait dévalorisé par ses pairs. Seuls les hommes sans statut social y prennent part. C'est l'indistinction de leur place dans la société qui conduit les *shâb*-s à jouer sur les apparences, à faire comme si, sans être pris au sérieux par leurs aînés. Jeu sur les apparences qui les autorise à transformer, entre eux, les récits héroïques et autres démonstrations de *marâjul* en comédies. Comme au Maghreb, les jeunes parodient l'honneur. Dans ces mises en scènes comiques, les jeunes peuvent se livrer à des excès verbaux, tandis que, spectateurs dans les réunions orchestrées par leurs aînés, ils sont tenus au silence respectueux des gens socialement immatures. Or, c'est dans les parodies comiques des jeunes que sont révélées et dévoilées les dessous intéressés, voilés par la rhétorique de l'honneur qui sont souvent les motifs véritables de l'action de ceux qui s'érigent en modèles. C'est là toute leur l'ambiguïté.

Autre manière pour le jeune d'affirmer son identité sociale: le passage à la violence, la défense de l'honneur du groupe. A un jeune qui vient de tuer, on dit que descendu *shâb* de son quartier, il remonte chez lui *rajul*. En fait, ce sont souvent les jeunes qui sont choisis par leur famille comme instruments de la vengeance. Une responsabilité qui peut les transformer en hommes d'honneur, ou qui peut les marginaliser sous l'étiquette d'asociaux selon les intérêts de la famille vis-à-vis du groupe dans lequel a été commis le meurtre. Un retournement qui est possible précisément du fait de l'immaturation sociale

des jeunes: un meurtre qu'une famille n'a plus intérêt à assumer peut facilement être crédité sur le compte de leur violence excessive¹⁷.

Une autre société permet d'établir un contraste radical sur ce point avec le Liban: la société des pasteurs nomades sarakatsanis en Grèce. Là aussi le jeune homme non marié, le *pallikari*, est naturellement chargé de défendre l'honneur du groupe, dans le sang si nécessaire. Mais son statut est différent. Un tel meurtre ne fait pas de lui un homme comme dans le cas précédent. S'il lui revient d'assumer cette charge, c'est en vertu de son statut d'homme non marié, pur de toutes les compromissions qu'implique la charge de père de famille. En Grèce, le héros idéal n'est pas l'homme mûr ayant établi sa place dans la société, c'est le *pallikari* qui perd la vie avant d'avoir été corrompu par les souillures inhérentes au statut marital¹⁸. Un idéal que l'on trouve déjà pleinement incarné par Achille, héros central dans l'*Illiade* d'Homère, entièrement dévoué à la conception la plus épurée de l'honneur¹⁹.

L'exemple libanais met clairement en évidence un élément fondamental de l'opposition entre jeune et homme mûr, ce qui fait la différence de statut social entre ces deux catégories. A la différence du Rîf marocain, la possession d'une terre après la mort du père ne permet pas *ipso facto* au jeune de posséder ce domaine de l'interdit qui l'établira comme homme d'honneur en lui donnant ainsi une identité sociale auparavant indéfinie et proche, de ce fait, des hommes sans honneur parce que clients sans terres. Bien sûr, au Maroc comme au Liban, le poids social d'un individu se construit, s'élabore par la démonstration de sa maîtrise dans le domaine verbal, comme dans celui de l'action effective; il ne s'hérite pas tout simplement avec le patrimoine foncier. Mais la particularité libanaise, c'est bien le caractère d'inachèvement social,

¹⁷ M. GILSENAN, *Lords of the Lebanese Marches...*; « Word of Honour » p. 193-221 dans: R. GRILLO (éd.), *Social Anthropology and the Politics of Language*, Londres, 1989.

¹⁸ J. K. CAMPBELL, *Honour, Family and Patronage. A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*, Oxford, 1964.

¹⁹ J. P. VERNANT, *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, 1989.

d'incomplétude attaché à la catégorie des *shâb*-s. Une situation paradoxale: complètement absents des récits organisés autour des figures archétypes d'hommes d'honneur, critiques souvent acerbes d'une logique de l'honneur qu'ils tournent en dérision, c'est cependant aux jeunes qu'il revient de défendre l'honneur bafoué de la famille. Un paradoxe qui n'existe pas en Grèce puisque l'homme d'honneur idéal est aussi celui qui est chargé de sa défense. Au Liban, ce sont les jeunes qui, dans leurs mises en scènes comiques, dénoncent l'hypocrisie derrière les attitudes d'hommes d'honneur campées par leurs aînés. En Grèce, les compromissions nécessaires de l'homme marié sont mises en évidence et font briller d'un éclat encore plus vif la pureté sexuelle et morale, l'honneur du jeune *pallikari*.

Notre investigation dans ces quelques milieux humains du pourtour méditerranéen a négligé une question, centrale dans la proposition de J. Oppenheimer: quelle est la place du vieil homme dans ces sociétés, de celui qui a cessé d'être utile à son patrilignage en tant que force de travail ou géniteur?

Le passage de la maturité à la vieillesse n'est défini avec précision que chez les Grecs sarakatsanis. Un homme entre dans la vieillesse le jour où il lègue ses affaires à son fils aîné. Dès lors, il doit rester en dehors de toutes les décisions, ne jamais tenter d'influer sur l'autorité de son fils sous peine de se heurter aux quolibets des autres familles. Seule une crise morale grave autorise les hommes à solliciter les conseils de leurs pères. Pour le reste, les vieillards sont considérés comme des personnes inviolables, que l'on ne peut insulter sans encourir la honte, au même titre que les femmes et les enfants.

Dans les autres contextes évoqués, la limite entre maturité et vieillesse est plus équivoque. Au Maroc, rien n'oblige un homme à céder ses terres avant l'heure du trépas. Les fils doivent attendre sa mort pour devenir à leur tour de véritables hommes d'honneur. Gilsenan, quant à lui, parle assez peu du rôle

social réservé aux vieux dans la société *akkârî*. On les aperçoit dans l'arrière-scène, attablés devant telle boutique, jouant aux cartes à longueur de journée et se livrant avec plaisir à la *jacmara* entre deux évocations du passé. Des attitudes qui les rapprochent des jeunes sans que jamais ils ne partagent ces occupations similaires avec eux: la frontière générationnelle est strictement observée. Certains d'entre eux ont fait le pèlerinage à la Mecque et se conduisent avec la pondération que réclame leur titre de *hadjj*. Mais, si l'homme âgé s'éloigne de son groupe pour se rapprocher de Dieu, c'est à la suite d'une démarche individuelle. Il n'y est pas socialement contraint, il s'agit essentiellement de son salut personnel.

En contrepoint, soulignons la vieillesse exceptionnelle du *bey* au nord-Liban, telle qu'elle est décrite dans les récits des gens du village dans lequel l'anthropologue avait sa résidence. Elle est si radicalement différente du schéma général esquissé précédemment, qu'elle contribue à mettre en valeur la place sociale normative occupée par les vieux dans cette société. Chez ces hommes de pouvoir, le grand âge se marque par un dérèglement général du comportement. Leur tyrannie (*zulm*) ne connaît plus de limites et s'exprime, de manière paroxystique, dans l'énoncé de multiples perversions sexuelles, parmi lesquelles l'homosexualité passive occupe la plus grande place²⁰. Que faut-il lire dans cette peinture répandue de la vieillesse des *bey*-s? Plusieurs points peuvent être mis en évidence. Avant tout, c'est l'excès qui la caractérise, excès de pouvoir qui se transforme en tyrannie. Le dérèglement, c'est la perte de la capacité du *bey* à exercer un pouvoir contrôlé. Absence de contrôle, excès, autant d'aspects qui caractérisent par ailleurs la jeunesse. Mais ici, l'excès va plus loin, il est pervers. La tyrannie du *bey* est fondée sur un paradoxe puisqu'il contraint ses subordonnés à satisfaire des caprices, mais c'est lui qui occupe le rôle du dominé, passif et féminisé. Ce tableau se

²⁰ M. GILSENAN, *Lords of the Lebanese Marches...*, p. 190-191.

présente donc bien comme un renversement total, au-delà d'une similitude avec certains traits de jeunesse.

On est maintenant en mesure de mieux cerner l'originalité de l'opposition *jâhil* / *ʿâqil* proposée par la société druze. Si elle se construit autour des catégories liées aux âges de la vie, celles-ci ne s'y agencent pas tout à fait de la même manière; essentiellement parce que la religion leur donne un contenu différent. La distinction entre *shâb* et *rajul* existe, et elle se présente généralement dans des termes similaires à ceux que nous avons rencontrés dans la situation libanaise, mais cette opposition se trouve en quelque sorte subsumée par son rejet dans la catégorie des valeurs non-religieuses. Dans la société druze, l'entrée dans la religion est marquée par une symbolique sociale visible et induit un changement de statut important, qui ne concerne pas seulement les vieillards devenus inutiles au lignage. Un jeune homme qui atteint un rang élevé dans la religion sera appelé, sans aucune ironie, *ikhtiyâr*, vieillard, par les non-religieux, fussent-ils plus âgés que lui. A l'opposé, un homme même âgé qui débute son initiation religieuse est désigné comme *shâb bi al-dîn* (jeune dans la religion). C'est en ce sens que *ʿâqil* dessine une catégorie qui, si elle épouse largement les évolutions liées aux âges de la vie, ne la recouvre pas parfaitement. Ce que l'on veut dire en appelant un jeune religieux *ikhtiyâr*, c'est que le champ des valeurs propres au domaine religieux est proche de celui qui est associé à la maturité: le *ʿâqil* c'est le sage, le raisonnable²¹. D'ailleurs, les biographies des religieux druzes illustres campent toujours des personnages qui, dès l'enfance, se comportaient naturellement en conformité avec la religion, et n'ont jamais connu le passage par la *jâhiliyya* avant d'accéder à la raison religieuse.

²¹ Et pour faire référence à la congrégation religieuse, on utilise fréquemment le terme d'*ikhtiyâriyya*.

En somme, la place de la religion dans la société druze repose sur un paradoxe: la religion est présentée comme un domaine réservé aux spécialistes et qui doit être préservé par le secret; mais simultanément, elle est pour chaque Druze, non seulement la marque de son identité communautaire - c'est la religion qui fait de lui un druze, qu'il soit ou non religieux par ailleurs -, mais aussi l'horizon quasi-inéluctable vers lequel tend sa vie. Choisir la voie religieuse est bien plus qu'une affaire de salut individuel. Le sens de l'entrée dans la religion pour un Druze d'âge mûr est différent de celui qui motive le Musulman sunnite du nord-Liban. Celui-là choisit d'« intensifier » une relation à Dieu, vécue tout au long de sa vie dans un cadre rituel au sein d'une communauté dépassant largement sa seule communauté locale. Pour le Druze, le passage à l'initiation est, comme le souligne à juste titre Jonathan Oppenheimer, essentiel pour la communauté druze en ce sens que son unité et son existence même en tant que communauté religieuse reposent sur l'existence d'hommes et de femmes décidés à en incarner les valeurs. D'ailleurs, pour un Druze, mourir sans avoir demandé la religion équivaut à ne pas avoir accompli sa vie complètement en tant que Druze. Lorsqu'ils évoquent leurs proches décédés, qu'il s'agisse d'un homme ou d'une femme, les Druzes ne manquent jamais de souligner que quelques mois avant leur décès, ils avaient fait la démarche du *talab al-dîn*. Un Druze doit mourir dans la religion.

Une exigence qui signifie plus que la nécessaire familiarisation avec un savoir réservé aux seuls initiés. Pour être religieux dans la société druze, le savoir ne suffit pas, il doit aller de pair avec une réputation sans tâche.

1. 2. « La religion, chez nous, c'est le comportement »

Celui qui souhaite entrer dans la religion doit commencer par adopter une allure extérieure appropriée, par laquelle il signale le changement initié dans sa vie. En se rendant à la *khalwa*, aux offices qui s'y tiennent le jeudi et le dimanche soir, il se présente comme « demandeur de la religion »²², une demande qui s'adresse d'abord à la congrégation des shaykhs de son village, mais aussi à Dieu. L'aspirant est en effet soumis à une période probatoire de plusieurs mois au cours de laquelle les shaykhs observent son comportement général et décident de sa dignité pour entrer dans la religion. Ce qui fait dire aux Druzes: « notre religion est difficile, parce que la religion, chez nous, c'est le comportement » (*dîn-nâ sa^cb lainn-o ad-dîn and-nâ huwwa as-sulûk*)²³. La décision des shaykhs prend en compte le passé de l'individu, ce que l'on raconte à son sujet dans le village, mais également sa situation présente et son activité. Même si l'attitude morale d'un homme est irréprochable, sa profession peut laisser des traces d'« impureté » qui l'éloignent de la religion. C'est par exemple le cas d'un homme qui travaille comme éducateur auprès de jeunes drogués²⁴. Demander l'initiation religieuse, c'est finalement pour un

²² Il n'existe pas de terme équivalent à initié ou initiation. Lorsque j'utilise ce vocabulaire, qui connote pour nous l'idée d'accéder à un savoir tenu secret, à un mystère religieux, il faut penser qu'en termes druzes, le passage de non-initié à initié, c'est le passage de la condition de *jâhil* à celle où l'on « demande la religion ».

²³ *Sulûk*, le comportement, peut être employé également dans le sens de *tarîq* et signifier, dans la mystique musulmane, une voie religieuse. Voilà qui renforce certainement la résonance que ce terme peut avoir dans le contexte que j'évoque (G. C. ANAWATI et L. GARDET, *op. cit.*, p. 42).

²⁴ Lui ne pourra se rendre à la *khalwa* qu'après la retraite, mais son fils aîné en revanche a choisi la voie religieuse et suit ses études à la *khalwa* al-Bayyâda. Ce type d'« impureté » ne touche pas toute la famille mais simplement l'individu concerné.

Druze un moment crucial où il se trouve face au jugement de sa société exprimé par la voix de ses *ahl al-dîn*. Concrètement, les shaykhs organisent une *da^cwa* interne à la communauté, reprenant ainsi le terme marquant la propagation de

1.

1. Assemblée de shaykh à l'occasion de la visite annuelle au tombeau de *sîdî* Abû ^cAbd Allâh

2. L'accolade rituelle entre shaykhs

3. Jeunes initiés (*mubtadî'-s*)

2.

3.

la foi druze, pour convaincre les gens de rejoindre la religion. Les personnes auprès desquelles les religieux insistent pour qu'elles s'engagent dans l'initiation sont dispensées de fait de cette période d'observation. Il n'en va pas de même pour celui qui « prend librement son invitation » (*byakhuz ʿalâ hor ʿazimt-uh*) dans la religion sans avoir été pressenti par les shaykhs. Seuls deux actes interdisent définitivement l'accès au savoir religieux: le meurtre commis avec l'intention de tuer et le fait d'avoir eu des relations sexuelles avec quelqu'un d'étranger à la communauté - ce que les Druzes désignent comme adultère (*zina*). On justifie cela en disant qu'il faut être pur (*tâhir*), propre (*nazîf*) et honorable (*sharîf*) pour prétendre à l'initiation religieuse.

Après cette période probatoire, l'aspirant est admis au premier niveau de la hiérarchie religieuse et devient débutant (*mubtadi'*). Son admission, qui est le plus souvent organisée le jour de la fête du sacrifice (*ʿîd al-adhâ*), est consacrée par un serment (*ʿahd*) sur les *Lettres de la Sagesse*, prononcé devant le imâm ou *sâ'is* de la *khalwa* et l'assemblée des shaykhs²⁵. Si, d'un point de

²⁵ D'après un témoignage ancien, mais qui semble avoir gardé toute sa validité, le serment prononcé peut être rendu en ces termes: « Moi, fils de X, en pleine possession de ma raison et avec mon entier consentement, [déclare] m'absoudre maintenant de toutes les sectes et les religions qui contredisent la religion de notre Seigneur al-Hâkim (que Son nom soit sanctifié). Je m'abandonne, corps et âme en Lui et je promets de me soumettre à tous Ses ordres et de ne rien connaître que l'obéissance à Notre Seigneur qui est apparu en Egypte sous forme humaine. Je Lui rends l'hommage qui Lui est dû, à Lui et personne d'autre, ni dans le passé, ni dans le présent, ni dans les Temps à venir. Je me sou mets à tout ce qu'Il jugera bon pour moi. Je [m'engage] à garder les secrets de ma religion et à n'en parler avec personne, hormis les Unitaires. Si un jour je délaisse la religion de Notre Seigneur, ou désobéis à Ses commandements, que je sois rejeté loin du Créateur adoré et privé des privilèges accordés à Ses ministres, et qu'il me soit justement infligé une punition

vue religieux, ce serment a le sens d'une réactualisation du contrat initial passé entre chaque Druze par l'établissement d'un nouvel engagement avec le Maître du Temps (*walî al-zamân*)²⁶, le discours expliquant cette pratique nous apprend autre chose. Le jugement que la société - dans son caractère villageois - est en mesure de porter sur chacun de ses membres aspirant à la religion ne peut jamais qu'être un jugement partiel. L'exigence de pureté sexuelle requise pour l'accession aux Ecritures relève de la sphère intime, secrète, et se place de fait, hors du domaine des certitudes. Les soupçons pèsent souvent avec force sur ceux qui n'ont pas de racines au village. Arrivés à l'âge adulte ou même depuis seulement une génération, on ne connaît pas leur histoire individuelle et familiale, autrement dit, l'on ne sait rien « de leur sang ». Lorsque les doutes existent au sujet de l'honorabilité d'une personne, ou lorsque celle-ci n'a pas d'ancrage social au village, les shaykhs se dégagent de toute forme de responsabilité en exigeant de l'impétrant qu'il jure (*behlif ʿala yamîn...*) n'avoir jamais commis un acte empêchant son accès à la religion).

Car, en dernier recours, après l'avis de l'assemblée religieuse, c'est Dieu qui demeure juge et censeur de la sincérité de l'engagement. Et ses sanctions sont visibles comme en témoignent les récits suivants:

Un homme a voulu devenir religieux (*mutadayyin*). Il est allé voir les shaykhs à la *khalwa* et leur a demandé la religion. C'était un homme dont on avait peur dans le village. Les shaykhs ont accepté et il a juré sur les livres de religion. Peu de temps après, l'un de ses fils est mort, puis son autre fils est mort ensuite dans un accident de voiture. Sa maison a été ruinée (*kharâb bayt-ho*).

Ce récit montre que la décision d'entrer dans la religion ne constitue aucunement un moyen de rédemption. Un homme qui a utilisé la violence ne

immédiate » (L. OLIPHANT, *The Land...*, p. 400).

²⁶ Voir *infra*, chapitre 2.

peut pas s'amender. Il reste souillé par cette violence, la transporte malgré lui dans la sphère religieuse où elle se retourne contre lui. En ce sens, l'entrée dans la religion est proche de l'ordalie. Cet exemple le montre fort bien puisqu'on ne dit rien des agissements réels de l'homme. « On avait peur de lui dans le village », mais il n'est pas clairement affirmé qu'il eût été meurtrier. L'individu évoqué à mots couverts est en fait responsable d'un trafic de drogue dans la région. Le récit indique que s'il n'est pas directement meurtrier, il peut être tenu pour responsable de certaines morts, ou à tout le moins d'une violence équivalente, sinon Dieu ne l'aurait pas frappé de la sorte, par la mort en retour.

Mais les récits mettant en scène des acteurs masculins sont beaucoup moins fréquents que ceux qui évoquent l'honorabilité féminine:

Il y a une jeune fille dans le village, elle portait des jupes courtes et on la voyait souvent rire avec les garçons. Du jour au lendemain, elle a mis des jupes très longues et elle est allée à la *khalwa*. Elle est allée voir le shaykh pour lui demander la religion. Il lui a fait jurer sur les livres de religion qu'elle n'avait jamais rien fait de mal. Au moment où elle a juré, sa bouche s'est tordue et elle est restée ainsi depuis.

Ici le sens du récit est clair: les incertitudes quant à la moralité d'une jeune fille sont confirmées par la sanction divine. Comme dans le cas précédent, c'est la vanité de toute tentative visant à se « refaire une honorabilité » par l'entrée dans la religion qui est mise en évidence. Même si l'on peut tromper la société des hommes, on ne peut pas tromper Dieu, précisément parce que le monde de Dieu est celui de la vérité et de la transparence, à l'opposé du monde humain gouverné par la duplicité et le mensonge. Dieu punit chaque individu en ce qu'il a de plus précieux selon sa place dans la société. Les jeunes filles sont atteintes dans leur apparence physique, alors que les hommes et les femmes sont touchés dans leur descendance masculine. Enfin, on le

remarquera dans ce récit, il n'est pas explicitement spécifié que la jeune fille ait été en contact avec des garçons hors de la communauté druze. En dépit de ce qui est affirmé à un niveau dogmatique - et cette affirmation, on va le voir, a un sens - c'est le manque d'honorabilité au sens large qui interdit aux femmes l'accès à la sphère religieuse. Pour une femme, le signe de ce manque se lit d'abord dans l'immoralité de son comportement et de son attitude vestimentaire. L'exigence d'honorabilité peut même dépasser le cadre individuel:

Il y avait une femme dans le village au sujet de laquelle les gens colportaient de mauvaises choses. Autrefois, sa mère était partie avec un berger musulman, après le décès de son père. Elle a voulu demander la religion. Elle avait trois fils parmi les plus beaux du village. Peu de temps après, l'un d'eux est mort. Un autre a eu une fille et il est décédé dans un accident de voiture. Les gens disent que ce malheur qui s'abat sur elle, c'est parce qu'elle a demandé la religion alors que c'est une femme non respectable (*mesh mnîha*). Mais elle n'a pas décidé de son sang (*mâ qarraretsh °alâ dam-ha*).

Dans ce troisième récit, on ne met pas en doute la pertinence de la sanction divine. Mais la femme n'est pas seule responsable devant cette sanction. Elle est victime en quelque sorte du manque d'honneur de sa famille. C'est elle qui porte les stigmates de la faute commise par sa mère. On suppose naturellement qu'elle va reproduire ce comportement puisque le sang de sa mère coule en elle. Pour un Druze, rien n'efface la salissure de l'adultère - de manière plus évidente encore lorsque celui-ci est commis avec un non-Druze. La famille ne peut pas même prétendre retrouver son honneur par la mise à mort de la coupable. La honte reste sur la famille pendant plusieurs générations, tant qu'il y a des gens pour se souvenir, transmettre le souvenir et savoir que telle personne a une mauvaise origine (*hasab wa nasab mesh mnîha*), un sang impur (*dam mesh nazîf*).

Sur ce point encore, les Druzes aiment marquer la différence entre leur religion et l'islam, soulignant son caractère implacable quant à l'honneur et la pureté. Rien ne peut effacer les fautes majeures que sont le meurtre et l'adultère:

Après avoir tué, il suffit à un Musulman de tourner trois fois autour d'une pierre noire (allusion au sanctuaire de la Ka'ba à La Mecque) pour être purifié et se voir autoriser l'entrée dans une mosquée. Chez nous, cela n'est pas possible, on regarde le comportement, l'intention (*niyya*), et celui qui a tué ne pourra jamais entrer dans la religion. La religion druze est plus difficile.

Il faut cependant nuancer la rigidité du commandement interdisant à tout Druze coupable d'un meurtre l'accès à la religion. Certains récits veulent souligner *a contrario* que toute violence n'est pas condamnable au plan religieux. La violence perpétrée pour la défense de l'honneur, du *sharaf* d'une femme est un acte valorisé qui ouvre pleinement à la religion:

C'était à l'époque des Turcs. Un homme qui avait terminé l'armée voulait revenir dans son village et demander la religion. Sur son chemin, il passa près d'une maison isolée où vivent une fille et ses cinq frères. Les frères avaient emmené leur troupeau paître au loin, laissant leur soeur seule au foyer. Un homme nourri de mauvaises intentions à son égard s'était introduit dans la maison. Le Druze s'avancait justement vers la bâtisse isolée car son cheval avait soif et il espérait trouver de quoi l'y abreuver. Entendant des cris, il se hâta, comprit la situation et tua l'homme sans pénétrer dans la demeure.

Quand il revint dans son village, il passa voir les shaykhs religieux. Mais quand ils lui proposèrent d'entrer dans la religion, il refusa en disant qu'il voulait seulement suivre la voie simple (*tarîqa basîta*). Les shaykhs ne comprirent pas car ils le connaissaient comme un homme de bien (*'âdame*), mais il ne voulait pas s'expliquer sur son refus.

Après plusieurs mois, les frères de la fille vinrent dans le village. Parce qu'il avait défendu leur honneur, il était devenu leur frère; aussi avaient-ils décidé de lui donner la part de troupeau qui lui revenait. Invités dans la *madâfa* du village, ils racontèrent ce qui s'était passé devant l'assemblée des shaykhs. Alors les shaykhs comprirent l'attitude du jeune homme et lui dirent: « tu as payé pour l'honneur (*dafa^ct can al-card*) , mais tu dois revenir à la religion, parce que tu as fait le bien ».

Cette histoire, recueillie auprès d'un vieil informateur, religieux dans son costume et son statut, mais appartenant de fait au monde paysan (*çâlam al-fallâhîn*) dont il restitue la vision, ouvre des possibilités que récusent les shaykhs. Pour ceux qui s'inscrivent dans la lignée des positions tenues par les religieux, aucun meurtre n'est justifiable, pas même assurent-ils, celui qui serait commis pour la défense de la communauté²⁷. Il faut peut-être comprendre cela différemment. En refusant de distinguer entre diverses formes de meurtres, les religieux refusent en réalité de justifier certaines motivations, parfaitement valorisées socialement, qui conduisent à ces comportements violents. Les religieux, loin de récuser l'honneur comme valeur, entendent bien l'extraire de la logique de violence séculière pour le soumettre à leur contrôle. Ce point de vue des shaykhs religieux montre clairement comment la religion « ferme » la communauté en contrôlant même cette logique de la violence séculière. On verra que l'honneur est toujours immédiatement religieux pour les Druzes. En attendant de le montrer plus complètement, il suffit de retenir ici que l'honneur ne peut pas être placé en contradiction avec le discours religieux. Il ne peut le bafouer.

Il en va tout autrement dans le contexte nord-libanais où l'homme politique peut placer la logique de l'honneur et de la vengeance au-dessus des normes religieuses. Michael Gilsenan raconte ainsi l'histoire de ce *bey* dont le fils a été assassiné en 1953 sur les ordres du Président de la République pour n'avoir

²⁷ Une position qui paraît difficilement tenable si l'on pousse la logique de ce précepte fondamental de la religion qui commande à chaque Druze de défendre ses frères de religion.

pas accepté de se retirer au profit de son rival dans le contexte des élections législatives. Alors que l'islam sunnite commande d'enterrer rapidement les morts, le *bey* décida de laisser le cercueil de son fils en exposition dans l'une des pièces de sa demeure comme témoignage de la vengeance à accomplir. Vingt ans après, alors que le *bey* lui-même était décédé et avait été enterré à côté de la mosquée qu'il avait fait construire au centre du village, le cercueil attendait toujours, au coeur d'un palace réduit à l'état de ruine, l'accomplissement de la vengeance promise pour être mis en terre²⁸

Une évidence émerge de ces discours: l'accès à la religion est conditionné par l'exigence d'une certaine conformité aux valeurs organisant la sphère religieuse. Il ne suffit pas d'être druze pour avoir automatiquement accès à la lecture du livre sacré. Si le rapprochement de Dieu implique une démarche motivée par une intention sincère, la *niyya*, elle exige plus que cette seule sincérité. L'entrée dans la religion ne constitue pas une absolution pour les agissements commis dans l'état de *jâhil*. Ou plutôt, le pardon divin connaît ses limites: il est des errements qui ne peuvent être effacés et entraînent une souillure définitive. La conception d'une vie individuelle est ainsi marquée par la continuité et non par la rupture supposée du passage de l'état de *jâhil* à celui de *ʿâqil*. Une conception qui dément l'image, abondamment répandue dans les ouvrages des voyageurs du XIX^e siècle, des Druzes comme un peuple sans religion. Certes, la pratique religieuse est quasi-inexistante chez les *jâhil*-s, mais chacun connaît dès sa plus tendre enfance les conditions qui lui autoriseront ou non l'entrée dans la catégorie des *ahl al-dîn*. Entrer dans la religion apparaît ainsi comme l'accomplissement d'une vie honorable, pour l'homme comme pour la femme druze. Il faut ne pas avoir été atteint dans son *sharaf* pour y accéder. On comprend mieux le soin que les Druzes prennent de mentionner que leurs défunts avaient embrassé la voie religieuse, fut-ce quelques mois avant le trépas. La démarche est une garantie d'honorabilité.

²⁸ M. GILSENAN, *Lords of the Lebanese Marches...*, p. 32 sq

Mais une distinction se dessine cependant entre les hommes et les femmes sur ce point. Les récits de sanction divine concernant les hommes mettent en cause un comportement violent tandis que ceux qui mettent en scène des femmes achoppent tous sur leur honorabilité, une honorabilité qui peut même les dépasser strictement en tant qu'individu.

La place des femmes vis-à-vis de la religion diffère de celle des hommes: son importance, on l'a vu, est inscrite à l'origine même de la religion druze. Les filles reçoivent l'instruction religieuse avant les garçons: encore enfants, elles accompagnent leur mère à la *khalwa* et se voient prodiguer par le shaykh les rudiments de l'enseignement religieux, qui font partie intégrante de leur éducation. Elles posséderaient ainsi de mémoire des chapitres entiers de prières et d'invocations appris avec les sages²⁹. Au Liban, quand la jeune mariée quitte le domicile parental, sa mère lui donne un morceau de papier triangulaire sur lequel sont écrits des prières des *Livres de la Sagesse*³⁰. Être femme, c'est d'une certaine manière être déjà religieuse parce que précisément l'attention que la femme doit apporter à son comportement est inhérent à sa qualité de femme. La mise en cause du *sharaf* pèse beaucoup plus et plus directement pour les femmes: ce sont elles et non les hommes qui sont sanctionnées quand la respectabilité est mise en cause. Une femme faisait remarquer avec amertume que pour les hommes, c'était facile, il leur suffisait de jurer sur les livres de religion et il pouvaient devenir religieux; mais s'agissant d'une femme, si les gens commençaient à colporter des ragots (*maqâlat*) à son sujet, qu'ils soient fondés ou non, c'était terminé pour elle.

Les femmes ne sont jamais vraiment hors de la religion. Elles aussi passent du statut de *jâhila* à celui de *âqila* selon les procédures précédemment décrites. Mais le changement de vie que cela implique est moins drastique

²⁹ Capitaine. N. BOURON, *Les Druzes. Histoire du Liban et de la Montagne Haouranaise*, Paris: Berger Levrault, 1930, p. 302.

³⁰ N. S. BEAINI, *Something Old, Something New: Marriage Customs Among the Druzes in the Shuf Mountains of Lebanon*, Master Thesis, Portland State University, 1989, p. 98.

pour elles que pour les hommes. Quand il demande la religion, l'homme doit renoncer à une certaine forme de vie sociale: celle qui est fondée sur la politique (*siyâsa*), celle que l'on qualifie de voie du mensonge (*tarîqat al-kidhb*). Les femmes n'ont pas à modifier leur style de vie pour pouvoir accéder au savoir religieux, et au contraire, l'accès à ce savoir s'inscrit dans la logique de leur qualité de femme: essentiellement parce que leur existence s'inscrit et *doit s'inscrire* à l'intérieur de la communauté, tandis que les hommes mènent une partie de la leur à l'extérieur. Pour eux l'entrée dans la religion implique un « recentrage » sur une société définie en termes religieux. Leurs coreligionnaires, qu'elles soient ou non religieuses dans leur pratique effective, n'en sont pas moins soumises au comportement social exigé par la religion. Une femme qui porte le costume religieux ne suit pas forcément l'office à la *khalwa* chaque semaine, mais elle est considérée comme *mutadayyina* parce que son attitude est conforme au statut affiché par le vêtement. Accéder à l'initiation supérieure quand, l'âge venu, elle est dégagée des obligations domestiques et peut assister à tous les offices est l'aboutissement normal de sa vie. On prétend qu'il est plus facile pour une femme d'accéder au rang de *âqila*³¹. C'est la preuve et la reconnaissance par la communauté, tout à la fois, qu'elle a su protéger son honneur, qu'elle est une femme *sharafîyya*. Un homme qui porte le costume religieux en revanche se rend nécessairement à la *khalwa* car l'attitude religieuse en dehors des réunions avec l'ensemble des shaykhs n'aurait aucun sens.

La différence entre les hommes et les femmes est encore plus évidente au moment des funérailles. Pour les hommes, même si la mort intervient avant qu'ils n'aient atteint le statut de religieux, les shaykhs peuvent décider de

³¹ S. H. FALLÂH, « Kafr Sumayya... »

Selon Aharon Layish, il y aurait même une forme de discrimination en faveur des femmes dans le domaine religieux puisqu'elles rejoindraient directement le statut de *âqila-s* alors que les hommes doivent passer des tests afin d'accéder au rang de *âqil-s* (A. LAYISH, *Marriage...*, p. 20). Je n'ai pas, pour ma part, recueilli d'informations dans ce sens et ne puis donc préciser la nature des « tests » auxquels le juriste fait allusion.

prononcer le « *Allah yarham-uh* » au vu de leurs qualités et de leur réputation. S'agissant d'une femme, on ne le prononce qu'à l'endroit des religieuses. Aussi conviennent-elles toutes que, puisque nulle ne connaît l'heure de sa mort, il est préférable d'entrer très vite dans la religion, ce qui signifie concrètement d'abord d'en adopter le costume.

Sharaf apparaît ainsi comme un terme ayant une connotation religieuse très forte. La femme druze ne doit pas seulement préserver son *sharaf*, son honneur en matière de sexualité, pour sauvegarder l'honneur de sa famille, mais également parce que l'honneur de sa religion, de sa communauté (*sharaf al-tâ'ifa*) est en jeu. De ce fait, c'est Dieu, et non les hommes, qui est érigé en juge des manquements à la morale sexuelle. Cela apparaît très nettement dans les affirmations des religieux: la religion prétend ainsi dépasser et contrôler l'intérêt de chaque famille; un intérêt qui peut amener à la vengeance de sang lorsque l'honneur du lignage, à la fois *sharaf* et *karâma*, est entaché ou détruit. Même le manquement le plus grave à l'honneur ne doit pas justifier qu'un Druze répande le sang. S'agissant d'une mère, d'une soeur ou d'une fille ayant commis l'adultère, les religieux admettent qu'elle soit « moins bien traitée que le chien de la maison », qu'elle soit donnée en mariage loin du village, mais pas qu'elle soit mise à mort. Sa marginalisation sociale, sa mise au ban de la *khalwa*, sa mort en qualité de *jâhila* sur le corps de laquelle les shaykhs ne prononceront pas le « *Allah yarham-ha* », sont les sanctions admises par la religion. De toute façon, expliquent-ils, même la mise à mort de la coupable n'enlève pas la honte qui souille ses proches, et tant qu'il restera des gens pour se souvenir de l'histoire, cette famille sera connue comme une famille sans honneur, *mesh sharafiyya*. L'histoire de la fille qui paye pour la faute de sa mère est l'illustration du sens de tels propos. Mais il y a loin du discours martelé par les shaykhs à la réalité quotidienne dans les villages: les homicides

de femmes pour des motifs d'honneur défraient régulièrement les chroniques locales dans les villages druzes³².

Autour du *sharaf* deux logiques sont à l'oeuvre. Une logique de l'honneur centrée sur l'« isolat social »³³ qu'est la famille. Une logique de la religion qui investit le champ communautaire avec la notion de *sharaf al-tâ'ifa* et tend à élever à son niveau les impératifs liés à la défense de l'honneur. Ce trait est essentiel pour comprendre comment, en dépit d'une très faible ritualisation et d'un dogme qui demeure secret pour la majorité des non-initiés, la religion druze parvient à constituer le ciment d'une communauté³⁴.

2. S'éloigner du monde. La transformation sociale du religieux druze

2. 1. Le sens de la tonsure

Renoncer à une certaine forme de vie sociale, modifier son apparence et son comportement: ce sont là les enjeux et les contraintes de l'adoption du statut religieux. Cette manière socialement codifiée de passer d'un statut social à un

³² Soulignons que la fréquence dans ce genre de meurtre varie grandement d'un village à l'autre. Lorsque je questionnai les habitants de ʿIsfiyâ pour recueillir de telles histoires, les exemples relatés et qui relevaient d'un passé proche concernaient tous le village voisin de Dâliyat al-Karmil. Des investigations dans la presse locale et nationale ont confirmé une quasi absence de tel faits à ʿIsfiyâ, contre un nombre beaucoup plus élevé à Dâliya. Et de plus en plus régulièrement, les meurtres d'honneur entraînent des mouvements de protestation dans la population et sont l'occasion pour l'organisation féministe Naʿmât de proposer des manifestations très suivies. Je ne dispose cependant pas de statistiques complètes pour l'ensemble des villages druzes qui autoriseraient des comparaisons plus poussées et certainement très instructives.

³³ Selon le terme, inspiré de Maine, que propose J. G. Peristiany (J. G. PERISTIANY (éd.), *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*, Londres, 1965, p. 14).

³⁴ Ces remarques font directement écho aux conclusions formulées, d'un autre point de vue, dans le chapitre 2. Là encore, il semble que les valeurs religieuses « englobent » les valeurs attachées au groupe de parenté.

autre est peut-être ce qui m'autorise à qualifier d'initiation la démarche du *talab al-dîn*.

Symboliquement, le désir d'entrer dans la religion, de quitter son statut présent pour le statut de *rajul dînî*, s'inscrit sur le corps de l'aspirant. La tonsure de la chevelure est la première transformation. Salmân Fallâh prétend que c'est là un signe de modestie³⁵. Les shaykhs que j'ai interrogés à ce sujet affirment que l'abandon de la chevelure est un renoncement à la beauté, à la capacité de séduction. Selon les sources écrites de la religion, al-Hâkim aurait déclaré que les cheveux étaient le symbole des fausses religions: en les rasant, on affirme y renoncer pour suivre la religion de la vérité³⁶. Cette pratique n'est pas un trait particulier aux Druzes, mais ceux-ci considèrent la coupe des cheveux comme la manifestation essentielle de la pureté rituelle. Ainsi, chaque religieux est-il tenu de se raser la tête tous les jours et plus particulièrement les jeudis soirs (*laylat al-jum'a*) avant de se rendre à la *khalwa*³⁷. Par ailleurs, en plus de la tonsure des cheveux, l'entrée dans la religion oblige au port de la moustache pour les débutants (*mubtadi'*). Ensuite, lorsque le religieux a atteint un certain âge et peut se prévaloir d'une dignité religieuse élevée dans la hiérarchie de la congrégation, il laisse pousser sa barbe qu'il ne coupera jamais plus³⁸.

³⁵ S. H. FALLÂH, « Kafr Sumayya... »

³⁶ A. SYLVESTRE DE SACY, *op. cit.*, t. I, p. 169.

³⁷ Cette exigence a suscité un débat au sein de la communauté religieuse druze dans les années 1950. Beaucoup de jeunes *mutadayyin*-s travaillant en usine trouvaient contraignant le port du costume religieux sur leur lieu de travail et l'impératif du rasage de la tête. Aussi demandèrent-ils de réserver le port du vêtement à l'intérieur des villages druzes et l'obligation du rasage au seul jeudi soir. Mais le shaykh Amîn Tarîf a toujours refusé d'assouplir les règles religieuses à cet égard, arguant qu'il ne lui revenait pas de modifier les pratiques du culte (*turuq al-'ibada*) (A. S. TARÎF, *op. cit.*, p. 35).

³⁸ On pourrait réfléchir sur le parallèle entre la tonsure des Druzes qui entrent en religion et l'attitude de certains mystiques musulmans qui accomplissent leur quête initiatique cheveux et barbe incultes. Autrement dit, la coupe des cheveux ne s'apparente pas au renoncement total qui semble s'exprimer dans une pratique totalement opposée à l'égard de la chevelure. Peut-être signale-t-elle alors une perte liée à un changement d'état. En Crète, par exemple, les femmes ont coutume de se couper les cheveux pour en recouvrir le visage du mort (M. ALEXIOU, *The Ritual Lament in Greek Tradition*, Cambridge, 1974, p. 41). Mais il faudrait aussi signaler l'importance de la première coupe de cheveux d'un enfant consacré à un saint

Une séquence des rituels de mariage fait directement écho à cette pratique: la fête de la procession nuptiale (*haflat al-zaffa*). Au matin du dernier jour des festivités, un coiffeur coupe les cheveux et rase le marié pendant que ses parents et amis masculins dansent la *dabka* et chantent en cercle autour de lui. Détaché à l'intérieur du cercle humain, son père - s'il n'est pas religieux - danse en levant au-dessus de sa tête un coussin que l'on a pris soin de remplir avec les anciens vêtements du marié. A cette occasion, ses soeurs et tantes patrilatérales viennent parfois lui épingler des billets de banque sur la chemise. La période qui précède le mariage est par ailleurs pour un homme un moment où il se rapproche de la religion (*byeqarrib ad-dîn*). Trois mois avant la date fixée de l'union, il est tenu d'assister à la première partie de l'office religieux tous les jeudis. S'il n'est pas en mesure de suivre cet office, et c'est notamment le cas pour les jeunes Druzes qui effectuent leur service militaire, il doit impérativement être remplacé par son père ou l'un de ses proches et attester devant les shaykhs n'avoir pas commis d'actes qui puissent l'empêcher de se rapprocher de la religion ultérieurement³⁹. Bien que de manière différente dans la forme, la période de « rapprochement de la religion » vécue par le futur marié évoque les dix jours de *ashûr* précédant la fête du sacrifice⁴⁰. Ce sont là les deux périodes durant lesquelles les *jâhil*-s sont « immergés » dans la sphère religieuse, et dans les deux cas, la démarche propose une purification proche de celle qui caractérise l'aspirant religieux. Cependant, alors que le jeûne de *ashûr* concerne toute la communauté, qui doit se ressourcer dans un discours religieux rappelant les origines de la religion et se refermant sur l'attente eschatologique du jugement dernier pour

par un voeu (*neder*) et qui doit être faite dans le sanctuaire du saint. Une pratique qui existe chez les Druzes, mais que l'on retrouve dans d'autres régions du monde arabe - c'était par exemple le cas dans les communautés marocaines (I. BEN-AMI, *Culte des saints et pèlerinages judéo-musulmans au Maroc*, Paris, 1990, p. 65). Ici la coupe ne sanctionne pas une perte, mais elle peut être comprise comme une offrande au saint, l'acquiescement d'une dette par la consécration d'un enfant.

³⁹ Une décision qui fut prise en 1957 par le shaykh Amîn Tarîf (A. S. TARÎF, *op. cit.*, p. 36).

⁴⁰ Sur *ashûr*, voir *infra*, chapitre 2.

mieux dépasser les divisions et les conflits qui la traversent, le « rapprochement de la religion » précédant l'engagement marital s'adresse à un seul individu pour lui rappeler le cadre dans lequel doit s'inscrire son existence dans la communauté druze.

Le symbolisme lié à la chevelure et à la barbe est partagé par de nombreuses cultures humaines. Edmund Leach a montré qu'il fallait comprendre ces pratiques comme des « rituels du type rites de passage au cours desquels l'individu est transféré cérémoniellement d'un statut socio-sexuel à un autre »⁴¹. L'équivalence rituelle que les Druzes posent entre le religieux et le marié est intéressante. Dans les deux cas, il est vrai, on passe d'un statut socio-sexuel à un autre, mais ce statut est différent du point de vue de la communauté. La fonction sociale du mariage, outre le fait qu'il concrétise une alliance entre deux familles, est avant tout d'assurer la postérité d'un lignage et ainsi d'affirmer sa force face à d'autres lignages. La démarche de l'homme qui entre dans la religion est différente. Lui rase définitivement ses cheveux, il ne s'agit pas d'une coupe dans un cadre ritualisé comme pour le marié. Il réalise socialement un parcours essentiel pour sa communauté qui implique une certaine distanciation avec les intérêts immédiats de son lignage. D'ailleurs, quand un jeune religieux se marie, on affirme qu'il doit attendre quarante jours avant de s'unir avec sa femme, religieuse elle aussi. Le mariage dans la religion doit ainsi marquer sa vocation au contrôle de la sexualité.

La pureté sexuelle symbolisée par la coupe des cheveux ne s'oppose pas à l'impureté (comme c'est le cas en Inde où l'opposition du pur / impur est fondatrice de la hiérarchie sociale), elle est assimilée à la propreté (*nazâfa*). Aussi la référence à la pureté dans ce contexte renvoie-t-elle à la définition de

⁴¹ E. LEACH, « Cheveux, poils, magie » dans: *L'Unité de l'homme et autres essais*, Paris, 1980, p. 345.

la communauté dans ses limites. Ce qui est pur, c'est ce qui est identique⁴². Le mariage d'un Druze, même *jâhil*, est inscrit dans la religion dès lors que la prescription d'endogamie est respectée. Le fait est évident puisque les tribunaux religieux druzes refusent d'enregistrer tout mariage mixte, laissant ce soin aux juridictions de la religion à laquelle appartient le conjoint. L'équivalence symbolique entre le marié et le religieux est peut-être le moyen de charger cette séquence des rituels de mariage d'un sens proprement druze: chaque Druze sait qu'il devra un jour rejoindre le statut d'homme religieux. Mais aussi, l'union d'un homme et d'une femme druzes n'a-t-elle pas pour finalité de permettre la réincarnation des âmes druzes au sein de la communauté, et donc d'assurer sa perpétuation en tant que groupe religieux fermé?

2. 2. *Comment s'éloigne-t-on du monde? Ou l'affirmation d'un statut par la négation d'un autre*

Le portrait que les Druzes dressent du comportement idéal de l'homme religieux se décline sur un mode négatif. Ils le résument en cinq obligations: ne mens pas (*mâ tekdhēb*), ne commet pas l'adultère (*mâ teznî*), ne tue pas (*mâ taqtîl*), ne vole pas (*mâ tasruq*), ne t'enivre pas (*mâ taskar*). Chaque commandement résume un trait de l'attitude générale qui doit être celle des shaykhs.

La forme de cette liste de commandements évoque immédiatement les injonctions du Deutéronome. Au-delà de la similitude de style, il existe de profondes différences entre les tables de la Loi et les obligations auxquelles doivent se plier les religieux druzes. Sur le mont Sinâï, c'est un ensemble

⁴² Métaphysiquement, le pur c'est le non altéré, c'est le vide de toute altérité, le pur est un principe d'identité. Ce qui est un et simple est pur (V. JANKELEVITCH, *Le Pur et l'impur*, Paris, 1960).

normatif écrit que Moïse a reçu, une loi, la Loi tracée de la main de Dieu. Les commandements énoncés par les Druzes sont d'un autre ordre. Il ne s'agit pas d'un texte, mais de règles de vie connues et formulées par tout un chacun, religieux ou non. Il faut même souligner qu'elles diffèrent considérablement avec les prescriptions recommandées à chaque Druze par al-Hâkim et destinées à remplacer les cinq piliers de l'Islam. En fait, la « fonction discursive » de ces injonctions est de souligner, par la répétition de la négation, que le religieux doit établir une rupture avec sa vie de *jâhil*.

Ne pas consommer d'alcool, ne pas fumer, mais aussi, ne pas écouter de musique, ne pas danser ni même regarder des danses, ne pas posséder d'appareil de télévision... Les religieux doivent s'éloigner de tous les plaisirs permis dans la vie du *jâhil*. Leur existence doit être la manifestation de leur dévotion pour Dieu; ils doivent consacrer le plus clair de leur temps à la lecture des livres de la religion. En pratique, les religieux doivent marquer leur évitement avec toutes les occasions de réjouissance (*afrâh*). L'une des premières réformes introduites par le shaykh Amîn Tarîf lorsqu'il prit la direction spirituelle de la communauté druze palestinienne en 1928 concerna les mariages. Il introduisit une distinction entre deux types de mariage: les mariages festifs (*curs farah*) et les mariages religieux (*curs dînî*). Danses, chants et réjouissances continueraient d'être le lot des mariages festifs, tandis que désormais ils seraient totalement prohibés dans les mariages religieux⁴³. Et tout homme de religion qui réaliserait pour lui ou pour ses enfants un mariage festif se verrait exclu pour un temps de la *khalwa* et de la compagnie des gens de religion. Maintenant, lorsqu'un mariage religieux est organisé, il est nécessaire d'en faire mention de façon explicite sur le carton d'invitation

⁴³ Cette distinction n'est pas propre à la communauté druze israélienne. On retrouve au Liban l'injonction de ne pas danser pendant les mariages en présence des religieux (N. BEAINI, *op. cit.*, p. 104).

en utilisant une formule pieuse; dans ce cas, le nom de la mariée n'apparaît pas. Les hommes de religion sont alors obligés d'assister à ce mariage, d'y présenter leurs remerciements (*mashkûr*) et « de répandre la vertu de ceux qui y assistent »⁴⁴. Il leur est en revanche interdit de participer à un mariage festif, sauf à se tenir loin des réjouissances, dans un endroit spécialement aménagé à leur intention⁴⁵. Aussi, pour s'assurer la possibilité d'une présence religieuse à tous les mariages, organise-t-on les séquences de danses et de chants (notamment la *haflat al-zaffa*) en dehors de la maison du marié, sur des places prévues à cet effet dans le village. Le banquet que le marié organise avec ses amis trois jours avant le mariage, parce que l'on y boit beaucoup d'alcool, doit même être tenu en dehors du village: pour ^oIsfiyâ, ces banquets sont généralement organisés dans des endroits conçus pour les mariages et tenus par des Chrétiens dans les environs de Nazareth. C'est en s'appuyant sur ces mêmes raisons d'ordre religieux que la municipalité de ^oIsfiyâ a refusé l'ouverture d'une discothèque dans le périmètre du village⁴⁶.

La décision d'établir une distinction entre mariages festifs et mariages religieux fait directement écho à la comparaison distinctive entre marié et religieux esquissée précédemment. Penchons-nous sur les termes. *Farah* désigne, au sens propre, l'avènement de quelque chose d'heureux. Or il est ici opposé à *dîn*. Il faut comprendre que, dans le contexte du mariage, *farah* évoque la descendance que l'on est en droit d'attendre après la célébration d'une union. Chez les Bédouins d'Égypte, le sens attaché à *farah* est encore plus explicite puisque le terme est uniquement utilisé pour définir les festivités liées au mariage et à la circoncision, deux occasions rituelles qui mettent la

⁴⁴ A. S. TARÎF, *op. cit.*, p. 32.

⁴⁵ J'ai aussi remarqué que, dans les cassettes vidéo réalisées lors des mariages et des fiançailles, la bande musicale insérée au montage pour accompagner les images est systématiquement coupée dès que les shaykhs apparaissent à l'écran.

⁴⁶ *Majallat al-'akhbâr al-durziyya*, (Bulletin des affaires druzes) n°5, nov. 1971, p. 25.

descendance à l'honneur⁴⁷. L'objectif affirmé du shaykh Amîn en supprimant le *farah* dans la célébration des mariages religieux était de s'attaquer à la concupiscence latente à l'occasion de ces réjouissances. On doit surtout comprendre ce règlement comme une tentative de l'autorité religieuse pour « tirer » le mariage du côté de la religion⁴⁸. Toutefois, l'alternative entre *urs farah* et *urs dînî* est conservée: on n'a pas imposé des mariages religieux pour tous les Druzes, ce qui laisse penser que les deux sont nécessaires. D'ailleurs, la plupart des hommes ne choisissent-ils pas d'entrer dans la religion seulement après que leurs fils eussent été mariés⁴⁹?

Au fondement des interdits qui visent à éloigner le religieux de tout ce qui pourrait éveiller la concupiscence, il y a l'ensemble des règles, formelles pour l'essentiel, qui doivent gouverner son attitude avec les femmes. L'homme de religion ne serre pas la main d'une femme pour la saluer, fut-elle étrangère, mais porte la main à son coeur. Il adresse quelques formules de politesse aux femmes de sa connaissance lorsqu'il les croise dans la rue, mais ne doit pas ralentir sa cadence ni s'arrêter pour discuter. Il ne doit jamais se retrouver seul en présence d'une femme - sauf une parente proche - et les règles de bienséance exigent qu'il faille au minimum être trois femmes pour mener

⁴⁷ L. ABU-LUGHOD, *Veiled Sentiments...*, p. 184. Pour Lila Abu-Lughod, mariage et circoncision seraient même liés à la sexualité. Il me semble toutefois assez difficile de l'affirmer pour la circoncision. En revanche, il est certain que ce rituel marque, pour une famille, l'entrée de sa descendance masculine dans le cadre plus large de la communauté musulmane et qu'elle est ainsi « reconnue ».

⁴⁸ Cette avancée d'une conception religieuse du mariage sur la conception patrimoniale est peut-être le symptôme d'une évolution significative de l'influence de la religion dans la société druze. On peut songer en effet à la manière dont l'Eglise a progressivement sacralisé l'institution matrimoniale à partir du XI^e siècle. Cette mise sous contrôle liturgique n'a pu s'imposer qu'au terme d'un conflit durable avec la morale féodale et les conceptions seigneuriales autour du mariage (G. DUBY, *Le Chevalier, la femme et le prêtre. Le mariage dans la France féodale*, Paris, 1981).

⁴⁹ Si le fait que les Druzes opposent *farah* à *dîn* à travers la célébration des mariages autorise le commentaire que j'esquisse ici, il n'en demeure pas moins que sa pertinence doit être nuancée dans d'autres contextes. En Egypte par exemple, le *farah* est le mode sur lequel sont vécues les célébrations du *mûlid* des saints: *farah* et *dîn*, loin de s'opposer, sont au contraire indissociables et imprègnent l'atmosphère générale des célébrations rituelles religieuses (M. GILSENAN, *Saint and Sufi in Modern Egypt. An Essay in the Sociology of Religion*, Oxford, 1973, p. 58-59).

conversation avec un shaykh⁵⁰. Une condition qui autorise l'enseignement religieux par l'imâm aux jeunes filles dans la *khalwa*. Mais durant l'office bihebdomadaire, si les hommes et les femmes se réunissent en même temps, la grande pièce blanche est séparée en deux par un rideau, empêchant ainsi les uns et les autres d'être en contact visuel. C'est parce que la séparation entre les hommes et les femmes devenait difficile à réaliser en raison d'une affluence grandissante que les responsables religieux ont interdit la présence des femmes lors des pèlerinages annuels aux tombeaux des saints.

Les restrictions qui gouvernent l'attitude des religieux s'étendent au delà des seuls *mutadayyin-s* puisque la société druze, dans son ensemble, s'organise en fonction de ses religieux. La forme d'ascétisme que les religieux druzes manifestent n'est pas un ascétisme hors de la société en vue d'une émancipation de l'individu. Les religieux, loin de sortir de leur société, font un parcours qui doit les ériger en *référence*. C'est la société druze tout entière qui doit s'organiser et agir autour de ses religieux pour leur permettre de vivre en conformité avec les valeurs qu'ils incarnent. Que l'on se souvienne de la mise en scène particulière, s'agissant notamment des tenues vestimentaires, qu'occasionnait la visite de shaykhs rapportée en introduction à ce chapitre. En fait, la présence d'un homme de religion impose au *jâhil* des attitudes religieuses, même si cela reste circonstanciel et apparent: ne pas fumer, ne pas boire, s'habiller de façon modeste...; mais aussi, j'ai rencontré un jeune homme qui refusait de pénétrer dans le tombeau de Nabî Shu^cayb le jour du pèlerinage annuel parce qu'il était fumeur. Comme l'a souligné à juste titre Fuad Khuri, « ces détails concernant la pratique religieuse parmi les Druzes soulignent le fait que la présence religieuse n'a pas seulement besoin d'être

⁵⁰ Cette règle répétée unanimement par les Druzes, religieux et non-religieux, n'est pas toujours appliquée avec rigueur puisque j'ai mené certains entretiens avec l'imâm d'une *khalwa* de village en présence d'une seule autre femme - épouse du petit-fils du shaykh - dans la maison de cette dernière.

accomplie à travers l'observance de formes rituelles, mais également à travers un code éthique socio-religieux extrêmement généralisé »⁵¹. Un « code éthique » que met en oeuvre la seule présence d'un homme de religion, même pour l'ensemble des Druzes auxquels leur condition de *jâhil* n'impose pas de vivre selon ces règles. D'une certaine manière, la présence des *ahl al-dîn* fait de chaque village druze un monde marqué par la religion; une religiosité qui s'exprime par le respect dû à ceux qui en incarnent les valeurs. Sortir du périmètre villageois, sauf à se rendre dans un autre village druze, c'est sortir de la société des Unitaires: c'est la référence aux hommes de religion qui inscrit le *jâhil* dans un universel druze. Pour les non-religieux qui n'ont pour ainsi dire pas de pratique religieuse directe, c'est le fait de vivre, et plus, de posséder une maison dans un village druze qui fait sens. Un point de jurisprudence témoigne de cette vision druze d'un espace villageois construit autour de ses shaykhs: dans cette société patrilocale, le seul cas où la femme n'est pas tenue de suivre son mari, c'est lorsque celui-ci décide de s'installer dans une localité non-druze. On considère qu'il ôterait alors à sa femme toute possibilité de suivre l'initiation religieuse, ce contre quoi elle peut s'opposer à bon droit⁵².

Les véritables religieux se comportent en ascètes. Un ascétisme qui s'exprime dans leur nourriture, dans le contrôle de leur sexualité et dans leur intérieur. Le contraste est frappant entre la maison des religieux et celle de ceux qui n'ont pas choisi de vivre en conformité avec le monde du *dîn*. Pas de tapis, pas de meubles, aucune décoration en dehors de quelques images pieuses, tout doit y avoir une fonction utilitaire. En affichant un dépouillement recherché, les religieux se placent en dehors de la démonstration de prestige: « le *mutadayyin* doit être modeste (*mutawâdi*) ». On peut aussi voir dans ce

⁵¹ F. KHURI, *Imam and Emirs...*, p. 203.

⁵² A. LAYISH, *Marriage...*, p. 130.

dépouillement la volonté d'établir une similitude entre la demeure du religieux et le lieu de culte, la *khalwa*. Des séances religieuses (*majâlis al-dhikr*) peuvent se tenir à n'importe quel moment dans ces maisons lorsque plusieurs hommes de religion s'y trouvent réunis⁵³. Si l'austérité vécue des shaykhs religieux contraste avec le jeu du prestige, elle est aussi très souvent un moyen de mettre un frein à sa manifestation.

Lorsqu'ils se déplacent à l'occasion de leurs tournées dans les villages (*jawla fî l-eblâd*), les congrégations de dignitaires religieux refusent que de grands repas soient servis en leur honneur. Ils exigent être reçus « avec une nourriture simple et traditionnelle ». Ainsi ne donnent-ils pas aux puissants l'occasion de faire étalage de leur richesse. L'injonction va plus loin. Les shaykhs ne peuvent, en effet, absorber que de la nourriture offerte avec de l'argent licite (*halâl*), c'est-à-dire de l'argent acquis par le fruit du labeur. C'est pourquoi il leur est interdit de s'attabler chez un homme de pouvoir, parce que son argent provient du travail d'autrui. Traditionnellement, un shaykh qui aurait reçu de l'argent de la part d'un homme ayant une position de pouvoir devait changer chacune des pièces de monnaie chez un paysan avant de pouvoir l'utiliser⁵⁴. C'est cette même exigence qui doit conduire tout religieux au refus de travailler pour le pouvoir et dans la société actuelle, à occuper un emploi de fonctionnaire. En réalité, ils sont nombreux à toucher

⁵³ Le contraste que l'on peut lire entre maison de religieux et maison de non-religieux fait écho à la différence fonctionnelle et symbolique entre le *majlis* et le salon dans les maisons libanaises décrites par Michael Gilsenan. Dans le salon « tout scintille, tout reflète, tout est surface et apparence ». Le salon est le lieu où s'affirme le prestige des riches, et en cela il est un modèle, une référence symbolique pour ceux qui aspirent à faire la démonstration de leur place dans le monde. Avec le *majlis*, on joue sur un autre registre. Le *majlis* est une pièce austère dans son apparence. C'est là que se déroulent les cérémonies rituelles et religieuses les plus importantes. On peut y faire la prière, y servir les repas à l'occasion des mariages ou des funérailles... Si bien que Michael Gilsenan peut affirmer: « en relation avec l'extérieur, le *maglis* est sacré » (M. GILSEMAN, *Recognizing Islam. An Anthropologist Introduction*, Londres, 1982, p. 180-187). Je ne suis pas loin de penser, en suivant cette analyse, que la maison des religieux druzes possède ce même caractère sacré, ou à tout le moins empreint de religiosité, du *majlis*.

⁵⁴ Chevalier REGNAULT, *op. cit.*

des indemnités de l'Etat, qu'ils travaillent comme fonctionnaires du culte ou qu'ils enseignent la culture druze. Mais les religieux expliquent que dans ce cas, ils tiennent deux budgets distincts: l'un pour la nourriture, qu'ils financent par les revenus de leur terre, l'autre pour le reste des dépenses auxquelles ils ont le droit de consacrer leur salaire. Dans le même esprit, un homme religieux qui possédait des vignes a refusé d'en vendre le produit à un chrétien qui voulait en faire du vin, car alors la nourriture qu'il aurait mangée avec le produit de cette vente n'aurait plus été *halâl*.

L'action des shaykhs dans la société est souvent motivée par la volonté de contrôler la surenchère dans les dépenses ostentatoires. Ce fut par exemple le cas face au problème de la dot excessive, qui a agité la communauté à la fin des années 1950. Les montants versés pour la dot de la mariée (*mahr*) s'étaient envolés, contraignant de plus en plus de jeunes au célibat forcé. En 1957, le shaykh Amîn Tarîf et l'ensemble des hommes de religion réunis au tombeau de *sîdî* Sabalân décidèrent de fixer le montant maximum de la dot à 1500 livres israéliennes. Désormais, les shaykhs refuseraient d'assister aux mariages pour lesquels la dot versée excéderait ce montant⁵⁵.

Les manifestations de prestige ne sont pas le seul aspect de la *dunyâ* auquel les religieux doivent renoncer. Le statut impose aussi de renoncer à la violence et à la possibilité de se venger. Dans le village voisin de Dâliyat al-Karmil dont les habitants ont la réputation d'être intraitables, un homme sous l'emprise de l'alcool renversa une jeune fille qui décéda des suites de l'accident. Dans d'autres contextes, un accident de ce type pourrait signifier

⁵⁵ *Majallat al-'akhbâr al-'islâmiyya wa al-durziyya*, vol. 2 et 3, août 1958.

Ce débat, comme d'autres mentionnés précédemment, ne fut pas propre à la communauté druze israélienne, mais s'est posé dans des termes similaires au Liban, où les dignitaires religieux ont pris le même type de décision. Voir notamment le point de vue du shaykh Abû Shaqra, chef spirituel de la communauté druze libanaise dans N. S. ALAMUDDIN et P. D. STARR, *Crucial Bonds Marriage among the Lebanese Druze*, New-York, 1980, p. 47-48.

l'ouverture d'une dette de sang⁵⁶. Mais dans ce cas tout le monde fut unanime pour affirmer qu'il n'y aurait pas de problèmes car les parents de la fille étaient des gens très religieux. Et l'on ajoutait, des gens intelligents (*dhakîyyin*), des gens qui comprennent (*fahmânîn*). Si le désir de vengeance est impérieux, un homme, même engagé dans la religion, peut toujours faire marche arrière et abandonner son costume religieux. C'est ce qui est arrivé à Sâlih Khnayfis. Jeune homme, il avait choisi la voie de la religion et était parti étudier à la *khalwa* al-Bayyâda au Liban. C'était en 1938 alors que la tension était vive en Palestine aux lendemains du soulèvement arabe. Le 4 janvier 1939, son père, le shaykh Hasan, fut abattu par des rebelles musulmans au moment où il sortait d'un village juif. Sâlih Khnayfis avait alors abandonné son rang de *âqil* pour revenir dans son village de Shafa ^cAmru venger la mort de son père⁵⁷.

L'homme religieux doit contrôler sa violence; mais il est de surcroît un homme capable de contrôler sa parole, cette autre forme de violence⁵⁸. Il est toujours modéré dans ses propos, s'exprime avec pondération. Cet aspect est essentiel et l'usage de la parole est un critère majeur dans l'évaluation du comportement, du *sulûk* d'un individu. L'homme de bien, l'homme socialement valorisé, l'homme '*adamî*', est celui qui maîtrise l'usage de la politesse et des bonnes manières - même si ces termes ne traduisent que partiellement le sens du mot arabe '*âdâb*'. L'homme religieux est par excellence *mu'addab*. L'*âdâb* est un ensemble extrêmement formalisé de règles de langage et d'attitudes mises en oeuvre, à des degrés différents, dans

⁵⁶ Comme ce fut par exemple le cas dans le village palestinien étudié par Abner Cohen (A. COHEN, *Arab-Border Village in Israel*, Manchester, 1965, p. 70).

⁵⁷ K. M. FIRRO, *A History...*, p. 340.

⁵⁸ On trouvera une belle analyse comparative de la parole comme forme de violence chez R. JAMOIS, « Mensonge, violence et silence dans le monde méditerranéen », *Terrain*, 21, 1993, p. 97-110.

l'ensemble des relations entre individus⁵⁹. Ces règles incluent une multitude de termes d'adresse respectueux et de compliments, la *mujâmala*. Mais aussi, elles imposent de ne jamais attaquer ou critiquer quelqu'un ouvertement: rien ne doit être dit directement, mais tout peut être suggéré lorsque l'on maîtrise le bon usage des circonlocutions, des allusions, du langage voilé. Un homme *mu'addab*, par exemple, ne dira jamais de tel ou tel qu'il est un menteur (*kadhâb*), ce qui constituerait une insulte grave à l'encontre de cette personne, mais préférera le terme de dissimulation (*'inkâr*) aux mots dérivés de la racine *kdhb* ou encore pourra faire référence dans la conversation à la « mémoire endormie » de cette personne (*betnâm dhikrat-uh*)⁶⁰. Comme le soulignent Lucette Valensi et Avram Udovitch au sujet d'un autre contexte méditerranéen: « L'art de la parole fait partie de l'art de conserver la paix ou de livrer la guerre »⁶¹. L'homme religieux s'exprime avec une circonspection extrême. Autrement dit, il n'est pas actif verbalement sur la scène politique. Il doit rester à l'écart, faire preuve de neutralité (*tahayyud*). Le sens de tout ceci, et plus encore, se retrouve dans la première injonction de la religion: « ne mens pas! ». En témoigne cette histoire édifiante que les Druzes se plaisent à raconter:

Un homme se mit un jour en tête de devenir religieux. Il se rendit chez un shaykh et lui demanda ce qu'il fallait faire pour cela. Le shaykh lui répondit: « il t'est interdit de fumer, de boire de l'alcool, de conduire une voiture. De même, tu ne dois plus ni danser, ni écouter de musique, tu ne dois plus parler aux femmes... ». Le shaykh parlait encore que l'homme s'était enfui en reculant devant la difficulté. Il alla voir un autre shaykh et réitéra sa question. Et le shaykh de lui répondre: « tu ne dois pas commettre d'adultère, tu ne dois pas voler, ni tuer... ». Notre homme se désespérait. Il décida pourtant de rendre visite à un troisième shaykh: « Yâ *sîdî* shaykh

⁵⁹ Sur l'usage de l'*adab*, voir M. GILSENAN, *Saint and Sufi...*, p. 110-113.

⁶⁰ Cette expression est également utilisée chez les Druzes du Liban (F. KHURI, *Imams and Emirs...*, p. 202).

⁶¹ L. VALENSI & A. UDOVITCH, *Juifs en terre d'Islam...*, p. 57.

untel, que dois-je faire pour entrer dans la religion? ». « Tu n'as qu'une chose à faire », lui répondit le shaykh, « ne mens jamais plus ». L'homme reparti satisfait, il lui suffisait donc simplement de dire la vérité. Dès le lendemain, il voulu prendre sa voiture, mais il songea: « et si l'on me demande par quel moyen je me suis rendu à cet endroit, je serai obligé de mentir puisque je suis un religieux, et si je fume, c'est pareil... ».

Tu vois, chez nous les Druzes, c'est le mensonge qui commande tout. Quand on ne peut plus mentir, on ne peut plus faire le mal. C'est pour cela que le premier commandement de la religion c'est « ne mens pas ».

Passer du statut de non-religieux à celui de religieux n'implique donc pas seulement un contrôle sur les actes, sur le comportement, mais aussi un contrôle sur la parole. En ce sens, la parabole ouvre sur une dimension plus difficile à saisir sociologiquement. Comment comprendre cette injonction première: « ne mens pas »?

Le mensonge et la ruse sont les dimensions qui caractérisent l'homme politique. Se tourner vers la religion, c'est d'abord être capable de dépasser la *dunyâ* et ses valeurs, parmi lesquelles la pratique du mensonge et la duplicité occupent une large part. C'est en effet un premier point, mais l'analyse doit être poussée au-delà de cette explication fournie par les Druzes eux-mêmes. Mentir, c'est jouer avec la parole pour dissimuler la vérité, transformée de ce fait en secret par le non-dit. Or la religion est précisément le domaine où se recoupent vérité et secret. La Vérité religieuse doit rester secrète, ne peut être communiquée parce qu'elle est incommunicable par la parole. C'est une vérité qui doit être *expérimentée*⁶². C'est pourquoi la perfection religieuse est dans le silence. Un passage de la *Sîra* du shaykh Amîn Tarîf illustre bien ce point:

⁶² Ce point de vue dépasse largement notre contexte. A. K. Coomaraswamy a écrit au sujet des mystères religieux en général que l'on avait toujours considéré, à tort, le secret comme quelque chose de communicable, bien que non communiqué. Ainsi appréhendé, le secret religieux n'était pas fondamentalement différent des choses profanes du même ordre. Or, l'essence du Secret, du Mystère central de la religion est de n'être pas communiqué, parce qu'elle est proprement incommunicable. Son essence est d'être réalisée. La seule chose qui

On y rapporte qu'un jeune *jâhil*, instruit à l'université, se rendit chez le shaykh car il désirait l'interroger sur la signification du terme *mâlu-hu*. Le shaykh Amîn lui demanda ce qu'il en savait, lui; le jeune homme répondit « ce sont tous les biens qu'un homme possède ». Après quoi le shaykh demeura silencieux. Fier d'avoir pu tenir son Excellence en échec, il s'empressa d'aller raconter sa prouesse à un homme de religion. Mais ce dernier lui rétorqua que le silence du shaykh Amîn était loin d'être la preuve de son ignorance. Il signifiait au contraire combien il avait jugé vaine la discussion avec un homme prétentieux et ignorant. Si le jeune homme désirait vraiment discuter avec lui, il lui faudrait d'abord rejoindre la religion et alors, il serait étonné par tout ce que le shaykh Amîn serait en mesure de lui apprendre⁶³.

Un récit qui met par ailleurs en scène d'autres oppositions significatives. Le *jâhil*, précise-t-on, est instruit à l'université. Cette connaissance là le laisse cependant dans l'ignorance. On comprend que la connaissance dont il se targue n'est autre qu'un savoir appris, un *contenu*, alors que la véritable connaissance religieuse est expérience. Et elle s'exprime dans le silence parce qu'elle est incommunicable par la parole. Enfin, on remarque que la question adressée au shaykh Amîn par le jeune universitaire concerne le domaine matériel des richesses. Le religieux ne pouvait répondre à cette question qui l'entraînait dans le domaine de la *dunyâ*. Aussi, il ne critique pas ouvertement la notion soumise à son exégèse en utilisant l'argument de la nécessaire modestie. Sa réponse relève au contraire exclusivement de l'attitude religieuse, et c'est pour cela que le jeune homme n'a pas pu en saisir la portée.

« Ne pas mentir » doit donc être compris comme la première étape vers le contrôle de la parole qui doit mener au silence, seule manière d'exprimer la

puisse éventuellement être communiquée, c'est son support extérieur, ou son expression symbolique. Au-delà, le travail doit être fait pour chacun par lui-même (A. S. COOMARASWAMY, *Figures of Speech and Figures of Thought*, Londres, 1946, p. 169).

⁶³ A. S. TARÎF, *op. cit.*, p. 33.

véritable dimension secrète de la religion⁶⁴. Lorsqu'un Druze demande la religion, il passe en quelque sorte d'une forme de secret - le mensonge - à une autre - le secret de la religion (*kitmân al-dîn*). C'est pour être en mesure d'atteindre pleinement cette dimension que l'initié doit renoncer à tout ce qui fait la vie en société (*hayât 'ijtimâciyya*).

3. La recherche de la connaissance religieuse: entre les Ecritures et le vide

Vers quoi chemine-t-on lorsque l'on parvient à rompre les liens avec le monde? Jusqu'à ce point de notre investigation, le regard que nous avons porté sur les *ahl al-dîn* a principalement été un regard extérieur; une description de l'idée que la société druze se fait de ce que doivent être les gens de religion. Il nous reste à comprendre la nature du parcours qu'ils réalisent à la recherche de Dieu.

3. 1. Entre les Ecritures...

On a vu que l'acte scellant l'entrée dans la religion pour l'aspirant était un serment prononcé sur le livre renfermant les écrits de la religion druze. Ce geste parle de lui-même: l'entrée dans la religion, c'est essentiellement l'accès aux écrits religieux. L'aspirant devient désormais *mubtadi'* ou *shâb bi al-dîn*, c'est-à-dire qu'il peut commencer la mémorisation des 111 épîtres rédigées pour la plupart par Hamza et Bahâ' al-Dîn à l'intention des missionnaires de la *da'wa*. Beaucoup de religieux ne mémorisent pas plus de quelques épîtres.

⁶⁴ Sur l'attitude du sùfisme face au problème de la révélation des vérités mystiques, voir A. SCHIMMEL, « Secrecy in Sufism » p. 81-102 in: K. W. BOLLE (éd.), *Secrecy in Religions*, Leiden, 1987.

Mais ils ont accès aux Ecritures et portent le costume religieux, ce qui suffit à justifier leur statut de ^ç*âqil*. On s'attaque parfois avec ironie à ces ^ç*âqil*-s qui jouent avec trop d'ostentation leur rôle d'hommes religieux en les qualifiant de « moitié de shaykh » ou de « quart de shaykh ». On signifie ainsi qu'ils sont loin d'avoir mémorisé toute la religion et qu'à ce titre, ils ne devraient pas parler aussi fort dans la société. On qualifie encore certains shaykhs de shaykhs *zâhirî*-s, des shaykhs de l'apparence.

Les religieux qui sont parvenus au terme du cycle d'apprentissage et possèdent l'ensemble des écrits sont désignés comme *khâtim* (pl. *khawâtim*), de la racine *khtm*, achever, clore. La formule plus complète pour les désigner est *khâtim al-dîn wa l-ma^çrifa*, soit « *khâtim* en religion et en connaissance », ce qui laisse suggérer qu'il y a plus, dans cet apprentissage religieux complet, que la seule mémorisation des épîtres. Même s'ils sont très jeunes, les *khâtim*-s jouissent d'un grand prestige dans la société druze. Les funérailles les plus importantes auxquelles il m'ait été donné d'assister à ^çIsfiyâ furent celles d'un jeune *khâtim* de vingt et un ans: le défilé des shaykhs derrière le cercueil s'étendait sur plusieurs centaines de mètres. Tous ceux qui demandent l'initiation à un âge avancé de leur vie apprennent la religion dans la *khalwa* de leur village. Il n'en va pas de même pour ceux qui choisissent très jeunes de s'engager dans cette voie et vont suivre l'enseignement dispensé à la *khalwa* al-Bayyâda au sud-Liban⁶⁵. Enfin, lorsque à la connaissance religieuse viennent s'ajouter le prestige familial et la dignité des années, on devient *jayyid* (pl. *ajâwîd*), c'est-à-dire excellent. Les Druzes disent que celui qui a atteint la qualité de *jayyid* ou de *khâtim* dans sa vie ne mourra jamais plus *jâhil*, sous-entendu dans les vies qui suivront. La qualité d'initié demeure d'une vie à l'autre⁶⁶.

⁶⁵ Cette possibilité fut interdite pour les Druzes d'Israël entre 1948 et 1982.

⁶⁶ Sur les caractéristiques de la croyance druze en la réincarnation, sa tension vers l'unification avec l'imâm Hamza, voir *infra* chapitre 2.

Ces différents degrés se retrouvent, quoique de manière non systématique, dans le costume. Si les codes vestimentaires traduisant la hiérarchie religieuse changent d'une région à l'autre, tous les *khâtim*-s portent néanmoins une marque vestimentaire distinctive: la *°abâ'a* rayée (*°abâ'a muqallama*), dont les bandes verticales sont noires et vertes, rouges, bleues, jaunes ou blanches selon le degré symboliquement atteint dans la religion. Cette *°abâ'a* qui est un « symbole de perfection et de piété » (*ramz li-l-kamâl wa al-taqwâ*). Mais seuls les dirigeants des congrégations religieuses de chaque communauté druze (au Liban, en Syrie et en Israël) portent le *laffa* rond qui est la marque des plus grands religieux. Un *laffa* qui est remis à la *khalwa* al-Bayyâda à la suite d'une cérémonie électorale appelée *tatwîj*.

Cette description des différents degrés de la hiérarchie religieuse ne saurait être complète sans la mention d'une catégorie à part, proprement située en dehors de cette hiérarchie puisqu'elle désigne ceux qui ont été définitivement bannis de la religion: celle des *musharrih* (pl. *musharrihun* ou *shurrâh*). Deux sortes d'actes conduisent à ce statut. Il sanctionne les religieux dégradés pour avoir divulgué les secrets de la religion dont ils ont la charge; c'est un cas de figure très certainement exceptionnel. Et il désigne essentiellement dans les faits l'ensemble de ceux qui ont été irrémédiablement souillés: par une relation sexuelle avec un non-druze ou par un meurtre.

Musharrih vient de *sharh*, commentaire en arabe. Le *musharrih* est ainsi celui qui ne peut aller au-delà des commentaires de la religion, ces '*ashrâh dîniyya* qui prennent la forme de prières et d'histoires édifiantes. Les écrits auxquels il est fait référence par '*ashrâh dînîa* sont regroupés dans un ouvrage appelé *Sâfin*. Cet ouvrage est pour l'essentiel un compendium de l'héritage laissé par les plus grands maîtres du sùfisme. Ces écrits sont les plus proches de la Vérité après les *Lettres de la Sagesse* car ils ont été les derniers rédigés

avant l'ère de la manifestation du *tawhîd*⁶⁷. Aussi le *musharrih* peut-il se rendre à la *khalwa*, mais à la fin de la première demi-heure consacrée à la récitation des '*ashrâh dînîa*, lorsque le *sâ'is* frappe trois fois dans ses mains selon le signal conventionnel à l'intention des non-religieux, le *musharrih* doit quitter la réunion car: « il n'a pas le droit d'accéder à la conscience » (*mamnû^c ikûn wâ^cî*). Seuls demeureront dans la pièce dénudée ceux qui ont commencé l'initiation. Le *sâ'is* se lèvera alors, pour sortir de la niche où il est rangé, le livre des *Lettres de la Sagesse* enveloppé dans son étoffe blanche. Dans la *khalwa*, les *musharrih-s* sont regroupés entre eux et ne s'assoient pas parmi les *mutadayyin-s*.

Tout aspirant à la religion passe par ce stade où il se rend à l'office pour écouter les *ashrâh dînîa*. Celui qui demande la religion, on l'a vu, doit se contenter pendant la période probatoire où son comportement est jaugé par les shaykhs, d'assister à cette première partie de l'office à laquelle les femmes sont systématiquement associées. C'est en quelque sorte l'étape intermédiaire entre la condition de *jâhil* et celle de *âqil*: on a déjà adopté les apparences du comportement religieux sans avoir encore accès aux écrits. Les *musharrih-s* se particularisent en ce qu'ils y sont cantonnés. S'ils osent rester au-delà de la première partie de l'office, on leur ordonne fermement de sortir. C'est la manière dont la communauté signifie son opinion sur l'honorabilité de l'un des siens qui tenterait de se laver de tout soupçon en demandant la religion. Cependant, s'il leur est refusé l'accès aux Ecritures, les *musharrih-s* ne sont pas totalement écartés de la sphère religieuse. La forme d'ostracisme social dont ils sont l'objet ne leur dénie jamais la qualité de membre de la communauté druze. Ils ont accès aux commentaires de la religion, ce dont sont formellement exclus tous les non-Druzes. Ainsi, de même que tout *jâhil* qui investit des domaines non religieux de la vie sociale est potentiellement un homme religieux druze, de même on conserve à ceux des Druzes qui en sont

⁶⁷ F. KHURI, *Imams and Emirs...*, p. 206.

exclus un lien avec la religion les caractérisant comme membres de la communauté. Et ceci est vrai pour les Druzes qui enfreignent la règle du mariage endogamique dans la communauté. Mariés avec une non-druze, ils ne sont plus autorisés à habiter dans leur village, ni dans aucun autre village druze. Mais s'ils acceptent de divorcer de leur femme et de délaisser leurs enfants, ils seront à nouveau acceptés dans leur village et pourront même reprendre femme au sein de la communauté druze. D'un point de vue religieux ils porteront les stigmates de leur souillure en ne gardant accès à la *khalwa* que pour y entendre les *ashrâh dîniyya*.

En somme, la catégorie de *musharrih* dans la société druze, c'est l'ouverture sur l'univers de la marginalité: les *musharrih*-s sont stigmatisés comme Druzes impropres, *mesh nazîf*⁶⁸. Ce qui est beaucoup plus surprenant est que cette catégorie soit explicitement définie par l'accès restreint aux commentaires, soulignant ainsi le statut dévalorisé du commentaire dans la religion druze. Dans l'Islam, le corpus religieux se compose du Coran, expression de la Parole divine, et des commentaires interprétatifs de cette Parole, la tradition islamique (*sunna*). Les Druzes ont formellement détaché les commentaires du coeur de la religion. Ils en constituent l'enveloppe extérieure, le premier degré, mais ne contiennent aucun des véritables mystères qu'elle recèle. On a là une transcription sociale de la distinction entre *zâhir* et *bâtin*, et plus spécifiquement, de cette figure symbolique des cercles concentriques par laquelle les Druzes pensent leurs relations avec les autres religions. Les commentaires sont la frange extérieure de la religion, ils en sont

⁶⁸ Ce qualificatif n'implique absolument pas un statut social dévalorisé. Mes interlocuteurs qualifiaient tout aussi bien Walîd Junblât, dirigeant politique druze au Liban, de *mesh nazîf* lorsque je demandais pourquoi, bien que marié en dehors de la communauté druze, ce dernier n'était pas frappé d'ostracisme.

l'aspect apparent (*zâhirî*) quand la Vérité se situe au centre, au coeur, qu'elle est intérieure (*bâtiniyya*)⁶⁹.

Les mystères de la religion druze sont déposés dans les *Lettres de la Sagesse*. La fonction essentielle des hommes de religion consiste à les lire, à les apprendre, à les méditer, à les copier et à les transmettre. L'impression mécanique des textes religieux est impensable: il serait alors impossible de les garder secrets. Aussi les religieux avancés se transforment-ils en copistes. Tous les livres de religion druzes sont des copies manuscrites d'un même texte farouchement protégé. La manière de transmettre a ici un sens très fort: l'objet sacré n'existe pas en lui-même, il existe parce qu'il est copié et transmis de générations de religieux en générations de religieux. Une procédure qui n'est pas sans évoquer la transmission du savoir par les générations de spécialistes religieux dans le judaïsme ou encore la chaîne de transmission du savoir mystique par les sùfis⁷⁰. A la différence près que la copie et la transmission de la connaissance religieuse ne sont pas le privilège d'une classe de spécialistes, mais concernent tous les Druzes ayant atteint le rang de *°âqil-s*, ce qui englobe aussi les femmes, pourvu qu'elles sachent écrire⁷¹. La transmission du texte vient redoubler la transmission de la connaissance par le *dhikr*. L'écrit est porteur d'une certaine forme de sacralité, même si les *Lettres de la Sagesse* n'occupent pas pour la communauté druze la place qui est dévolue au Coran dans la communauté musulmane. Les Ecritures druzes ne sont pas l'oeuvre d'un Dieu nomographe, d'un Dieu révélant son texte par la voix de son

⁶⁹ On retrouve dans la tradition mystique cette dévalorisation du commentaire commandée par la distinction entre ces deux formes de connaissance, *°ilm* et *ma°rifa* (voir *infra*). La *ma°rifa*, connaissance mystique de Dieu est une connaissance au-delà du commentaire, une connaissance fondée sur l'expérience intime de Dieu.

⁷⁰ On peut penser qu'une copie puisse avoir plus ou moins de valeur (en terme religieux) selon la qualité du copiste. C'est une hypothèse pour laquelle je n'ai pu obtenir de confirmation.

⁷¹ N. M. ABU IZZEDDIN, *op. cit.*, p. 234.

prophète⁷². Elles sont en réalité plus proches de la texture des Evangiles, composées en partie des lettres des apôtres aux missionnaires chrétiens. Il n'en demeure pas moins qu'elles sont l'oeuvre des ministres de la religion, manifestations terrestres des cinq principes émanés de Dieu: elles portent à ce titre la marque de la divinité.

La question du statut réciproque de l'oralité et de l'écrit dans la société druze mériterait certainement d'être développée. A ce titre, les études consacrées au sujet sur la Grèce ancienne constituent pour nous un contrepoint heuristique⁷³. L'écrit en Grèce - tout au moins à Athènes - s'est constitué vers le V^e siècle, en dehors de toute référence théocratique, comme production transcendante de la cité: l'écriture des lois par Solon, poète-législateur, y fut créatrice du lien politique; l'écrit acquérant en retour un statut autonome dans un champ politique qu'il avait contribué à inventer. Graver les lois et les décisions jurisprudentielles sur la place publique, au coeur de l'*agora*, était alors un principe radicalement nouveau au regard des politiques scripturaires contrôlées et tenues secrètes des pouvoirs à caractère monarchique et palatial des contrées orientales⁷⁴.

Sans prétendre livrer une analyse de cette envergure à partir d'un matériel trop restreint, ce détour par la Grèce inaugure des pistes pour une lecture contrastée. L'écrit, ici, ne se construit aucunement comme pratique politique; au contraire le *zacîm* est celui qui s'affirme par la maîtrise de sa parole, dans toutes ses dimensions. L'écrit, on l'a dit, est porteur d'une certaine forme de sacralité, qui ne tient pas seulement au texte, mais au support et au mode de transmission de ce support. Le livre, à la fois texte et objet sacré, est le

⁷² La figure du Dieu-scribe est plus évidente encore dans la Bible lorsque Yahvé, de son doigt, trace Ses Lois sur des tablettes qu'Il remet à Moïse.

⁷³ Voir notamment M. DETIENNE (dir.), *Les Savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Lille, 1988 et *Transcrire les mythologies. Tradition, écriture, historicité*, Paris, 1994.

⁷⁴ M. DETIENNE, « L'Espace de la publicité: ses opérateurs intellectuels dans la cité » p. 29-81 dans: *Les Savoirs...*

médiateur de la relation entre le religieux druze, Dieu, mais aussi toute la chaîne des transmetteurs du texte sans lesquels il resterait hermétique⁷⁵. Car le livre druze est doublement secret: secret en tant qu'objet que l'on dérobe aux regards du profane, mais surtout, secret dans la facture de sa rédaction tout empreinte de références mystiques et symboliques que seul l'initié est en mesure de décoder justement⁷⁶. Le texte en lui-même ne révèle rien. Il faut être druze pour en saisir le sens, parce seul le Druze entrant dans la religion pourra être justement guidé dans l'interprétation ésotérique (*tafsîr bâtinî*) des *Lettres de la Sagesse*⁷⁷. Encore ne faudrait-il pas entendre « sens » comme « système de signification ». La dévalorisation du commentaire établie par la religion druze, lorsque l'on connaît l'importance que celui-ci a dans l'Islam, illustre avec éclat la relative futilité du contenu des textes *en lui-même*. L'important ici n'est pas de l'ordre du sens, mais dans la relation qui est établie avec l'écrit et l'écriture. Parce que l'écriture n'est pas un système de signification, l'écrit n'acquiert pas, dans cette société, de réel statut autonome. On peut même affirmer que la retranscription est un outil du secret, et que ce travail relève véritablement de l'intime en même temps qu'il le révèle: la retranscription, à la différence du *dhikr*, exige la retraite dans le silence.

⁷⁵ Cette place accordée au Livre n'occulte pas pour autant la parole dont l'importance se manifeste au cours des cérémonies de *dhikr*. Des cérémonies que les religieux druzes pratiquent dans la *khalwa* ou à l'occasion de réunions particulières au domicile d'un homme de religion. On doit cependant distinguer la maîtrise de la parole à laquelle accède le *za'îm*, qui est maîtrise du mensonge et virtuosité dans le discours, de la maîtrise réalisée par le religieux dans la réalisation du rituel de *dhikr*, c'est-à-dire, le contrôle des conditions particulières de l'énonciation: timbre de voix, respiration, rythme... Ce contrôle progressif de la manière d'énoncer est lui-même une forme d'action mystique. Cf. R. JAMOUS, « Individu, cosmos et société. Approche anthropologique de la vie d'un saint marocain », *Gradhiva*, 15, 1994, p. 43-57.

⁷⁶ Cf. A. SCHIMMEL, *op. cit.* pour une analyse des techniques de rédaction dans la poésie mystique.

⁷⁷ Ce trait, encore une fois, dépasse la seule communauté druze et se retrouve, me semble-t-il, dans l'ensemble de la culture arabo-islamique. Qu'il suffise de renvoyer à l'étude de Houari Touati sur le milieu des saints et des lettrés maghrébins du XVII^e siècle: on nous montre comment, en dehors de la relation intime entre le maître et son disciple, les livres ne sont rien. Seul « le maître demeure (...) le garant d'un savoir authentique, ce que ne peut faire le livre tout seul ». (H. TOUATI, *Entre Dieu et les hommes. Lettrés, Saints et sorciers au Maghreb (17^e siècle)*, Paris, 1994, p. 34-35).

On comprend dès lors pourquoi toute idée de dogme est absente du coeur de la religion druze. Et le secret derrière lequel les Unitaires dissimulent la religion ne doit pas être compris comme la volonté de protéger un contenu dogmatique des investigations étrangères. En ce sens, les orientalistes qui nous ont révélé les grandes lignes de la théogonie druze, à travers l'étude des manuscrits dérobés dans les *khalwa*-s, n'ont nullement violé le secret de la religion. La vérité de la religion druze n'a pas été fixée une fois pour toute dans un corpus textuel. Elle peut être atteinte au terme d'un parcours que chaque individu appartenant exclusivement à la communauté druze doit réaliser pour lui-même et pour sa société. Un cheminement dont le fil directeur est précisément cette relation particulière à l'écriture et au secret dont je tente de définir les contours. Ainsi, par son mode nécessaire de transmission, l'écrit reste sous le contrôle des shaykhs, ce qui confère à l'Écriture, au sens large, un statut et une signification profondément différents de ceux qu'elle a acquis dans nos sociétés. Ces shaykhs qui se retirent du monde pour accomplir leur tâche de copiste.

3. 2. ...et le vide

Les hommes de religion qui s'imposent avec le plus de force dans la société sont ceux qui réalisent le mieux l'idéal ascétique décrit précédemment. La posture ascétique idéale exige de quitter de temps à autre le village pour faire retraite dans un lieu isolé où le religieux pourra se consacrer pleinement à la prière, à la méditation et à la copie des livres religieux, dans un silence total⁷⁸.

Ces retraites peuvent avoir pour cadre des ermitages (*khalwa*) dont le modèle est le centre spirituel d'al-Bayyâda au Liban. Toujours situés en-

⁷⁸ Sur l'idée d'isolement dans la mystique musulmane et les différentes notions de *tajrîd*, *tafirîd*, *infirîd* et *ifirîd*, voir G. C. ANAWATI et L. GARDET, *op. cit.*, p. 98 sq.

dehors des villages, ils sont généralement perchés sur des hauteurs ou à flanc de montagne. Certains shaykhs y vivent de manière définitive, la plupart viennent y faire des retraites plus ou moins longues. La condition d'ascète n'exige pas de rupture définitive avec le monde. Si les femmes ne peuvent guère séjourner dans ces *khalwa*-s, les religieux qui choisissent d'y vivre ne sont point obligés de renoncer à leur famille: ils continuent d'ailleurs de la visiter régulièrement au village⁷⁹. Mais la retraite peut constituer un motif reconnu de divorce⁸⁰

Economiquement, ces communautés d'ermites vivent du produit des terres qui leur appartiennent et que cultivent les paysans des villages voisins⁸¹. Rares sont les shaykhs qui participent eux-mêmes au travail agricole, l'essentiel de leurs journées étant consacré à la copie des manuscrits religieux. Le don d'un manuscrit à tout initié qui en fait la demande est généralement l'occasion, pour le récipiendaire, de faire une aumône très généreuse au centre érémitique⁸². On ne trouve de tels centres d'ermitage que dans le sud-Liban.

Les religieux des villages palestiniens pouvaient entreprendre le voyage et séjourner dans l'un de ces monastères⁸³. Plus généralement, ils érigeaient à proximité de leur village, souvent sur des terres leur appartenant, des cellules de recueillement isolées: leur *khalwa* ou *shummâ'a*. Il demeure à ʿIsfiyâ une cellule de prière, isolée dans un champ aux confins orientaux du village; celle du shaykh Ahmad Taraba, figure ascétique la plus célèbre, et certainement la

⁷⁹ Le renoncement sexuel n'est pas une condition de la vie ascétique, mais les époux peuvent décider de vivre en dehors de toute intimité maritale. C'est une décision valorisée sur le plan religieux, surtout si elle intervient à un âge avancé, après que plusieurs enfants soient nés de l'union des conjoints.

⁸⁰ A. LAYISH, *Marriage...*, p. 205.

⁸¹ Seuls les *waqf*-s de la *khalwa* d'al-Bayyâda sont administrés par ses propres shaykhs. L'ensemble des *waqf*-s étant administré, pour toute la communauté druze libanaise, par le Haut conseil religieux druze, comme c'est également le cas au sein de la communauté druze israélienne. Sur ces questions, voir *supra*, chapitre 6.

⁸² Cap. BOURON, *op. cit.*, p. 290.

⁸³ Les plus importants sont: al-Bayyâda sur les flancs de l'Hermon, Kfar Nebrâkh, Zayn Bakiya près de Bayt al-dîn et al-Qatabeb près de ʿAyn Kînia pour le Shûf, ʿAyn al-Shawiy et les *khalwa*-s de Muwâssanat dans la région de ʿAbiyâ. (*ibid.*, p. 289 et J. AZZI, *op. cit.*, p. 240).

plus représentative de la localité. Ce grand *shaykh al-dîn* aurait vécu au début du siècle. Il était originaire de Shafâ ʿAmru où il possédait quelques terres. Les gens racontent qu’à la suite d’une dispute dans son village, le shaykh Ahmad Taraba vint s’installer à ʿIsfiyâ en épousant la fille d’un homme religieux de renom, Abû Slimân Abû Tamîma⁸⁴. On affirme même parfois que c’est le

La *shummâʿa* du shaykh Ahmad Taraba à ʿIsfiyâ

⁸⁴ Le shaykh Slimân Abû Tamîma aurait été une figure religieuse exceptionnelle au point que sa famille ait été enregistrée à l’époque d’Israël sous le nom de *dâr al-shaykh*. On raconte que le père d’Abû Slimân, Salmân ʿIssa al-Dîn, dont la famille était originaire du Liban, s’était installé à Shafâ ʿAmru. Il avait quitté cet endroit pour venir s’installer à ʿIsfiyâ où il épousa une fille de dâr Abû Saʿâda, un petit lignage dans le village. Abû Slimân devint très jeune un homme religieux renommé. Il épousa une fille de Dâliyât al-Karmil, Jazi Mustafa, qui possédait beaucoup de terres. Ainsi, le shaykh Abû Slimân devint à la fois *shaykh al-dîn* et *shaykh al-dunyâ*.

Un récit, construit sur la structure traditionnelle des récits d’installation au village qui contribue à mettre en évidence le parallèle entre l’arrivée du shaykh Ahmad Taraba et celle du père du shaykh Abû Slimân Abû Tamîma.

shaykh Abû Tamimi qui ramena le shaykh Ahmad Taraba au village parce qu'il l'appréciait beaucoup. Après lui avoir donné sa fille en mariage, il l'installa dans une pièce attenante à sa maison, tout près de la *khalwa*. Et, comme le shaykh Ahmad Taraba n'avait pas de terres, tous les gens du village décidèrent de lui céder quelques arpents (les informateurs parlent de quatre-vingt *dunam*-s) pour qu'il s'installât définitivement parmi eux. Disposant ainsi d'une terre suffisamment importante à l'est du village, il y construisit sa *shummâ^{ca}*⁸⁵. Et, lorsque son fils, le shaykh Sâlih, fut marié, il lui céda sa maison près de la *khalwa* et vint finir ses jours dans la prière et la méditation à l'extérieur du village.

Ces *khalwa*-s à l'extérieur du village, ainsi que la forme d'isolement qu'elles permettaient, n'existent plus aujourd'hui. Je pense d'ailleurs que certaines d'entre elles, liées de manière personnelle à un shaykh souvent enterré à côté de son lieu de retraite, se sont transformées en tombeaux (*maqâm*-s). Il est en effet remarquable que les tombeaux de saints soient presque toujours situés à l'extérieur des villages ou dans des lieux complètement isolés. Le *maqâm* a remplacé la *khalwa* fonctionnellement, comme périmètre de retraite hors du village: c'est aujourd'hui dans les *maqâm*-s et non dans les *khalwa*-s, que les religieux se réunissent pour débattre des problèmes qui concernent l'ensemble de la communauté. Le terme *khalwa* désigne à présent les maisons de prière construites au coeur des villages, maisons que l'on appelait auparavant *majlis*. Ce glissement sémantique mérite quelques développements.

L'ancien *majlis* - le terme signifie dans son sens premier le lieu où l'on s'assoie, c'est-à-dire, le conseil - était l'endroit où se cumulaient diverses formes de réunion. Tous les habitants du village étaient appelés à s'y réunir

⁸⁵ Ahmad Taraba gardait toutefois une terre à Shafâ ^{ca}Amru ce qui le rattachait encore à son village d'origine. La rupture sera effective après que son fils eût vendu les terres et le ^{ca}aqd que son père possédait là-bas pour construire à ^{ca}Isfiyâ.

chaque semaine: on commençait par y discuter des affaires de la communauté avant que les non-initiés ne soient invités à quitter l'endroit afin que les religieux puissent prier entre eux⁸⁶. Aujourd'hui, le *majlis* est devenu *majlis al-mahalla*: c'est-à-dire le conseil municipal où se concentrent les services administratifs du village. A ce titre, c'est le lieu où se joue quotidiennement la relation avec l'autorité israélienne et il est donc nettement distingué du lieu de culte, la *khalwa*. *Khalwa*, formé sur la racine *khlw*, est un terme qui s'inscrit dans le champs sémantique de la vacuité, de l'absence, de la solitude et de l'inhabité. La *khalwa*, expliquent les Druzes, c'est une maison de solitude (*bayt li-l-wahdâniyya*) où l'individu se retrouve seul avec Dieu. Sous la plume du mystique Ibn Arabî, la retraite, qui est un moyen technique pour favoriser la montée vers Dieu, est, d'un point de vue métaphysique, un retour au Vide originel (*khalâ'*)⁸⁷. Plus que cela, certains informateurs justifiaient l'appellation de *khalwa* donnée à leur lieu de culte « parce que le vide purifie ». Aussi, lorsque les shaykhs se retrouvent dans la *khalwa*, ils sentent si tous ceux qui sont dans la pièce sont purs, s'ils ont fait de bonnes ou de mauvaises choses. C'est pourquoi il faut être pur, avoir le coeur propre et blanc (*qalb 'abyad wa nazîf*), pour entrer dans la *khalwa*. La vacuité à laquelle renvoie *khalwa* est, en ce sens, une vacuité positive et protectrice. Dans le champ politique *khalwa* désigne ainsi la protection que le patron assure à son client⁸⁸. D'une manière tout à fait intéressante, on retrouve l'utilisation du terme *khalwa* dans le domaine du droit coutumier: lorsqu'un mariage n'a pas été consommé, on désigne juridiquement l'absence d'intimité entre les époux comme *khalwa*⁸⁹. Ce qu'il faut probablement comprendre comme « vide de toute relation », et ajoutons, ce n'est certes pas fortuit, de toute relation à

⁸⁶ Cap. BOURON, *op. cit.*, p. 283.

⁸⁷ M. CHODKIEWICZ, *op. cit.*, p; 190.

⁸⁸ J. LECA et Y. SCHEMEIL, « Clientélisme et patrimonialisme dans le monde arabe », *International Political Science Review*, vol. IV, n°4, 1983, p. 455-494.

⁸⁹ A. LAYISH, *Marriage...*, p. 248.

caractère sexuel. Pour achever de délimiter les contours de ce terme, il faudrait souligner que *shummâ^{ca}*, appellation synonyme de *khalwa* pour désigner la cellule de retraite, est construite sur un schème qui, donnant les mots de cire et de bougie, exprime l'idée d'imperméabiliser et tout à la fois d'imprégner. Devenir étanche au monde pour mieux s'imprégner de Dieu...

Ce détour sémantique ouvre de nouvelles questions: par quel glissement le terme de *khalwa* désignant un lieu vide en dehors du village se retrouve t-il utilisé pour identifier le lieu de culte à l'intérieur du village, et ce glissement a-t-il un sens? Le premier élément de réponse à ces questions se trouve certainement dans la quasi disparition des *khalwa*-s comme cellules d'ermitage à l'extérieur du village. A l'époque où ces formes de *khalwa* disparaissaient, les *madâfa*-s de village se transformaient pour devenir autant de salons individuels dans chaque maison et le *majlis* évoluait vers un nouveau rôle de centre administratif dans la localité. La salle de prière aurait pu toutefois conserver le nom de *majlis dînî* - une appellation qui est d'ailleurs utilisée comme synonyme de *khalwa* - pour la distinguer du *majlis al-mahalla*. On peut suggérer qu'elle a pris le nom de *khalwa* parce que derrière ce terme se trouve une notion essentielle: celle du vide. Une vacuité qui prenait un sens nouveau alors que se redessinait l'environnement extérieur au village. Parler de *khalwa*, c'est faire référence, de façon très nette, à la mystique musulmane: se retirer du monde pour nulle part, c'est le sens même de la quête sūfie vers la vérité cachée⁹⁰. Le séjour au désert est un thème récurrent de la littérature mystique et au-delà, du modèle de la sainteté orientale⁹¹. Là où le glissement

⁹⁰ Il est intéressant de souligner la différence entre la *siyâha*, errance initiatique des mystiques en quête d'absolu, qui les mène vers un ailleurs qui est nulle part et la *rihla* ou voyage d'étude des étudiants en quête de science dirigée, elle, en des points connus et reconnus comme centres de savoir (H. TOUATI, *op. cit.*, p. 31).

⁹¹ Comme nous l'enseignent admirablement les études de Peter Brown (voir notamment les chapitres 11 et 12 consacrés aux moines du désert égyptien dans P. BROWN, *Le Renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Paris, 1995).

sémantique devient significatif, c'est lorsque la quête normalement réalisée hors de la communauté, aux confins du monde habité, à la limite de la sauvagerie, vient s'inscrire au coeur de la communauté villageoise. Lorsque *khalwa* devient périmètre de pureté à l'intérieur du monde, lieu privilégié de la relation à Dieu par l'intermédiaire du livre sacré qu'elle renferme. Alors le vide prend place au coeur du monde - un monde druze -, mais n'en perd pas pour autant ses propriétés transformatrices: celui qui vient s'asseoir dans la *khalwa* peut « lire » le degré de pureté de ceux qui l'entourent - un pouvoir que possèdent ceux qui évoluent dans le monde du *bâtin*⁹². L'ascétisme est bien la négation d'une certaine dimension mondaine, il est « imperméabilisation » par l'absence de relations - notamment à caractère sexuel - un éloignement de la société dont les formes sont codifiées, et qui est la condition pour assurer une transcendance au-delà des divisions internes à la communauté.

On ne peut devenir véritablement un homme de religion sans passer par le vide purificateur et l'ascèse morale. Les Druzes conçoivent fort bien qu'un homme ayant appris la religion puisse « revenir » à son ancien statut de *jâhil* car « la religion druze est comme la mer, elle rejette sur le rivage ce qui lui est étranger ». Sans un coeur pur, une intention véritable (*niyya*), la lecture des livres religieux ne peut qu'être stérile. Pour accéder à la compréhension intime des Ecritures, il faut auparavant vider son coeur. Alors seulement peut-il être rempli par la religion. Sans ce parcours, on ne demeure qu'un shaykh de l'apparence, un shaykh *zâhirî*. Le personnage qui m'a fourni ce commentaire était précisément un homme qui avait renoncé à la religion après avoir « appris les six livres avec le shaykh Abû Hasan Mansûr ». Il occupe à présent un poste clé au *majlis al-mahalla* et c'est avec une certaine ironie envers les religieux qu'il jugeait son retour dans la vie politique. Mais c'est le même homme qui, lorsque j'évoquais la place des femmes dans la société druze, affirmait

⁹² Cf. M. GILSENAN, *Recognizing Islam ...*, p. 116 sq.

l'existence de raisons particulières écrites aux fondements de la religion ('*asâs al-dîn*) dont il ne pouvait me dévoiler le contenu « car ce sont là des choses secrètes ». A moins, ajoutait-il avec un sourire moqueur, que je ne sois prête à lui donner un millier de dollars!

Cette information illustre parfaitement les nuances dégagées précédemment au sujet de la valeur particulière du secret derrière lequel les Druzes dissimulent leur religion. On comprend alors que ce n'est pas la connaissance, sous forme de mémorisation, des Ecritures qui sépare le *jâhil* du *âqil*, sinon le retour en arrière serait impossible⁹³. Le « secret de la religion » (*sirr al-dîn*) n'est pas la protection d'un contenu - même s'il est vrai que les livres de religion sont dérobés aux regards - mais la communication, à ceux des Druzes qui s'en sont rendus dignes par l'intention véritable (la *niyya*) et un parcours approprié, de la Vérité. Le secret, c'est la connaissance intérieure, profonde, le *bâtin* derrière les apparences du texte, le *zâhir*. Mais on peut encore aller plus loin et proposer une hypothèse qui permette de relier, de manière plus étroite encore, le secret de la religion et le vide de la *khalwa*.

On doit à Charles Malamoud une réflexion très stimulante sur le vide et le plein dans l'Inde brahmanique et les Upanisad. Deux conceptions opposées se sont ainsi développées à des époques différentes de l'histoire du sous-continent. Dans l'idéologie védique, le *rta*, l'absence de manque, la plénitude, l'agencement sans désordre, est la valeur suprême. Elle s'exprime dans la continuité du sacrifice. Mais l'action rituelle, condition de la plénitude du monde, est également génératrice d'un trop-plein, qui est le point de départ de nouvelles actions, mais que le rituel doit maîtriser pour ne pas perturber l'agencement cosmique. Dans ce processus rituel, le vide a donc fonction de

⁹³ C'est probablement une telle conception du secret en tant que barrière franchissable dans un seul sens, qui amène le capitaine Bouron à affirmer qu'un religieux ne peut quitter son état sans être considéré comme un renégat par toute la société (Cap. BOURON, *op. cit.*, p. 302).

démarcation: lui seul permet d'agencer l'ordre cosmique, de réaliser le plein différencié qu'est le *rta* sans jamais créer ni rupture, ni discontinuité. Car la pensée brahmanique orthodoxe, nous dit Charles Malamoud, a horreur du vide. D'ailleurs, le vide est expressément défini comme le contraire du plein. C'est la *nirrti*, le mal absolu qu'il faut neutraliser par le travail rituel.

Cette conception négative du vide comme contraire d'un plein positif par lequel se renouvelle la vie et l'ordre cosmique a été profondément modifiée par la réflexion développée dans les Upanisad. L'étude du corpus des Upanisad révèle qu'à cette époque, certaines personnes ont commencé à concevoir la perspective des renaissances sans fin comme un malheur. Pour s'y soustraire, il fallait renoncer à l'action et à ses conséquences, c'est-à-dire, renoncer au sacrifice. C'est la genèse de la figure du renonçant, le *samnyâsin*. Comparée à l'idéologie védique, la contradiction est flagrante entre le but visé - atteindre l'Absolu, le *brahman* - et le moyen proposé pour y arriver, c'est-à-dire un ensemble de techniques de détachement et de vidage en soi et autour de soi. Le vide devient la voie pour atteindre l'Absolu. Il n'est plus cette absence, cette négation que l'on capte dans la plénitude pour obtenir un ordre différencié, il est le vide intersticiel gonflé d'Absolu. Dans le brahmanisme classique, la figure du vide symbolisée par le renonçant devenait une figure positive: le vide, en tant qu'Absolu, devenait un vide plein⁹⁴.

Le détour par l'Inde nous permet de mieux comprendre une notion de vide qui ne serait pas le contraire du plein. Le vide, dans la pensée des Upanisad, est aussi conçu comme un parcours individuel tendu vers une finalité qui permet de se débarrasser par étapes de tout ce qui n'est pas de l'ordre de la finalité visée: l'Absolu. Or, qu'est-ce que l'Absolu si ce n'est le « trop-plein »? Un trop-plein forcément différent de celui qu'engendre le processus rituel. De la même manière, le parcours du religieux druze le conduit dans la

⁹⁴ C. MALAMOUD, *Cuire le monde. Rites et pensée dans l'Inde ancienne*, Paris, 1989, (Chapitre 3 « La Brique percée. Sur le jeu du vide et du plein dans l'Inde brahmanique »).

khalwa qui est un vide empli de plénitude: on s'y enferme pour y méditer et y copier les Ecritures, voie obligée vers la connaissance de la Vérité religieuse. En ce sens, le secret du texte et de la religion est étroitement associé à ce lieu vide qu'est la *khalwa*. Dès lors, on peut suggérer de voir dans le secret de la religion le trop-plein du vide de la *khalwa*. Un trop-plein qui est l'Absolu atteint au terme du parcours, la Vérité religieuse résultant de l'expérience même du vide. Mais aussi, le secret peut-il être pensé simultanément comme un processus mis en oeuvre pour maîtriser le trop-plein généré par le vide: il faut être préparé et capable pour affronter la Vérité.

Certes, la quête ne mène pas au renoncement total, à la construction d'une individualité en dehors de la société⁹⁵; et ni le *rajul dînî*, ni le mystique de l'Islam, ne sont coupés du monde de manière définitive⁹⁶. Mais si le religieux druze adopte la posture du mystique, la finalité, en terme social, de sa démarche diffère. Sa quête n'est pas celle d'un individu, membre par ailleurs de la 'umma islamique, à la recherche du mystère de l'Unité divine; elle est celle d'un Druze qui réalise pour sa communauté l'expérience d'une Vérité, le *tawhîd*, dont elle se réclame le dépositaire exclusif. Afin de mettre mieux en évidence cette différence fondamentale entre la démarche sûfie et celle du religieux druze, on peut recourir à la métaphore des cercles concentriques par laquelle les maîtres du *tasawwuf* expriment si souvent leur vision religieuse. Voici comment un érudit musulman visualise l'expérience du sûfi: « la

⁹⁵ Cette mention est importante car elle souligne la distinction entre ce que j'ai qualifié de « renoncement », c'est-à-dire une certaine forme d'éloignement du monde par la recherche d'un ascétisme et le sens du renoncement dans l'Inde hindouiste (voir C. MALAMOUD, *ibid.* et L. DUMONT, « Le Renoncement dans les religions de l'Inde », app. B dans: *Homo hierarchicus...*). Les rapports entre individu et société sont différents dans les deux cas, et cette différence conditionne un retour dans le monde et une inscription sociale tout à fait originaux dans le cas druze.

⁹⁶ En tout cas, d'une manière générale. On pourrait nuancer le propos en tenant compte de la procédure de *fanâ' / baqâ'* menant à l'union avec Dieu. Si l'adepte demeure perpétuellement dans l'état de *fanâ'*, d'anéantissement en Dieu, il ne revient au monde que d'une certaine manière. C'est là une caractéristique des saints « possédés » (*majnûn*) (R. JAMOIS, « Individu... »).

circonférence, c'est la *Sharîca* dont la totalité comprend l'ensemble de la communauté musulmane (...). Le rayon symbolise les *turuq* (...). Chaque rayon est un chemin qui mène de la circonférence au centre. Comme disent les sùfis, il y a autant de chemins vers Dieu qu'Adam compte d'enfants (...). Finalement au Centre, il y a la *haqîqa*, la Vérité »⁹⁷. Dans cette représentation, la communauté religieuse se trouve à la périphérie extérieure du cercle. C'est par l'une des multiples voies mystiques que la Vérité, comprise comme expérience de la *ma'rifa*, peut être atteinte. La représentation druze diffère dans sa symbolique. On l'a vu, les sphères à l'extérieur du cercle, ce sont les religions du *zâhir* et celles du *bâtin*⁹⁸. Au centre, dans la sphère qui symbolise la *haqîqa*, se trouve la religion du *tawhîd*: cette sphère est celle de la communauté druze. La voie pour atteindre la Vérité est unique, elle appartient aux seuls Druzes: il suffit d'entrer dans la religion pour en faire l'expérience totale. C'est pourquoi le religieux druze n'est pas ascète pour lui, à des fins individuelles. Il ne va pas à la quête de Dieu par des voies qui seraient extérieures à la communauté particulière à laquelle il est lié. Il réalise un ascétisme pour toute la communauté, et chaque Druze est amené, à un moment de son existence, à vivre partiellement ce renoncement ; un ascétisme qui est le seul moyen d'aller au-delà de ce qui divise dans la société.

Cette construction prend tout son sens si on la compare avec la place que les confréries sùfies peuvent occuper dans un ensemble musulman particulier comme la société marocaine. Au Maroc, l'adepte d'une confrérie mystique n'y entre pas en fonction de son appartenance à une tribu ou même à l'ensemble marocain, mais en tant que musulman. C'est là un choix *individuel* qui ne le contraint pas à quitter la société et qui est totalement indépendant en retour de son inscription sociale en tant qu'individu⁹⁹. Cette démarche révèle en réalité

⁹⁷ Sayyid H. NASR, *The Ideals and Realities of Islam*, New-York, 1967, p. 122.

⁹⁸ Voir *infra*, chapitre 2.

⁹⁹ Les études consacrées aux Ordres sùfis dans l'Islam ont souvent souligné que les réseaux établis par les fraternités confrériques permettaient de transcender les structures

un individualisme extra-mondain qui transcende le caractère particularisé de la société marocaine - une particularité que définit la conjonction entre la violence institutionnalisée au niveau local et la *baraka* du sultan sur un territoire déterminé - pour ouvrir sur un universel islamique. Ici, c'est essentiellement parce que la structure confrérique ne s'inscrit pas dans un territoire - qui définit en revanche le niveau local de la tribu et le niveau global de la société marocaine - que la confrérie peut ouvrir à l'universel. Elle ne joue pas sur le même type de structure¹⁰⁰.

Après notre incursion dans l'Inde ancienne et le Maroc traditionnel, changeons une fois encore d'époque, le temps d'une digression sur la figure du saint et sa construction dans le christianisme primitif, telle qu'elle a été analysée par Peter Brown¹⁰¹. Il ne s'agit pas, par ce détour, de postuler une quelconque continuité du modèle de sainteté au Proche-Orient à travers les âges, mais de réfléchir, par cette comparaison, sur le sens de la vacuité et de

traditionnelles basées sur les groupes de parenté au sein de ces sociétés. Pour Michel Chodkiewicz, le développement des *turuq* s'explique historiquement si l'on considère que le sùfisme est devenu un pôle d'intégration dans une 'umma traversée par des fractures et des tensions toujours plus grandes (M. CHODKIEWICZ, *op. cit.*, p. 24). Evans-Pritchard, dans son étude classique sur la Sânuhiyya de Cyrénaïque, montre que l'ordre s'est développé dans les « interstices » des groupes tribaux, sur les frontières des ensembles territoriaux, dépassant ainsi les divisions du système segmentaire; ce qui lui a permis de jouer un rôle médiateur entre ces divers groupes (E. E. EVANS-PRITCHARD, *The Sanusi of Cyrenaica*, Oxford, 1949). L'étude du système confrérique égyptien et de la *Hamîdiyya Shâdhiliyya* en particulier par Michael Gilsenan donne une analyse quelque peu différente. Pour Gilsenan, loin d'être extérieures au système social et d'y occuper les espaces interstitiels, les *turuq* sont une composante organique dans une société égyptienne sédentaire et stratifiée. Et elles sont, dans cette société, un élément essentiel dans la définition de l'« être musulman ». Cependant, ici encore les confréries apparaissent comme des réseaux traversant la structure sociale en dépassant les définitions en terme de parenté ou de localité, et leur mode de recrutement est essentiellement fondé sur l'adhésion individuelle (M. GILSEMAN, *Saint and Sufi...*).

¹⁰⁰ R. JAMOIS, « Individu... » et C. BARRAUD et al., « Des Relations et des morts. Quatre sociétés vues sous l'angle des échanges » p. 421-520 dans: *Différences, valeurs, hiérarchie. Textes offerts à Louis Dumont*, Paris, 1984.

¹⁰¹ P. BROWN, *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, Paris, 1985 et *Le Renoncement à la chair...*

l'ascétisme dans la société druze contemporaine. Et l'intérêt de l'étude proposée par Peter Brown, c'est d'avoir repensé le développement de la figure du saint homme dans le cadre de transformations sociales plus larges, notamment des relations de pouvoir.

Le modèle de l'ascète oriental du IV^e-V^e siècle, c'est celui du « mort-vivant », celui d'un homme qui, par les mortifications ou les exploits surnaturels infligés à son corps, parvient à franchir les limites entre le monde visible et le monde invisible. Des frontières à la fois corporelles et sociales: vers la mort d'un côté qu'il affronte par la rigueur même de son ascétisme, mais aussi vers une certaine forme d'animalité à laquelle il s'assimile. Son humanité sociale est particulièrement remise en cause par le fait qu'il ne travaille pas et vive de mendicité. En retour, il gagne une liberté de nature angélique et montre qu'il n'a besoin de personne, ni famille, ni faction, pour vivre. En s'affran-chissant du monde social, en se faisant étranger, l'ascète acquiert un statut nouveau de personnage objectif face aux conflits qui agitent une communauté villageoise trop indifférenciée¹⁰². Le saint est celui qui peut maîtriser la violence par ses miracles ou son pouvoir d'exorciste. L'intérêt de l'analyse brownienne du saint syrien est de montrer comment ces hommes se sont imposés en réinvestissant, d'une manière plus large, les structures d'un patronage qui s'affaiblissait¹⁰³. Ainsi le développement de la figure du saint est-il le moyen, dans cette société, de mener un débat sur la nature du pouvoir, et sur les relations du pouvoir avec la grâce et la justice. Le saint-ascète permet le développement d'une relation de patronage idéalisée: plus douce que le patronage réel - celui des militaires étrangers à la communauté - parce

¹⁰² Les communautés villageoises subissent alors une déstructuration importante, essentiellement sous l'influence de la montée en puissance de fermiers indépendants dans un milieu où le sens communautaire est assez peu développé, tandis que les propriétaires terriens, patrons traditionnels, se désengagent de leurs responsabilités pour s'investir à la ville.

¹⁰³ Peter Brown montre en effet que le patronage était une relation essentielle dans cette société orientale de l'Antiquité tardive, car seul lien entre l'univers de la ville et celui des communautés villageoises.

qu'alors, c'est le saint qui porte le poids de l'humiliation par son ascèse plutôt que de le faire porter sur les clients; mais aussi parce qu'il se situe dans une dimension dépassant la société humaine, il permet d'entrer, par un vecteur individuel, en contact avec Dieu - dans une relation qui est aussi pensée sur le mode du patronage. La construction d'une relation de patronage idéalisée met en retour le saint-homme dans la position du juste qui punit le pouvoir inique sur terre par la puissance de ses miracles. Car le saint ne s'inscrit pas dans une hiérarchie, il n'est pas au sommet d'une société que l'on concevrait de manière pyramidale, il est *hors* d'elle. La description de Peter Brown montre finalement un sacré à l'extérieur de la société, échappant de ce fait à toute définition sociale.

Refermons la parenthèse pour nous attacher, par contraste, à mieux cerner la position de l'homme religieux dans la communauté druze.

3. 3. *Entre lignage et communauté: shaykh al-zamân et shaykh al-dîn*

La forme de renoncement vécu par le religieux druze est loin d'avoir le caractère extrême de l'ascétisme campé par les moines syriens¹⁰⁴. Il ne s'agit pas ici de marquer dans sa chair la rupture avec la société pour accéder à une quelconque nature surhumaine, une liberté angélique; condition, selon Peter Brown, pour que le saint soit en mesure de réinvestir d'une autre manière les relations de patronage. Le religieux druze ne s'affranchit pas du monde social, mais uniquement de ce qui y caractérise la *dunyâ*. En adoptant une posture d'homme religieux, le Druze ne rompt de liens ni avec sa famille, ni avec son village. Au contraire, la *khalwa* est venue se nicher au coeur même du village. La *khalwa*, ou plutôt les *khalwa-s*, dont on a suivi la fondation au fil des

¹⁰⁴ D'ailleurs les pratiques de mortification plus poussées sont fermement condamnées par les religieux druzes.

ruptures politiques et de la revendication d'autonomie religieuse des familles voulant affirmer leur pouvoir sur la scène politique locale. Ainsi, ce sont avant tout les clivages politiques qui se reflètent dans la topographie religieuse de chaque village. L'homme religieux demeure pleinement inscrit dans un cadre familial: son point d'ancrage dans la société demeure le même, avant et après l'initiation. De ce point de vue, il y a loin du saint syrien de l'Antiquité tardive à l'homme religieux druze contemporain: les religieux ne se font pas étrangers à leur communauté et ne cherchent pas à instaurer des relations de patronage sur une base nouvelle; leur attitude ascétique les érige au contraire en référence morale, en centre de gravité. Car c'est bien ce parcours individuel entre les Ecritures et le vide, entre la connaissance de la Vérité et son expérience intime, qui leur donne un statut « transcendant »¹⁰⁵ bien que socialement défini, par rapport à la communauté. Mais pour comprendre le sens de ce parcours, il est nécessaire de le mettre en parallèle avec celui du *za'îm*.

Le *za'îm*, le shaykh *al-zamân*, est l'homme fort d'un lignage avant tout. Son affirmation dans la société comme homme de pouvoir exige, on s'en souvient, qu'il rassemble un parti autour de lui et ce, au-delà des limites confessionnelles. L'homme politique est un homme qui utilise la parole pour convaincre, et qui passe son temps en visites. Quoi qu'il prétende publiquement, chacun sait et affirme que l'homme politique agit dans son intérêt personnel (*maslaha shakhsiyya*) ou dans l'intérêt de sa famille (*maslaha câ'iliyya*). C'est en ce sens qu'il est un homme de la *dunyâ*, différent

¹⁰⁵ L'usage que je fais ici du terme « transcendance » est à comprendre au regard de sa signification métaphysique, et non dans le simple sens d'un dépassement, d'un « au-delà de », d'une altérité. Ainsi, « une réalité est transcendante *par rapport à une autre* quand elle réunit les deux caractères: 1. de lui être supérieure, d'appartenir à un degré plus élevé dans une hiérarchie ; 2. de ne pouvoir être atteinte à partir de la première par un mouvement continu »

(G. BELOT dans: A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*,). Plus qu'un dépassement, la transcendance implique une *supériorité* dans l'ordre des valeurs ou de l'être, mais aussi, elle fait référence à une réalité que seule une rupture par rapport à une réalité d'un autre ordre permet d'atteindre.

de l'homme religieux qui seul est réellement qualifié pour agir dans l'intérêt général (*maslaha ʿāmmiyya*). L'intérêt du *zaʿīm* est personnel parce que son action en tant qu'action politique sort nécessairement du cadre de la communauté: il tisse des relations avec les autorités de l'Etat, avec les membres influents des familles d'autres communautés religieuses dans le village et hors du village... Le *zaʿīm* en ce sens n'est jamais un *zaʿīm* druze même s'il agit parfois comme représentant de sa communauté - c'est le cas, par exemple, des deux députés druzes à la Knesset.

Le shaykh *al-dīn*, en revanche, est véritablement un homme religieux *druze*: son action est essentiellement morale et tournée vers la communauté¹⁰⁶: être religieux, c'est d'abord appliquer à soi-même les exigences du code éthique et social imposé par la religion, mais cela implique aussi la charge de guider l'ensemble de la communauté vers le respect de ses normes. Comme l'homme de la *dunyâ*, le shaykh *al-dīn* demeure un représentant de son lignage. Lorsqu'il accède au savoir religieux, c'est dans la *khalwa* fréquentée par sa famille, et non dans le lieu de culte de son choix. Mais, s'il est lié à une congrégation religieuse définie par des considérations politiques, l'initiation lui permet de sortir de son village *en tant qu'individu*. L'expérience religieuse complète est aussi faite de ces retraites, à al-Bayyâda ou dans tel tombeau de saint, qui mettent l'homme religieux en relation avec des espaces dépassant le cadre de son village, mais intérieurs à la communauté druze. A la différence du *zaʿīm*, quand il sort du cadre local de son village, le shaykh *al-dīn* trouve sa place dans une structure religieuse coiffée par une autorité spirituelle. Rien de tel n'existe dans le domaine politique de la *dunyâ*. C'est en ce sens que l'on doit comprendre la distinction entre intérêt particulier et intérêt général posée par les informateurs pour distinguer les deux figures dans la société: la seule

¹⁰⁶ La première décision que l'on prête au shaykh Amîn Tarîf n'est-elle pas d'avoir « moralisé » le déroulement des mariages? Comme je tiens cette information de la biographie consacrée au shaykh, on est tenté de penser que cela relève du symbole.

structure qui permette de dépasser le niveau local du village est la structure religieuse. Une structure qui a d'autant plus de poids en Israël - par rapport aux communautés druzes syriennes et libanaises - que ses principaux responsables ont joué un rôle important dans la définition de la communauté au sein du nouvel Etat.

Il est dès lors indispensable de comprendre le fonctionnement de la structure religieuse pour voir la place que les shaykhs occupent dans leur société. Ou, si l'on suit le point de vue de l'individu adopté dans notre exposition précédente, comment le religieux druze effectue son « retour dans le monde » au terme d'un parcours qui l'a transformé socialement.

Au cours des pages qui vont suivre et que je consacre à l'étude de l'organisation religieuse et de l'action conduite par les religieux dans la communauté, le lecteur s'étonnera peut-être de l'absence relative des femmes. En réalité, le « retour » des femmes dans le monde ne se réalise pas dans le cadre de la structure religieuse. Le parcours religieux des femmes druzes est différent de celui que suivent leurs coreligionnaires masculins. Les femmes ne font pas de retraites dans la solitude en dehors des frontières du village. Il n'existe pas de communauté religieuses sur le modèle de la *khalwa* al-Bayyâda qui rassembleraient les plus religieuses d'entre les femmes druzes. Les séjours que l'homme religieux druze réalise en dehors des limites de son village et qui lui permettent de sortir de la congrégation particulière à laquelle il est lié, prennent une forme différente pour la femme druze: l'assistance aux funérailles. C'est autour des morts, dans leur village ou dans les villages druzes les plus éloignés, que les femmes trouvent l'ouverture vers cet au-delà à deux dimensions que les hommes atteignent dans la retraite: un au-delà des limites du village et un au-delà du monde social, là où peut être expérimentée une certaine vérité, celle de la communauté druze.

6

L'organisation religieuse de la communauté druze en Israël

Le cheminement que le religieux druze réalise entre les Ecritures et le vide n'a pas pour seule finalité d'asseoir l'exemplarité idéale de la tradition religieuse communautaire. Le statut social de *ʿâqil* que lui confère cette quête lui assigne un rôle au sein de l'organisation religieuse qui encadre la communauté druze. C'est cette structure juridico-religieuse hiérarchisée¹ et coiffée par une autorité spirituelle (*al-ri'âsa al-rûhâniyya*) qui assure à la société druze son existence en tant que communauté distincte. Des institutions religieuses qui ont une prégnance telle au sein de la société qu'Albert Hourani a pu écrire qu'elles dotaient sans

¹ En fait, plutôt que de structure, il serait plus approprié de parler de congrégation religieuse, un terme plus proche du sens de *mashâyikha* - que l'on pourrait traduire par « ensemble des shaykhs ». Le terme de *mashâyikha* soulève par ailleurs des ambiguïtés sémantiques similaires à celles de shaykh et de *mashâyikh*; il en a été rendu compte dans le chapitre précédent. Ainsi, le terme peut-il être utilisé pour définir un système totalement distinct de l'organisation religieuse. Kais Firro désigne par *mashyakha* le système à caractère féodal qui a prévalu dans le Hawrân entre 1860 et 1940. C'est pourquoi, s'agissant de l'organisation religieuse actuelle dans la communauté druze israélienne, il est préférable de mentionner explicitement *mashâyikhat al-dîn*.

conteste la communauté druze de l'organisation sociale la plus « compacte » d'entre toutes les communautés libanaises².

L'organisation sociale druze se structure autour de la dualité fondamentale entre *jâhil*-s et *âqil*-s, une dualité qui, on l'a montré, indique beaucoup plus une distinction entre les standards religieux et les standards mondains - la distinction entre *dîn* et *dunyâ* - qu'une réelle opposition entre « ceux qui savent » et « ceux qui ne savent pas ». En ce sens, être un homme de religion, c'est être membre d'une congrégation religieuse locale, c'est-à-dire basée dans un village; c'est ainsi participer aux assemblées qui se tiennent à la *khalwa* où, à côté de l'étude des écrits religieux, se discute et se décide la conduite des affaires de la communauté - affaires internes au village le plus souvent, mais parfois aussi, affaires plus larges qui agitent la communauté des Druzes d'Israël. Chaque congrégation religieuse est dirigée par un *sâ'is* qui représente sa *khalwa* devant le « parlement religieux » (*majlis al-dîn*) de la communauté druze israélienne et qui est responsable devant l'Autorité spirituelle. Aucune *khalwa* n'a plus d'importance ou de prestige que les autres, même celle de Jûlis que dirigeait le shaykh Amîn Tarîf, chef spirituel de la communauté.

Il n'en va pas de même pour les tombeaux des saints et des prophètes. Leur rayonnement peut être purement local, s'étendre à toute la communauté druze israélienne ou même dépasser les frontières de l'Etat, comme dans le cas du tombeau du prophète Shu^cayb. Sur le plan institutionnel, l'ensemble des tombeaux constitue un réseau parallèle à la structure des *khalwa*-s de village, même s'il n'en est pas radicalement différent, dans sa nature. Loin de permettre l'expression d'une religiosité plus féminine, comme dans d'autres régions du monde arabe, les pèlerinages réalisés aux tombeaux des saints constituent l'expression la plus forte de l'organisation religieuse druze. En effet, alors que les réunions du *majlis al-dîn* concernent exclusivement le règlement des questions internes à la communauté druze israélienne, la mise en scène ritualisée des pèlerinages aux tombeaux

² A. HOURANI, *Minorities in the Arab World*, Oxford, 1947, p. 67-68.

des saints dépasse largement ce cadre. C'est l'occasion de manifester l'unité de la minorité druze dans sa relation à l'autorité politique; mais c'est surtout dans les pèlerinages que se nouent des liens essentiels avec les Druzes inscrits dans d'autres ensembles étatiques. Aussi, si les pèlerinages, et plus spécifiquement le grand pèlerinage annuel au tombeau du prophète Shu^cayb, confirment l'existence d'une communauté druze distincte définie par un cadre étatique particulier, ils affirment dans le même temps l'unité symbolique d'une communauté druze globale qui se retrouverait dans la vénération commune de ses prophètes.

Enfin, l'étude de la topographique religieuse et hagiographique de la communauté druze nous conduira au-delà des frontières israéliennes, dans ce lieu symbolique qui est le « pôle de la religion » pour tous les Druzes du monde. Pourtant, on ne s'y trompera pas, la *khalwa* d'al-Bayyâda au Liban n'est pas une institution qui viendrait couronner l'ensemble des congrégations religieuses locales. La référence qu'elle représente pour tous les Druzes est une référence idéale et symbolique, en dehors de toute structure hiérarchisée. Cette référence idéale nous permettra précisément d'esquisser la différence entre les hommes religieux qui s'inscrivent dans le monde au terme de leur cheminement et ceux qui y échappent, les « shaykhs religieux véritables ».

1. Les congrégations religieuses locales

La congrégation religieuse locale désigne l'ensemble des religieux qui sont attachés à une *khalwa*. Il y a au moins une congrégation religieuse par village druze, mais il peut y en avoir plusieurs si le village compte plus d'une *khalwa*. Toutefois, pour les quelques villages qui sont dans ce cas, l'ensemble des religieux qui s'opposent à l'intérieur selon les lignes factionnelles est considéré comme une unité d'un point de vue extérieur.

On a vu avec le récit de l'érection des *khalwa*-s Mansûr et Kayûf combien il était important pour une famille voulant s'assurer une position dominante au sein d'un village d'établir un lieu de culte indépendant et de fonder sa propre congrégation religieuse. Dirigée par un *sâ'is* (de la racine *sws* qui donne le verbe *sâsa*, diriger, gouverner, régir) ou imâm, la congrégation des shaykhs attachée à une *khalwa* est l'unité de base de toute l'organisation religieuse. Il existe en général une répartition calculée des fonctions de direction religieuses et mondaines (*zâcâma dîniyya wa zâcâma dunyâwiyya*) soit entre les branches d'une même famille, soit entre deux familles. Mais il ne semble pas y avoir de règle spécifique quant au statut prédominant que l'une ou l'autre des fonctions peut avoir sur l'autre.

Ainsi, au sein de *dâr* Abû Rukun, la fonction de *sâ'is* fut occupée alternativement par deux branches de la famille³. A l'origine, les deux fils de Hamza Abû Rukun s'étaient réparti la *zâcâma* selon le schéma traditionnel: Husayn était devenu *mukhtâr* tandis que son frère [°]Alî portait le titre de *khatîb* du village. L'un des fils de [°]Alî, Salâh, avait assuré la succession de son père au début du siècle: ce fut, de mémoire villageoise, un religieux de grande envergure auquel on se réfère encore sous le patronyme de Salâh *al-khatîb*. Après la mort de Salâh *al-khatîb*, c'est un de des fils de Husayn, Zayd, qui devait prendre la direction de la congrégation religieuse tandis qu'un autre fils, Hasan, héritait de la *zâcâma* de la famille. Après l'assassinat de ce dernier par les hommes d'Abû Durra durant la révolte arabe, le shaykh Labîb était solidement établi en tant que leader temporel de sa famille. Mais il était également homme de religion. Aussi est-ce lui qui a assumé la fonction de *sâ'is* dans la *khalwat al-balad* quand son frère est devenu trop âgé pour l'exercer, conservant aux descendants de Salâh *al-khatîb* la seule charge de *ma'dhûn* (pl. *ma'dhûnûn*) ou *imâm al-[°]aqd*⁴. Quand le shaykh Labîb

³ Pour les schémas généalogiques des familles Abû Rukun et Mansûr, voir *infra*, chapitre 4.

⁴ D'une manière assez proche, dans le village druze étudié par Jonathan Oppenheimer, le leader de la congrégation religieuse nouvellement fondée par *dâr* Dhiyâb avait fait venir un *khatîb* du

est décédé le 21 novembre 1989, le shaykh Abû Sâmî Hânî Abû Rukun, tout en gardant sa charge de *ma'dhûn*, a pris à son tour la direction de la congrégation religieuse⁵.

Le schéma est sensiblement différent au sein de *dâr* Mansûr. Les fonctions temporelles et religieuses étaient respectivement assurées par les deux fils de °Abd Allâh: Hasân - nommé *mukhtâr* à l'époque ottomane - et °Abîd, le père du shaykh Abû Hasân Munhal. C'est ce dernier qui était devenu *ra'îs al-°â'ila* au détriment de la « branche temporelle » de la famille et l'on se souvient qu'à ce titre, c'est lui qui avait obtenu auprès des autorités britanniques la nomination de Najîb - le petit-fils de Hasân par Slimân - au poste de *mukhtar* en 1932. Lors de l'érection de la *khalwa* Mansûr, c'est naturellement lui qui avait assuré la direction de la nouvelle congrégation. Après sa disparition, la fonction de *sâ'is* n'est pas passée entre les mains de ses héritiers directs, °Abd Allâh et Amîn, mais dans celles de Husayn Mansûr, petit-fils de Hasan par Nâ'if. Fâdil Âl-°Abd Allâh aurait logiquement pu hériter de la charge de son grand-père Munhal comme *ra'îs al-dîn* de la famille. Mais la stratégie qu'il a choisie est différente. Diplômé aux Etats-Unis et actuellement chercheur en entomologie, Fâdil Mansûr est une figure importante dans la société druze israélienne, mais en tant que l'un des principaux opposants aux conceptions de la famille Tarîf sur l'organisation religieuse de la communauté. Son rôle d'opposition ne signifie pas cependant que le shaykh Fâdil se positionne contre les hommes de religion puisqu'au contraire, il a lui-même adopté le costume des *mutadayyin*-s et respecte scrupuleusement les injonctions des shaykhs dans d'autres situations, comme on verra plus loin.

Le village de Kufr Sumay^c décrit par Salmân Fallâh donne l'exemple d'une autre forme de répartition des charges, cette fois entre deux familles. Ici, la fonction de *shaykh al-dîn* était « héréditaire » au sein de *dâr* al-Salîh, tandis que *dâr*

Jabal al-Durûz pour enseigner la religion dans la *khalwa*, tandis qu'il continuait d'assumer les responsabilités de *sâ'is* (J. OPPENHEIMER, *Social Organisation...* », p. 347).

⁵ Voir *infra*, chapitre 4.

Fallâh, principale famille du village, occupait les positions liées au pouvoir. Après la mort du très respecté shaykh Khalîl al-Sâlih en 1911, la charge de *shaykh al-dîn* est bien passée entre les mains de son fils, le shaykh Sâlih. Puis, ce dernier n'ayant pas laissé de postérité masculine, c'est sa soeur, Umm Nasîb Fâtima, qui fut appointée à la tête de la congrégation religieuse de Kufr Sumay^c après la disparition du shaykh en 1919. Comme Umm Nasîb était l'épouse de ^cAlî Fallâh, la famille Fallâh finit par capter la *za^câma dîniyya* lorsque Umm Nasîb est décédée. Comme elle n'a pas laissé de postérité masculine, la famille a toutefois décidé de confier la gestion des *waqf*-s de la *khalwa* à sa petite-fille⁶. Il y a aujourd'hui deux *khalwa*-s à Kufr Sumay^c.

1. 1. Le *sâ'is* de la *khalwa*

Une fois nommé par le chef spirituel (shaykh *al-rûh*) de la communauté après un accord négocié au sein de la congrégation locale, le *sâ'is* devient responsable à vie de sa *khalwa*. L'ensemble du corps religieux druze (*hay'a dîniyya*) dépend de la section druze du Ministère des affaires religieuses de l'Etat d'Israël⁷, une section créée après le détachement des Druzes de la juridiction du Conseil islamique et druze de Palestine. Cependant, sur la base du témoignage de l'un d'eux, les *sâ'is* ne perçoivent aucun salaire pour leur office.

Le *sâ'is* dirige, en tant qu'imâm, l'office à la *khalwa* les jeudis et dimanches soirs. La réunion dans son ensemble est appelée *sahra*, soirée, veillée, un terme qui désigne plus généralement les assemblées nocturnes faites de discussions, de mises en scènes, de narrations, véritables arènes sociales qui rythment la vie des villages. La *sahra* à la *khalwa* débute en général une demi-heure après le coucher

⁶ S. H. FALLÂH, « Kafr Summayya... »

⁷ Ce poste a été occupé successivement par H. Hirshberg, Hershog et N. Dana qui remplit encore ses fonctions à l'heure actuelle.

du soleil. Elle est découpée en plusieurs séquences. Durant la première demi-heure, la *khalwa* est ouverte à tous: on y chante ou y récite les *sharh*-s, ces commentaires de la religion considérés comme « l'enveloppe extérieure » du savoir religieux ou parfois même des chants épiques à la gloire des héros de la communauté. Cette première partie qui rassemble *jâhil*-s, *ʿâqil*-s et même, on a vu, ceux qui ont été mis au ban de la société, les *musharrîh*-s, est aussi un véritable forum public où se débattent les affaires de la communauté. Fuad Khuri juge cette institution du *majlis dînî* comme un cercle unique parmi les sectes - il n'aurait d'équivalent que la *ʿazzâba* 'ibadite - parce qu'il intègre des gens ignorant presque tout du dogme dans la tradition religieuse⁸.

La seconde partie de la *sahra*, réservée aux seuls *ʿâqil*-s porte le nom distinct de *mawâʿiz*, de *waʿz*, instruction. La réunion prend alors un tour plus religieux entre le chant à l'unisson des pièces de poésie moraliste et édificatrice rédigées par les plus grands shaykhs druzes - plus particulièrement par le shaykh al-Fâdil - et la lecture du Livre de la sagesse. En marge de l'office, il revient également au *sâ'is* d'enseigner la lecture des livres aux *mubtadi' bi al-dîn*. Toutefois, cette charge peut être déléguée à un *khatîb*, membre de la congrégation ou parfois même étranger au village.

Le *sâ'is*, obligatoirement assisté dans cette tâche par quatre *sâ'is* ou *ma'dhûn*-s venus d'autres villages druzes, est aussi celui qui prononce l'oraison funèbre et l'ultime « Allâh *yarham-uh* » (« Que Dieu le bénisse ») sur la tombe des défunts attachés à sa congrégation. Mais la décision de prononcer ou non cette sentence essentielle pour les Druzes, puisqu'elle représente l'ultime jugement sur la moralité d'un individu, n'est pas le seul pouvoir de sanction entre les mains du *sâ'is*. C'est encore lui qui, après discussion avec les shaykhs les plus importants de la congrégation et l'avis positif de l'Autorité spirituelle, décide de prononcer le *buʿâd* ou *mqassas bi al-dîn* - c'est-à-dire « éloignement ou coupure

⁸ F. KHURI, *Imams and Emirs...*, p. 202.

de la religion » - qui transforme de manière provisoire ou définitive l'individu ainsi sanctionné en *musharrîh*.

Les décisions prises localement par les shaykhs *al-dîn* pendant ces assemblées dessinent la particularité, on serait tenté d'écrire l'identité, de chaque village en matière de normes socio-religieuses et font de chacun d'eux une société druze un peu différente des autres, avec ses coutumes et ses traditions propres. Des religieux peuvent interdire chez eux ce qui est toléré par une autre congrégation, parce que leur interprétation des normes religieuses diffère. Ainsi, les shaykhs de Kisrâ sont-ils réputés pour leur interprétation particulièrement rigoureuse du comportement décent de la femme druze. Dans la majorité des villages, les religieux acceptent désormais que les jeunes filles puissent suivre des études supérieures dans les écoles ou universités israéliennes, ou encore que les femmes sortent du village pour des consultations médicales. Contre cette interprétation libérale, les shaykhs *al-dîn* de Kisrâ ont jugé que les coutumes druzes l'interdisaient et que les femmes de leur village qui enfreindraient cette interdiction se verraient appliquer des sanctions religieuses sévères. L'attitude rigoureuse des shaykhs de Kisrâ est dénoncée par les femmes de ce village qui ont notamment demandé à plusieurs religieux influents dans la communauté de faire pression sur la congrégation afin d'infléchir sa position.

Dans un autre registre, il arrive que les fonctionnaires religieux refusent de suivre les injonctions de l'Autorité spirituelle, ou plus exactement, modifient leur pratique et les vident de leur sens. Ce fut notamment le cas après les demandes des religieux formulées dès 1957 après le concile tenu au tombeau de *sîdî Sabalân*⁹ et la décision prise le 15 janvier 1969, à la suite d'une réunion du *majlis al-dîn* au tombeau de *sîdî al-Khadir*, de limiter la dot à 1500 livres israéliennes afin de régler le problème des dots excessives. Plusieurs années après que cette résolution eût été prise, les rédacteurs des contrats de mariage y circonvenaient en enregistrant seulement une partie de la dot effectivement versée. Cela souleva

⁹ *Al-Majalat al-'akhbar al-'islâmiyya wa l-durziyya*, vol. 2-3, août 1958, p. 6.

plusieurs cas de conflit lors des divorces car la famille du mari exigeait le retour de la dot réelle et non du montant enregistré¹⁰. Cet exemple souligne combien la coutume prévaut parfois sur les exigences de la direction spirituelle.

A côté de ces fonctions, le rôle essentiel du *sâ'is* est de garder le contact avec les *°âqil*-s à l'extérieur du village. En tant que *primus inter pares* et « représentant » des *ahl al-dîn* qui fréquentent la *khalwa* dont il a la charge, le *sâ'is* doit se rendre aux assemblées organisées à l'instigation du chef spirituel (*al-ra'îs al-rûhânî*) de la communauté. Ces réunions, que l'on appelle « tournées dans les villages » (*jawla fî l-ebîâd*), se tiennent chaque mois dans une *khalwa* différente ou encore dans l'un des tombeaux des prophètes. Les religieux y échangent des informations, ils s'accordent sur les nominations pour les postes religieux vacants, débattent des problèmes et conflits particuliers à chaque village ou concernant la communauté dans son ensemble et ils fixent sous l'égide du chef spirituel la position de la congrégation religieuse face à ces problèmes. Au retour de ces réunions, le *sâ'is* doit rapporter l'information dans son village et s'efforcer de faire respecter les positions adoptées par les religieux auprès des membres de sa congrégation¹¹. Mais les Druzes appellent également *jawla fî l-ebîâd* les « tournées » des petits comités de shaykhs proches du chef spirituel de la communauté qui peuvent avoir des intentions diverses: oeuvre « missionnaire » pour convaincre les gens de rejoindre la religion, oeuvre politique pour convaincre les religieux de tel village de se rallier aux position du shaykh *al-rûh*, ou encore oeuvre de pacification lorsque les tensions sont si vives entre les habitants d'un village que leur résolution exigent une immixtion extérieure. Dans tous les cas, ce comité

¹⁰ A. LAYISH, « Dower in the Israeli Druze Family », p. 77-111 dans: N. DANA (éd.), *op. cit.*

¹¹ Il faut signaler que lorsque c'est une femme qui occupe la charge de *sâ'isa* de la *khalwa*, elle ne peut se rendre dans ces assemblées exclusivement masculines. Aussi est-elle assistée par un shaykh de sa congrégation qui assume à sa place les relations publiques qu'implique la fonction. En plus de se rendre aux assemblées de religieux, il lui revient d'accueillir et d'entretenir les visiteurs, druzes ou étrangers à la communauté. La femme *sâ'isa* peut tout de même mener des entretiens, mais dans ce cas, elle doit recevoir dissimulée derrière une tenture.

représente le chef spirituel et il est chargé de lui rapporter la situation dans le village où se tenait l'assemblée.

L'ensemble des *sâ'is* des *khalwa*-s et des fonctionnaires religieux forment une assemblée appelée *majlis al-dîn* ou assemblée des '*ikhwân al-dîn*, c'est-à-dire des frères de religion. Dans cette hiérarchie religieuse à deux niveaux, le *sâ'is* est responsable de ses actes uniquement devant le chef spirituel de la communauté. Cette responsabilité est permanente puisque qu'il doit l'aviser directement de tout ce qu'il advient dans sa congrégation et il doit rendre compte des décisions prises à son niveau, en accord avec les religieux de sa *khalwa*, en matière religieuse (sanctions, nominations...). Mais le *sâ'is* n'est pas pour autant un « rouage » obligé dans la hiérarchie religieuse, et tout un chacun, religieux ou non, peut s'adresser directement au chef spirituel de la communauté pour communiquer une information et demander un conseil ou une intervention. Tous les Druzes se plaisent ainsi à penser qu'avec les rapports des comités qu'il envoie dans les villages et qui le représente, avec les assemblées plus larges des religieux et les entretiens directs, le chef spirituel est nécessairement au fait de *tout ce qu'il advient* dans la communauté. L'omniscience prêtée à celui qui a la charge de guider la communauté est essentielle, on le verra plus en détail dans le chapitre 8.

Cette organisation religieuse « en réseau » dans lequel chaque *khalwa* joue le rôle d'un émetteur-récepteur était déjà considérablement développée au siècle dernier. Le témoignage de Lawrence Oliphant sur l'organisation des *khalwa*-s au Liban illustre l'importance de la circulation d'informations entre les centres religieux de la communauté:

« Afin d'assurer l'unité universelle des sentiments et de l'action, deux ou trois *khilwets*, gardant constamment le contact entre elles, dirigent les autres sur la base d'un consentement mutuel. Parmi elles, les principales sont: celle [qui se trouve] près de Hasbeya, celle du Jebel Druse et celle de Baaklin (...). De là, les informations et les ordres sont envoyés aux *khilwets* mineures, et de là, les nouvelles sont diffusées aux assemblées locales de chaque village. Cet ordre est

si bien assuré qu'en temps de guerre, une entente secrète générale imprègne l'ensemble de la communauté, qui permet la réalisation d'actions sanctionnées par les plus hauts dignitaires parmi les Druses, et cela forme une partie intégrale de leur politique générale »¹².

1. 2. *La ma'dhûniyya*

Même si en pratique, la plupart des *sâ'is* s'occupent conjointement des tâches de la *ma'dhûniyya*, la fonction d'*imâm al-^{ca}qd* est institutionnellement distincte de la direction religieuse locale. Etymologiquement, le terme de *ma'dhûn*, qui connote l'idée de licite, de permis, d'autorisé, définit la fonction de celui qui est officiellement chargé de réaliser les contrats de mariage (*caqd*) et d'enregistrer les divorces.

C'est l'Ordonnance ottomane de 1919 sur les mariages et les divorces qui a imposé de manière officielle la charge de *ma'dhûn* en stipulant que toute personne qui ne ferait pas enregistrer un mariage ou un divorce par une autorité compétente serait passible de sanction pénale¹³. Traditionnellement, les mariages et les divorces étaient réalisés devant un shaykh ou un responsable religieux. De tels mariages coutumiers, qui avaient une validité religieuse mais non juridique, sont appelé mariages *barrânî-s* parce que réalisés en dehors de toute structure institutionnalisée¹⁴. Jusqu'à l'établissement de l'Etat d'Israël et la reconnaissance de la communauté druze comme communauté religieuse autonome, les mariages et divorces réalisés par les imâms dans les villages devaient être enregistrés dans les cours de juridiction musulmanes, en l'occurrence la cour *sharîca* de district à Acre ou à Safad. En 1950, le département druze du Ministère des affaires reli-

¹² L. OLIPHANT, *The Land...*, p. 402-403.

¹³ A. LAYISH, *Marriage...*, p. 3.

¹⁴ Un certificat de mariage est nécessaire pour faire valoir la paternité des enfants, assurer les droits financier mutuels des époux, les droits de succession et les droits aux pensions versées par l'Etat d'Israël en cas de veuvage ou d'orphelinat. Comme les mariages *barrânî-s* étaient fréquents dans le Golan avant et même après 1967, des certificats de mariages ont été établis après coup sur la base de pétitions (*madbata*) produites par les notables de la localité pour attester du mariage coutumier des conjoints (*ibid*, p. 51).

gieuses, accédant à la requête formulée par l'Autorité spirituelle de la communauté, appointa trente *ma'dhûn*-s druzes dans le pays. Sept autres *ma'dhûn*-s ont été nommés pour le Golan en 1969. Les *ma'dhûn*-s ont agi de manière « informelle » jusqu'à la constitution, en mai 1954, d'un Comité pour la supervision de l'enregistrement des mariages et divorces (*Lajnat al-murâqaba al-madhhabiyya*), embryon des cours religieuses de la communauté druze - cours de première instance et cour d'appel - créés à la fin de 1963, devant lesquelles ils sont aujourd'hui responsables¹⁵.

Les *ma'dhûn*-s doivent veiller à la conformité avec les coutumes de la religion druze des mariages qu'ils effectuent et des divorces qu'ils prononcent. La coutume druze se distingue de la *sharî'a* sur quelques points juridiques importants parmi lesquels l'interdiction de la polygamie, l'interdiction de réinstaller une femme divorcée, le droit pour la femme de demander le divorce et la liberté testamentaire totale. Ces règles cardinales de la loi religieuse druze (*al-madhhab al-durzî*) ne sont pas les seuls cadres à l'action des *ma'dhûn*-s. Ils suivent en général les injonctions du corps religieux pour tout ce qui touche à leur fonction. Après les décisions prises par l'Autorité spirituelle sur le contrôle des dots excessives, ce sont les *ma'dhûn*-s qui étaient chargés de fixer le montant des dots et de veiller à la régularité de la somme effectivement versée à la mariée¹⁶. La performance d'un mariage est l'occasion pour le *ma'dhûn* de recevoir une récompense de la part de la famille du marié¹⁷. Celle-ci est totalement libre dans le choix du *ma'dhûn* qu'elle désire convoquer pour la rédaction du contrat de mariage; il peut être appelé dans un village autre que celui dans lequel elle réside. De même que le contrat de mariage (*caqd*) proprement dit n'est pas obligatoirement rédigé au moment des festivités rituelles qui unissent les conjoints, mais peut les précéder

¹⁵ *Ibid.*, p. 3-4.

¹⁶ Mais on a vu que les cours de juridiction ont parfois été obligées d'intervenir car certains *ma'dhûn*-s enregistraient sur les actes de mariage des sommes nettement inférieures à celles qui étaient effectivement versées.

¹⁷ J'ignore s'il s'agit d'une somme fixée par la coutume ou totalement libre et si les subsides sont symboliques ou substantiels.

assez largement. Juridiquement, en effet, la rédaction du contrat et son enregistrement auprès des cours religieuses sanctionnent le caractère officiel du mariage, même si d'un point de vue social, les deux conjoints sont encore considérés comme fiancés (*makhtûbîn*). C'est en fait pour des raisons économiques que les

Druzes ont recours à cet artifice juridique: la solde perçue par un jeune marié est beaucoup plus importante que celle d'un célibataire. Cela permet de bâtir plus rapidement la maison qui doit accueillir les futurs mariés ou encore d'équiper les pièces qui leur seront dévolues. Cette pratique, qui s'est plus ou moins généralisée dans la société druze, a donné lieu à quelques abus face auxquels les religieux ont vivement réagi: certains jeunes gens rompaient les fiançailles à la fin de leur service militaire.

Le rôle du *ma'dhûn* est plus personnel lorsqu'il s'agit de confirmer des divorces. La procédure de répudiation ou de divorce chez les Druzes est identique à celle que suivent les Musulmans: il suffit à l'homme de prononcer l'une des formules usuelles de *talâq* devant quelques témoins, après quoi la répudiation est immédiatement effective. La tâche du *ma'dhûn* consiste à confirmer le divorce

Après avoir signé les registres officiels, la famille du marié et celle de la mariée (représentées sur ce cliché par les oncles patrilatéraux) s'engagent par le rituel du *°aqd* (*bye°aqdu al-°aqd*) dirigé par le *ma'dhûn*. Les pouces des deux hommes sont placés l'un contre l'autre avant d'être recouvert du *mandil* de la mariée après quoi le shaykh, qui tient les pouces serrés, récite la *fâtiha*.

par un enregistrement qui lui donne force juridique. Il peut alors se transformer en médiateur entre les parties afin d'aboutir à une réconciliation qui éviterait le divorce¹⁸. Si une médiation de ce type échoue, il étudie les droits des deux parties - garde des enfants, pension, remboursement de la dot... - et doit veiller au respect des engagements pris¹⁹.

Avant la création des cours religieuses, la confirmation et l'enregistrement des divorces étaient placés sous son entière responsabilité. Mais dès 1960, l'Autorité spirituelle interdisait aux *ma'dhûn*-s de produire un certificat de divorce sans s'être assuré, en coopération avec les *sâ'is*, de l'effectivité du *talâq* par des entrevues avec les époux et les témoins²⁰. De même, le *sâ'is* était-il fondé à intervenir pour s'assurer du respect des droits entre les parties, selon les procédures de médiation coutumières et en utilisant le pouvoir persuasif des menaces de sanction religieuse.

En définitive, la fonction de la *ma'dhûniyya*, bien qu'inscrite dans une structure juridique officielle qui pourrait exister en marge de la structure religieuse, est dans les faits quasiment absorbée au sein de cette structure. Quand le *ma'dhûn* n'est pas à la fois *sâ'is* de la *khalwa*, c'est un parent, un allié ou un client de ce dernier.

¹⁸ Dans ce cas, comme l'on sait qu'il est interdit par la coutume religieuse druze de réinstaller une femme divorcée, on contourne l'effectivité de la prononciation en trouvant des raisons qui l'invalident (le mari n'était pas conscient, les témoins non crédibles...).

¹⁹ *Ibid.*, p. 259.

²⁰ Selon l'avis du shaykh Labîb Abû Rukun, il était nécessaire que le *ma'dhûn* soit présent dans les cas de divorce prononcés par *talâq* pour être assuré de leur validité, et ce, même après la création des cours religieuses (*ibid.*, p. 218).

1. 3. Le système des *waqf-s* druzes

Les moyens économiques dont dispose la congrégation religieuse dépendent pour la plus grande part des donations *waqf-s* faites en sa faveur. Ainsi les *waqf-s* de la *khalwat al-balad* à ʿIsfiyâ auraient été établis « à l'époque des Turcs ». A. Sylvestre de Sacy soulignait déjà en 1830 qu'il n'y avait pas chez les Druzes de *waqf-s* familiaux (*waqf dhurrî*) et que toutes les donations *waqf-s* étaient faites en faveur des *ʿâqil-s*²¹. Les études réalisées depuis sur les biens de mainmorte dans la communauté confirment que les Druzes n'établissent pas de *waqf* par le moyen d'une *waqfiyya* mais uniquement par la testation volontaire. Cette particularité des *waqf-s* druzes a constitué un moyen pour éviter toute interférence avec les dispositions de la *sharîʿa* en la matière²². Ainsi, même avant l'établissement de leurs propres cours de juridiction, les Druzes ne ressortaient pas des cours *sharîʿâ-s* pour l'établissement des *waqf-s*, de même que pour la confirmation des testaments. Ces questions, ainsi que le règlement des litiges internes à l'administration des *waqf-s* relevaient de la compétence des responsables religieux druzes, seules personnes qualifiées pour formuler les règles régissant les *waqf-s* de la communauté²³.

²¹ A. SYLVESTRE DE SACY, *op. cit.*, t.2, p. 666.

²² A. LAYISH, « The Druze Testamentary Waqf », *Studia Islamica*, n° 71, p. 125-154. Selon le professeur Layish, cette particularité des *waqf-s* testamentaires druzes dans un contexte juridique organisé selon le rite hanafite pourrait avoir son origine dans les racines ismâʿîliennes des coutumes religieuses de la communauté. Il remarque en effet que les *waqf-s* testamentaires sont une pratique bien établie en Afrique du Nord. Une pratique qui trouve son origine dans l'influence de l'école mâlikite de Médine. Selon lui, il est probable que cette forme juridique particulière ait été adoptée par le califat fâtimide, d'où les Druzes l'auraient héritée. On retrouve également cette forme de *waqf-s* testamentaire à Zanzibar, sous l'influence des doctrines ibâdite et shâfiʿite, au Soudan et en Inde.

²³ *Ibid.*

La coutume religieuse druze en matière de succession se caractérise par une liberté testamentaire absolue²⁴. Dans son corpus normatif, l'Amîr al-Sayyid a recommandé à chaque Druze de rédiger son testament (*wasiyya*) le plus tôt possible. Pour les *ʿâqil*-s, c'est même un devoir religieux impératif²⁵. En cas de mort intestat, la succession était effectuée selon les prescriptions de la doctrine hanafite (articles 167 et 168) devant les cours *sharîʿa*-s. Aujourd'hui, l'Autorité spirituelle de la communauté a décidé que les successions intestats devaient être réglées selon la «coutume druze» (*ʿurf durzî*) et les lois de succession de l'Etat israélien²⁶. L'acte testamentaire doit être rédigé par un homme de religion et il doit être confirmé dans la *khalwa* par un *sâ'is*²⁷. Cette procédure est impérative: un testament qui avait été signé par un Chrétien et non par un religieux druze a été considéré comme un acte falsifié par la Cour religieuse druze²⁸. En revanche, des donations peuvent être réalisées au profit d'un non-Druze sans que cela invalide le testament²⁹.

La quasi-totalité des testaments druzes font état de donations aux *waqf*-s. Ces donations sont considérées comme un acte religieux. Le vocabulaire druze le reflète puisque les termes de *hasana* (aumône, bonne oeuvre) et de *niyyat al-khayr* (intention de bienfait) sont synonymes de *waqf* et sont même plus volontiers utilisés dans la langue parlée³⁰. Dans la plupart des cas, le don est effectué en faveur

²⁴ Le système de succession sunnite suivant les prescriptions de la doctrine hanafite est plus restrictif. Seul un tiers de l'héritage peut être attribué librement par le testateur et, dans ce cas, cette part ne peut être attribuée à l'un des héritiers légaux afin d'éviter tout traitement préférentiel entre eux (A. LAYISH, « Women and Succession in the Druze Family », *Asian and African Studies*, vol. XI, n°1, 1976, p. 101-119).

²⁵ A. M. TALÎ, *Asl al-Muwahhidîn al-Durûz wa Usûlu-hum* (L'Origine des Unitaires druzes et les principes fondamentaux de leur religion), Acre, 1967, p. 148 et 153.

²⁶ A. LAYISH, *Marriage...*, p. 352 sq.

²⁷ *Ibid.*, p. 310.

²⁸ *Ibid.*, p. 316.

²⁹ *Ibid.*, p. 318.

³⁰ A l'origine, le terme de *hasana* était effectivement utilisé pour les seules donations à vocation religieuse - maintenance des *khalwa*-s et des *maqâm*-s, assistance au personnel religieux... - mais avec le temps, une confusion totale s'est établie entre *hasana* et *waqf*. C'est ainsi que les terres *waqf*-s de Abû Sinân et de Yarkâ sont appelées « terres *hasana*-s » et non terres *waqf*-s (A. LAYISH, « The Druze Testamentary... »).

d'une *khalwa* ou d'un lieu saint, stipulés de manière nominale dans le testament: le legs sera fait en la faveur de la *khalwa* de tel quartier avec mention expresse des administrateurs - ceci permet d'exclure du bénéfice de la dotation les autres *khalwa*-s d'un village s'il en compte plusieurs - mais il peut être dédié à la *khalwa* d'un autre village que celui où réside le testateur ou même aux lieux saints de la communauté druze en Syrie ou au Liban. Les donations de cet ordre sont principalement faites à la *khalwa* al-Bayyâda. Certaines allocations sont réalisées au profit de l'assemblée des gens de religion (*hasana bi'ism ahl al-dîn*), mais le plus fréquemment dans ce type de donations, les bénéficiaires sont mentionnés nommément³¹. Des dons peuvent également être faits au titre d'appointments ('*ajr* pl. '*ujûr*) pour les services rituels rendus par un shaykh. Parfois encore, la donation a un caractère plus général: lorsque le testateur stipule qu'elle doit servir à l'intérêt général de la communauté (*maslahat al-tâ'ifa al-^câmma*) et suggère qu'elle puisse contribuer à financer une clinique, une école théologique, la réhabilitation d'un cimetière...³².

Mais les *waqf*-s peuvent également avoir une origine autre que les seules donations testamentaires réalisées par des membres de la communauté. Ainsi, au tombeau de *nabî* Shu^cayb, les boutiques installées sur les terres appartenant au *maqâm* payent une redevance annuelle aux *waqf*-s de *nabî* Shu^cayb gérés par la famille Tarîf.

Jadis, les donations étaient essentiellement réalisées en biens immobiliers. Il pouvait s'agir de terres: don d'une parcelle pour l'érection d'une *khalwa* par exemple, mais aussi terres arables rassemblées au titre de terres *waqf*-s dans les villages et qui étaient cultivées en partenariat (*sharika*) avec les paysans sans terres³³; ou plus couramment, il s'agissait du produit d'un certain nombre

³¹ Ce peut être des femmes religieuses estimées.

³² *Ibid.*

³³ S. H. FALLÂH, « Kafr Summayya... »

d'oliviers³⁴. Aujourd'hui, les donations sont quasiment toutes réalisées sous forme monétaire. Mais, elles peuvent aussi prendre la forme de dons de biens meubles: leg de livres à la congrégation des religieux d'une *khalwa*, leg de matelas, de mobilier, de vaisselle...

Dans l'ensemble, les revenus des *waqf*-s sont principalement consacrés à l'entretien et à l'agrandissement des *khalwa*-s et *maqâm*-s, en accord avec les dispositions du testateur. Il peut arriver que ces revenus ne suffisent pas à l'entretien de tel lieu saint. Le Ministère des affaires religieuses de l'Etat alloue de manière ponctuelle des sommes pour aider à l'entretien ou à la réalisation d'un projet d'amélioration. Quand le projet est important - construction d'une nouvelle *khalwa*, agrandissement conséquent d'un lieu existant... - une collecte est parfois réalisée, de manière ciblée, auprès de la population druze. C'est une collecte de ce type auprès du *hizb dâr* Mansûr qui a financé la construction de la *khalwa* du quartier ouest à ʿIsfiyâ. Le shaykh Labîb y a eu recours pour suppléer à l'apport initial de la vente des *waqf*-s lors de la création de sa *bayt* Barakât attenante à la *khalwa* pour les réunions funéraires³⁵. A une autre échelle, c'est un appel de fonds auprès de toute la communauté druze qui a permis de réaliser les premiers travaux de rénovation et d'agrandissement du *maqâm al-Nabî* Shuʿayb au siècle dernier³⁶. Les Druzes affirment que d'un point de vue religieux, il serait honteux, *harâm*, de recourir au crédit pour construire ou rénover *khalwa*-s et lieux saints comme on le fait pour les maisons des particuliers ou les édifices officiels³⁷.

³⁴ La majorité des oliviers ou des oliveraies *waqf*-s ont été vendus à présent et convertis en avoir monétaires. A ʿIsfiyâ, tous les *waqf*-s immobiliers ont été vendus au profit d'améliorations dans la *khalwat al-balad* après la dispute entre *dâr* Abû Rukun et *dâr* Mansûr et la scission religieuse qui a conduit à la création d'une seconde *khalwa* dans le village.

³⁵ Selon les quelques témoignages recueillis sur la question, les fonds auraient été recueillis auprès de tous les habitants du village, sans distinction politique, car le bâtiment était conçu pour rester à la disposition de tous. Chaque chef de famille possède une clef de la salle. Mais *dâr* Mansûr ainsi que les familles qui lui sont attachées n'ont jamais fait usage de la *bayt* Barakât. Leurs assemblées masculines lors des funérailles se tiennent dans la maison du *râ'is al-ʿâ'ila*.

³⁶ A. S. TARÎF, *op. cit.*, p. 15.

³⁷ Je ne dispose pas d'informations détaillées concernant la pratique réelle du financement des lieux à caractère religieux permettant de contrôler si elle contredit ou non les discours sur ce

Les fondations *waqf*-s sont administrées par un *wakîl* (également appelé *mutawallî*, *qayyim* ou *mutasallim al-waqf*) qui a tous les pouvoirs de gestion dans l'intérêt de la fondation. Les Druzes distinguent entre l'administration privée (*waqf khusûsî*) et l'administration communale (*waqf ʿumûmî*) des *waqf*-s. La forme privée d'administration s'attache en général à la fondation particulière faite en faveur d'une *khalwa* ou d'un *maqâm* et qui porte le nom du fondateur³⁸. Les *waqf*-s de ce type contribuent à rehausser le prestige de la famille fondatrice. Dans un don à une fondation *waqf* de ce type, le dedicataire fait souvent mention expresse du nom du ou des *wakîl*-s chargés de l'administrer. Pour les *waqf*-s communaux, le *wakîl* est choisi par les shaykhs *al-dîn* du village ou de la congrégation religieuse d'un *khalwa* et parfois, il est désigné par le chef spirituel de la communauté après consultation des dirigeants religieux de la localité. La nomination du *wakîl* est réalisée au terme d'une assemblée spéciale dans la *khalwa*³⁹. Les responsabilités de la *wikâla* ne sont pas ouvertes à l'ensemble de la population: le *wakîl* doit être un religieux estimé⁴⁰. En pratique, ce sont toujours des membres du corps religieux qui assument la charge de l'administration des *waqf*-s: tous les *sâ'is* et *ma'dhûn*-s sont *wakîl*-s des *waqf*-s dans leur village; les *qâdî*-s des cours religieuses ainsi que les membres de l'Autorité spirituelle sont également *wakîl*-s de certains *waqf*-s. C'est notamment la famille Tarîf qui est

point. Ce qui est certain en revanche, c'est que les administrateurs *waqf*-s accordent des prêts à des membres de la communauté dans le besoin, ou même à des non-Druzes. A. Layish rapporte le cas d'un prêt consenti par les *waqf*-s de Buqayʿa à un Musulman de 'Umm al-Fahm sur les recommandations des shaykhs de Dâliyât al-Karmil (A. LAYISH, « The Druze Testamentary... »). Mais la pratique du prêt ne semble pas être généralisée.

³⁸ N. M. Abû Izzeddin donne deux exemples célèbres de *waqf*-s de ce genre au Liban, celui du shaykh Ahmad Amîn al-Dîn de ʿÂbiyâ daté de 1803 et celui du shaykh Sulaymân b. Jâbir Abû ʿIzz al-Dîn daté de 1759 (N. M. ABU IZZEDDIN, *op. cit.*, p. 225).

³⁹ A. LAYISH, « The Druze Testamentary... ».

⁴⁰ Ce qui n'exclut nullement les femmes qui peuvent bien évidemment être nommées administratrices des *waqf*-s dans leur village. 'Umm ʿAlî Râya al-Kamâl est *wakîla* des *waqf*-s de Yarkâ, une charge qu'elle a assumée conjointement avec le shaykh Amîn Tarîf, chef spirituel de la communauté (*ibid.*) et al-Sitt 'Umm Nasîb Fâtima Fallâh fut chargée des *waqf*-s de la *khalwa* à Kfar Sumayʿ (S. H. FALLÂH, « Kfar Summayya... »).

exclusivement responsable des *waqf*-s des tombeaux d'al-Khadir et de *nabî* Shu^cayb. Le *wakîl* n'est pas forcément seul responsable de la gestion des fonds. Il peut être à la tête d'un comité de shaykhs désignés collectivement. Ainsi à ^cIsfiyâ, si le *wakîl* Nûr al-Dîn Abû Fâris est un descendant du fondateur du tombeau, il a autour de lui quatre shaykhs du village pour veiller à l'utilisation de l'argent collecté au sanctuaire⁴¹.

Les activités du *wakîl* sont contrôlées de deux manières. Les membres de la congrégation religieuse d'une *khalwa* forment un conseil religieux informel dans le village ou dans le quartier qui supervise les activités du *wakîl* et pourrait être en mesure de le démettre si ce dernier se révélait incompetent. Le *wakîl* est par ailleurs contrôlé par l'Autorité spirituelle. Avant l'établissement des juridictions druzes, la hiérarchie du *mashâyikha al-dîn* usait fréquemment de sanctions religieuses à l'encontre des *wakîl*-s qui n'obtempéraient pas à ses injonctions, comme elle pouvait les remplacer si elle jugeait un autre plus capable de remplir la fonction⁴². En mai 1959, le Ministère des affaires religieuses de l'Etat d'Israël décida la création provisoire d'un comité de supervision chargé de juger les affaires concernant les *waqf*-s druzes (*al-Lajna li-shu'ûn al-awqâf al-durziyya*) dans un contexte où les règlements relatifs aux terres de Galilée étaient nombreux. Ce comité fut dissous à la fin de 1960, laissant aux cours de juridiction druzes officiellement créés en décembre 1962 les compétences pour juger les conflits relatifs aux *waqf*-s de la communauté. Depuis que ce système de contrôle des *wakîl*-s est institutionnalisé, puisque la saisine des juridictions est ouverte à tous, le recours aux sanctions religieuses est moindre.

A côté de ces modalités de contrôle bien terrestres, il s'exerce également sur l'argent des *waqf*-s un autre contrôle, de nature divine, car cet argent est sacré (*harâm*). Les sanctions qui s'abattent sur celui qui ose porter atteinte aux biens

⁴¹ Il s'agit d'Amîn Kayûf, *sâ'is* de la *khalwa* de cette famille, d'Abû Amîn Jamal Zâhir, de Sa^cîd Abû Fâris et de 'Ibrâhîm Mansûr.

⁴² A. LAYISH, « The Druze Testamentary... ».

waqf-s rappellent dans leur forme celles que l'on rapporte au sujet des gens impurs ayant demandé la religion:

L'argent des *waqf*-s, il détruit la maison. Quelqu'un un jour a pris de l'argent dans la boîte de la *khalwa*. C'était quelqu'un de très habile, on ne l'a pas vu. Peu de temps après, son fils est mort. Alors on a su ce qui s'était passé. A sa mort, les shaykhs ne lui ont pas donné le pardon [ils n'ont pas prononcé « Allâh *yarham-uh* »]. Car il y a un proverbe qui dit: « L'argent du prix du sang, celui des orphelins et celui des *waqf*-s anéantit la maison » (*mâl al-diya wa l-wuliyya wa l-waqf bekharib al-bayt*). Et le pire de tout, c'est l'argent des *waqf*-s.

On peut mettre ce commentaire en parallèle avec les sanctions que les saints envoient lorsque l'on viole leur sanctuaire d'une manière ou d'une autre. Les interventions qui émanent directement de Dieu semblent plus draconiennes que les punitions infligées par les saints puisque dans ce cas, comme dans les histoires de ces gens impurs qui avaient osé demander la religion, c'est la mort qui punit le coupable. Remarquons dans les propos de l'informateur qu'aucun homme de religion n'est mis en cause. Certes ce commentaire s'insérerait dans une discussion au sujet de la gestion des *waqf*-s, mais c'est « un homme rusé », dont on ne sait pas s'il était ou non le *wakîl* du fond, qui a pris de l'argent dans le tronc disposé dans l'enceinte de toutes les *khalwa*-s

La congrégation religieuse locale ne trouve pas une expression unique à travers la *khalwa* et son personnel religieux: le « réseau » de communication entre religieux mis en évidence, avec beaucoup de perspicacité, par Lawrence Oliphant comprend à la fois les *khalwa*-s et les tombeaux des saints.

2. Au-delà de la congrégation locale: les tombeaux des saints

Pratiquement tous les villages druzes de la région comptent un tombeau de saint plus ou moins ancien au coeur même de son agglomération ou dans sa proximité. Et tous les tombeaux que les Druzes reconnaissent se situent dans la proximité immédiate d'une localité druze, à l'exception du *maqâm al-nabî* Shu^cayb érigé à Kfar Hittîn, dans l'arrière-pays de Tibériade. Ces places sacrées peuvent être dédiées à des prophètes, des missionnaires de la *da^cwa* ou encore des religieux estimés devenus saints après leur mort. Selon les cas, les traditions sont plus ou moins développées.

2. 1. Saints et prophètes

Parmi tous les tombeaux consacrés à des prophètes, le *maqâm al-nabî* Shu^cayb est sans conteste le plus important. Selon une tradition aujourd'hui largement admise, Shu^cayb est assimilé à Jethro, le beau-père de Moïse. Cependant, certaines voix au sein de la communauté critiquent cette interprétation qui aurait été construite depuis la création de l'Etat d'Israël, selon leurs dires, pour rapprocher les Druzes des Juifs en affirmant sans cesse que le plus grand prophète de la communauté avait noué des relations d'alliance matrimoniale avec Moïse. Le témoignage de Lawrence Oliphant au siècle dernier apporte des éléments en faveur de cette opinion sur l'émergence récente de la légende. Car si les Musulmans rencontrés par le voyageur anglais rapportaient effectivement que Shu^cayb fût le Jethro de la Bible, les Druzes déniaient alors que Moïse eût épousé la fille de Shu^cayb, de même qu'ils déniaient une autre interprétation formulée par un Juif du pays selon laquelle Shu^cayb n'était autre que Bil^câm⁴³. Il est clair qu'à

⁴³ L. OLIPHANT, *Haifa...*, p. 140.

l'attitude « traditionnelle » de secret entourant les choses de la religion a succédé, de la part des religieux de la communauté, une promotion de la légende identifiant Shu^cayb à Jethro.

Aujourd'hui, quel que soit le profil de l'informateur, la légende rapportée au sujet de *nabî* Shu^cayb est toujours la même et concorde avec le récit biblique.

Le véritable nom de Shu^cayb reconnaît-on est bien Yathra'ûm, Shu^cayb étant un diminutif issu de *sha^cb*, le peuple en arabe. Le prophète aurait vécu à Madiân sur les bords de la Mer rouge - une version recueillie prétend que Shu^cayb est venu de Chine avant de s'installer dans cette ville. Dans cette cité, les commerçants utilisaient deux mesures pour le blé selon qu'ils étaient acheteurs ou vendeurs. Shu^cayb dénonça ces pratiques et menaça de maudire la ville si elles ne cessaient. Des tempêtes s'abattirent sur la cité effrayant ses habitants sans que les marchands ne se corrigent pour autant. Devant leur irréductibilité, Shu^cayb décida de s'exiler laissant l'endroit en ruine derrière lui; c'est pourquoi cette ville porte aujourd'hui le nom de Kharâb ou Khurâb, c'est-à-dire, ruine ou ruinée. Il marcha en direction de la Syrie et s'arrêta finalement à Hit-tîn. Il trouva refuge dans une grotte qu'il habita pendant plus de dix ans, consacrant tout son temps à la lecture des livres de religion.

Nabî Sabalân, un autre prophète biblique, dispose d'un tombeau dans le village de Hurfaysh. Selon la tradition, Sabalân est Zebulon, l'un des fils de Jacob. La légende locale raconte qu'il a longtemps séjourné dans la grotte qui lui est consacrée et qu'il y passait son temps à l'interprétation des textes sacrés de la religion druze⁴⁴. On trouve à Yarkâ la tombe de *nabî* al-Siddîq généralement assimilé à l'un des conseillers du roi David qui aurait donné son nom au village. *Al-nabî* Haydar, un prophète peu connu auquel aucune tradition n'est attachée, est vénéré par les habitants de Bayt Jann. Plusieurs places sont consacrées à al-Khadir, une figure omniprésente dans l'Islam⁴⁵. La plus importante est située dans le village

⁴⁴ N. DANA, *op. cit.*, p. 28.

⁴⁵ Al-Khadir ou al-Khidr possède les mêmes caractéristiques que le Saint George des Chrétiens. Sur la présence d'al-Khadir / Saint George en Palestine, voir T. CANAAN, « Mohammedian Saints and Sanctuaries in Palestine », *Journal of the Palestine Oriental Society*, n° 4-7, 1924-

de Kfar Yasîf car si les Druzes reconnaissent l'imposant *maqâm* de Haïfa géré par les Musulmans, ils le visitent assez peu. On trouve encore des *maqâm*-s al-Khadir à Dîr al-'Asad ainsi qu'à Buq^câthâ et Bânyâs sur le Golan.

Sept tombeaux sont attribués aux missionnaires de la *da^cwa* dans un périmètre délimité par les villages de Jath, Abû Sinân et Yarkâ. Le *maqâm* du shaykh Abû al-Sarâya à Yarkâ est le plus important de tous. Ses compagnons étaient les shaykhs Abû Jum^ca, Abû ^cAbd Allâh, Abû Shibl, Abû ^cArûs et deux shaykhs portant le nom identique d'Abû Muhammad.

Le *maqâm* du shaykh Abû ^cAbd Allâh à ^cIsfiyâ est attribué, selon certaines traditions dans le village, au missionnaire du même nom. Mais il semble qu'en l'absence de tradition bien identifiée, puisque le shaykh est le plus souvent décrit comme « un grand religieux », cette interprétation se construise sous l'impulsion du responsable du tombeau⁴⁶. *Sîdî* Abû ^cAbd Allâh est en effet un tombeau relativement récent. Si Lawrence Oliphant, lors de sa première visite sur le Carmel à la fin du XIX^e siècle signale bien le tombeau d'Abû Ibrâhîm situé au coeur du village voisin de Dâliyât al-Karmil, il ne mentionne guère qu'un lieu de culte pour ^cIsfiyâ. Il s'agissait probablement de la *khalwa al-balad*. En revanche, il décrit une procession des Druzes de ce village jusqu'à la grotte du prophète Elie, plus communément désignée comme *Marhaqa* située sur les hauteurs du Carmel. Il s'agissait d'y dédicacer un jeune enfant à la vie religieuse par l'offrande d'une chèvre⁴⁷.

1927. Mais aussi H. ELBOUDRARI, « Entre le symbolique et l'historique: Khidr im-memorial », Table-ronde: *Mémoire en partage, mémoire en pièces: transmission et représentation du passé dans l'Islam méditerranéen*, Paris, EHESS, 18-19 décembre 1989.

⁴⁶ C'est ce dernier qui raconte en effet que d'après l'histoire (*fi l-târikh*) lorsque les Druzes se sont séparés de l'Islam il y avait cinq chefs (*ru'âsâ'*) qui ont répandu la religion druze. Le troisième était Abû ^cAbd Allâh. Il est parti du Caire et s'est installé à cet endroit pour se reposer et comme il avait soif, une source d'eau a jailli à cet endroit. Il portait des vêtements jaunes ce qui a permis aux gens de le reconnaître comme un envoyé. Après il a poursuivi son chemin jusque dans le Wâdî al-Taym et à al-Bayyâda. Mais, les gens ont gardé le souvenir de son passage ici et lui ont construit une pièce. Jusqu'à ce qu'en 1960 Fâris Abû Fâris reconstruise le tombeau.

⁴⁷ L. OLIPHANT, *Haifa...*, p. 91.

D'autres tombeaux de saints sont au contraire consacrés à des personnages tout à fait identifiables de par leur biographie. Le shaykh al-Fâdil, l'un des plus grands religieux druzes après al-Amîr al-Sayyid, aurait passé quelques temps sous l'un des caroubiers de Kfar Sumay^c, sanctifiant la place sur laquelle un *maqâm* a été érigé. La tombe du shaykh Khalîl Tâfish, homme de religion unanimement respecté dans le village et père de 'Umm Nasîb évoquée précédemment se trouve à côté du *maqâm* du shaykh al-Fâdil, ainsi que la tombe de son neveu, le shaykh Sâlih. A Buqay^a également, on honore la tombe d'un shaykh mort au début du siècle, le shaykh Sâlih Abû Milh. Enfin, à Julîs, c'est le shaykh ^cAlî Fâris, un ascète très réputé originaire du village voisin de Yarkâ mais ayant été accueilli par la famille Tarîf, qui est révééré dans un *maqâm* construit au dessus de sa tombe. Non loin de ce *maqâm* se dresse un caroubier dédicacé à *nabî* Shu^cayb parce qu'il aurait passé une nuit à l'abri de son feuillage⁴⁸.

Hormis le site consacré à al-Khadir, le plateau du Golan compte de nombreux tombeaux de saints qui ne sont pas forcément situés dans la proximité immédiate des villages druzes, à la différence de ce que l'on peut observer pour les sites sacrés des Druzes de Galilée. Le *maqâm* al-Ya^cfûrî, se dressant à Birkat Ram au centre d'une plaine entre les villages de Buq^câtha et de Majd al Shams, est sans conteste le plus important de tous. Un autre tombeau près de Turunja, le *maqâm* Abû Dahr al-Ghaffâr, est parfois assimilé à al-Ya^cfûrî. Deux tombeaux consacrés à Ibrâhîm ibn Adham communément appelé Sultân Ibrâhîm, se trouvent à Bânyâs et Kfar Harfâ. Sur les hauteurs du village de Hadar au pied du mont Hermon est érigé un tombeau au nom du shaykh ^cAlî ibn Ahmad al-Samûqî, un religieux qui aurait vécu à cet endroit au XI^e siècle. Enfin, c'est sur le plateau du Golan que l'on trouve les deux seuls tombeaux consacrés à des femmes dans la région, le *maqâm* al-Sitt Sâra près de Bânyâs et dans le village druze de ^cAyn Qinyâ, le

⁴⁸ N. DANA, *op. cit.*, p. 214.

maqâm de Sitt Sha^cwâna au sujet de laquelle il existe une tradition légendaire très détaillée⁴⁹.

Cet inventaire rapide permet d'établir une première distinction concernant ces places saintes entre le culte rendu à certains shaykhs religieux sanctifiés après leur mort et le culte rendu aux prophètes (*nabî* pl. '*anbiyâ*') que la tradition druze identifie comme siens et qui sont assimilés aux manifestations des principes cosmiques durant les différents cycles de la Révélation. Tous les prophètes que la communauté reconnaît n'ont pas forcément un tombeau ou un lieu de culte. La référence à ces prophètes permet alors de mentionner un héritage intellectuel. Ainsi, Pythagore, Platon et Aristote sont-ils considérés comme des prophètes druzes⁵⁰. Mais on ne leur a pas pour autant « inventé » de tombeaux ou de places saintes dans quelque village druze.

En général, les tombeaux des prophètes sont « découverts » tandis que le culte se développe progressivement autour de la tombe des grands religieux dont la tradition locale perpétue le souvenir. C'est ainsi que la tombe de *nabî* Shu^cayb aurait été découverte par Salâh al-Dîn la veille de la bataille qui devait marquer sa victoire sur les armées croisées:

⁴⁹ On raconte en effet que cette sainte était la fille unique d'un homme nommé Sâlih. Après la mort de sa femme, l'homme décida de devenir ascète (*yata^cabaddu*) en se consacrant à la vannerie. Pour ne pas laisser sa fille qu'il aimait beaucoup, il la déguisa en homme et c'est elle qui était chargée de vendre la vannerie sur le marché. En dehors de cela, ils passaient leur temps en dévotion. Un jour, la fille du gouverneur vit le jeune « garçon » et en tomba amoureuse. Le gouverneur demanda alors au père de donner son accord pour le mariage, mais le père refusa. Devant l'humiliation, le gouverneur décida de se venger. Il envoya sa fille avec un homme et celle-ci ne tarda pas à être enceinte. A ce moment, elle accusa publiquement le jeune « homme » du marché d'être responsable du forfait. L'ascète et sa fille ne dirent rien pour leur défense et ils furent chassés du pays. Alors le père, qui était aimé de Dieu demanda la mort de sa fille unique et sa prière fût exaucée. Quand elle eût rendu son dernier soupir, il demanda qu'on la vêtisse pour la mettre en terre sans regarder son corps. Mais le shaykh qui prît soin de sa dépouille s'aperçut qu'elle avait une poitrine et il comprit que la fille du gouverneur avait menti. Alors le shaykh demanda à tous les habitants du pays d'apporter une braise pour constituer le bûcher sur lequel elle devait être brûlée. La fille de l'ascète fut appelée Sitt Sha^cwâna et on a construit un tombeau sur sa tombe.

⁵⁰ La reconnaissance des philosophes grecs comme figures religieuses druzes est largement ancrée dans la tradition populaire et de nombreuses histoires campent *sîdî* Aflatûn (Platon) en saint guérisseur.

Quand le prophète Shu^cayb est mort, on ne savait pas où il été enterré mais les Druzes savaient qu'il était dans la plaine de Hittîn. C'est Salâh ad-Dîn al-Ayyûbî qui l'a retrouvé pendant la guerre contre les Croisés. Une nuit, il vit un ange en songe qui lui dit d'aller à la source abreuver son cheval, de le laisser chevaucher ensuite jusqu'au moment où il s'arrêterait pour gratter la terre. A cet endroit se trouvait la tombe d'un grand *walî*. Le matin même, Salâh ad-Dîn fit ce qu'il lui avait été commandé et tout se passa comme il avait été décrit. Alors Salâh ad-Dîn décida qu'il érigerait ici un grand *maqâm*. Le lendemain, il gagnait la bataille contre les Croisés. Et après, il fit construire la première pièce du tombeau (*caqd*).

Dans une des versions recueillies, ce n'est pas Salâh al-Dîn qui découvre directement la tombe, mais sa fille. Et certains Druzes prétendent que Salâh al-Dîn fût enterré ensuite près de la tombe du prophète, mais aucune trace de cette tombe n'existe près du *maqâm*⁵¹.

Certaines places sont considérées comme des sites sacrés alors même qu'il ne s'agit pas de la tombe d'un saint. On les désigne comme des lieux de visite, des *mzâr*-s, parce qu'un grand shaykh ou un prophète y a séjourné. La tradition à ^cIsfiyâ rapporte que la *khalwat al-balad* était un *mzâr* avant que le tombeau de *sîdî* Abû ^cAbd Allâh ne soit érigé, et qu'il y avait une *qubba* (ce petit dôme blanc à la chaux qui signale un tombeau dans l'ensemble des pays arabomusulmans) sur le toit. Cependant, aucun nom de shaykh ou de saint n'est associé à cet ancien statut de *mzâr*, on raconte simplement qu'un grand shaykh libanais y a passé une nuit. Le terme de *mzâr* qui vient de la même racine que *ziyâra*, visite,

⁵¹ Le lien établi par cette légende entre la tombe du prophète Shu^cayb et Salâh al-Dîn n'est pas fortuit sur le plan historique. Dans un mouvement de réaction face aux Croisés, les Musulmans ont fondé ou restauré de nombreux sanctuaires dans des lieux stratégiques pour y fixer la population. Mais cette stratégie défensive qui est traditionnellement attribuée à Salâh al-Dîn, campé en fondateur de tombeaux, revient en réalité au sultân al-Zâhir Baybar (T. CANAAN, *op. cit.*, n°7, p. 66).

est un synonyme de *qa^câd* - qui signifie lieu où l'on s'assoit: on désigne ainsi un lieu saint qui ne contient pas de tombe à la différence du *maqâm*⁵².

La disparité de réputation et d'importance entre les sites sacrés reconnus par les Druzes de la région n'est liée ni à la distinction entre prophète et saint homme - si les tombeaux des prophètes Shu^cayb et Sabalân sont les sites les plus réputés, le tombeau du prophète al-Siddîq à Bayt Jann a seulement une réputation locale - ni à la distinction entre lieu avec tombe et lieu sans tombe. Les Druzes justifient

Le tombeau de *sîdî* Abû ^cAbd Allâh à ^cIsfiyâ.

⁵² La même différence se retrouve au Maghreb entre les termes de *darîh* et de *maqâm* (E. DERMENGHEM, *Le Culte des saints dans l'islam maghrébin*, 2e éd., Paris, 1982, p. 18) et chez les Bédouins du Sinaï entre le *maqâm*, qui là ne doit pas contenir de corps, et la *turba* qui en contient un (E. MARX, « Tribal Pilgrimages to Saints' Tombs in South Sinai », p. 104-131 dans: E. GELLNER (éd.), *Islamic Dilemmas: Reformers, Nationalists and Industrialization. The Southern Shore of the Mediterranean*, Amsterdam, 1985).

La blancheur du tombeau de *sîdî* al-Ya'fûrî dans la plaine de Birkat Râm

les différences de statut entre tombeaux en s'appuyant sur leurs conceptions ésotériques qui attribuent un rang à chaque saint au regard de la hiérarchie des cinq principes cosmiques⁵³. Ce rang trouve une expression matérielle dans la couleur associée au tombeau: couleur de l'étoffe recouvrant le catafalque du saint, des volets extérieurs, du toit... Ainsi, par exemple, le vert est associé à *nabî* Shu'ayb, le rouge à *sîdî* Abû Ibrâhîm de Dâliyât al-Karmil et le jaune à *sîdî* Abû 'Abd Allâh⁵⁴. De fait, tous les informateurs s'accordent pour reconnaître que *sîdî* Abû Ibrâhîm est supérieur à *sîdî* Abû 'Abd Allâh, bien que l'audience de ce dernier semble croître rapidement. Cependant, la couleur associée à un site ne permet absolument pas d'établir une « hiérarchie » des tombeaux qui refléterait exactement leur notoriété dans la communauté. Une notoriété qui est d'ailleurs susceptible de subir des variations en fonction de l'évolution des rapports de force poli-

⁵³ Au Maghreb, d'une manière tout à fait similaire, la hiérarchie des saints prend appui sur les conceptions ésotériques des sûfis au sujet de l'organisation de l'assemblée des saints cachés qui gouvernent le monde, le *dîwân al-sâlihîn* (voir notamment E. DERMENGHEM, *Le culte...*, p. 21).

⁵⁴ On ne sait pas qui décide de la couleur attachée à un tombeau, ni comment le choix se fait sur tel rang de la hiérarchie. De même, il serait intéressant de savoir si la couleur associée à un tombeau peut être modifiée en fonction de l'importance sociale et de la renommée que celui-ci acquiert. Quoi qu'il en soit, si cela se produit, les informateurs n'en gardent pas le souvenir.

tiques et sociaux dans la communauté ainsi que de la « promotion » qui est faite autour du lieu saint.

2. 2. *Culte des saints et ziyâra-s des religieux*

Les pratiques liées au culte des saints dans la communauté druze sont similaires, sur de nombreux points, à celles qui ont été décrites dans des contextes voisins ou plus éloignés du monde arabo-musulman.

Le saint mort est un faiseur de miracles. On le sollicite souvent dans les cas de stérilité ou de maladie⁵⁵. La demande faite au saint (*nedhr*) exige, en cas de réalisation, une action de grâce qui peut prendre la forme d'un sacrifice ou d'un repas offert sur le site sacré, d'un don monétaire fait aux *waqf*-s du tombeau ou d'un vœu à caractère religieux, comme la promesse d'entrer en religion⁵⁶. Lorsqu'un enfant ou plus spécialement un garçon est demandé au saint, il est fréquent de le lui consacrer. Dans ce cas, la première coupe de cheveux est faite dans le sanctuaire. Pour assurer la nuptialité et la fécondité des jeunes, diverses pratiques sont réalisées dans les sanctuaires, et plus particulièrement, dans celui du prophète Shu^cayb. Chaque année, après le pèlerinage que les religieux effectuent au tombeau le 25 avril, les étoffes qui recouvrent le cercueil du prophète sont déchirées en étroites bandes de cinq à dix centimètres de largeur (*sitâr*). Les jeunes hommes s'en ceignent le front et les roulent autour de leurs bras avant de se lancer dans des *dabka*-s interminables dans les pièces qui jouxtent le sanctuaire⁵⁷. D'autre

⁵⁵ Pour un exemple de rituels de guérison faits aux tombeaux des saints par les populations maronites au Liban, voir D. HOWELL, « Health Ritual at a Lebanese Shrine », *Middle Eastern Studies*, vol. XIX, n°4, 1970, p. 405-412.

⁵⁶ On trouvera un exposé très détaillé des différentes modalités d'actions de grâce rendues au saint dans le contexte palestinien chez T. CANAAN, *op. cit.*, n°5, p. 1-68.

⁵⁷ Le film de Paul Callebaut consacre plusieurs prises de vue à cette pratique et aux *dabka*-s échevelées qu'elle entraîne (P. J. CALLEBAUT, « Un Ordre initiatique: les Druzes », série *Les Fils d'Abraham*, n°7, 1978).

part, signe courant jusque dans le culte des saints chrétiens en Europe, le prophète Shu^cayb a laissé dans la pierre, près de l'endroit où son cercueil est déposé, une empreinte profonde de son pied (*da^csa*). On raconte qu'il a frappé cet endroit de toutes ses forces pour tuer un serpent qui le menaçait dans sa méditation. Le rituel de la visite au tombeau passe par l'agenouillement devant cette empreinte que chaque pèlerin embrasse à plusieurs reprises. Mais pour les jeunes filles, il est de coutume de verser de l'huile dans le creux ainsi imprimé pour s'en enduire ensuite longuement les cheveux et le corps afin de trouver un mari dans l'année.

Le saint réalise également des miracles lorsque l'on porte atteinte au sanctuaire ou lorsqu'on lui manque de respect. A ^cIsfiyâ, l'évocation du *maqâm* de *sîdî* Abû ^cAbd Allâh suscite toujours deux récits identiques qui mettent en scène la puissance du saint. Le premier raconte comment deux hommes du village - ce sont toujours les mêmes noms qui apparaissent dans les récits - se sont rendus aux abords du sanctuaire pour y voler du bois de construction, ou des pierres selon les versions. Le lendemain, leur maison avait brûlé. Ce récit reprend une structure classique dans la démonstration de l'intervention miraculeuse du saint dont on trouve des exemples jusqu'au Maghreb. Le second récit met en scène *dâr* Mârûn, une famille maronite arrivée au village dans les années 1930 et qui est installée sur les terres surplombant le tombeau. Une femme de la famille était allée chercher de l'eau à la source du sanctuaire en omettant de prononcer la formule de politesse rituelle: « *dastûrak yâ sîdî* Abû ^cAbd Allâh »⁵⁸. Après avoir rempli sa jarre, elle s'apprêtait à repartir, mais ses pieds étaient restés collés au sol. Ce n'est qu'après avoir présenté des excuses et s'être engagée à faire une action de grâce qu'elle fût libérée de l'emprise du saint⁵⁹.

⁵⁸ *Dastûr* est un mot d'origine persane utilisée pour demander au saint la permission d'entrer dans son sanctuaire (T. CANAAN, *op. cit.*, n°4, p. 164).

⁵⁹ On doit assurément voir dans ce récit un peu plus que le seul témoignage de la puissance du saint. Les multiples versions de l'histoire mettent toutes en scène l'unique famille maronite du village, et l'on peut penser que la restauration du tombeau dans les années 1950 a pu générer des conflits, d'autant qu'à la même époque, les Maronites ont construit une église distincte de celle des Chrétiens orthodoxes à quelques centaines de mètres du tombeau. Mais le questionnement dans ce sens amenait toujours le même histoire sur l'acceptation, par une femme de

Il arrive aussi que le saint intervienne lorsque la communauté druze est menacée. Ce fut notamment le cas lors de l'occupation des villages du Carmel par la bande d'Abû Durra lors de la rébellion arabe en 1936. Les informateurs racontent qu'au moment où Abû Durra s'empara des livres de religion, pour contraindre les Druzes à verser leur tribut à la révolte, *sîdî* Abû Ibrâhîm apparût sur un cheval harnaché de rouge et mit en fuite les rebelles qui abandonnèrent les livres sans avoir eu le temps de les ouvrir. Des récits similaires sont évoqués dans le contexte des événements libanais de 1982, qui campent l'intervention des saints lorsque la communauté druze ou le secret de sa religion se trouvent menacés⁶⁰.

Ces aspects du culte des saints que les Druzes partagent largement avec la civilisation qui les entoure ne sont pas ceux qui nous intéressent directement dans le cadre de cette étude sur les tombeaux. Le *maqâm* se présente avant tout comme un lieu contrôlé et utilisé par les hommes de religion. En ce sens, il n'y a aucune différence de nature fondamentale entre le *maqâm* et la *khalwa*. Une différence de degré, tout au plus, puisque le *maqâm* permet aux religieux de dépasser, plus évidemment encore que la *khalwa*, la structure locale du village. Avec la disparition des *khalwa*-s isolées que se construisaient les ascètes, le sanctuaire du saint sert aujourd'hui de lieu de retraite aux religieux qui désirent s'éloigner de la *dunyâ* pendant quelque temps: ils sortent ainsi du cadre social fixé par leur appartenance à une congrégation religieuse déterminée et la « dépassent » sur le plan social. Par ailleurs, c'est dans les *maqâm*-s que se tiennent les assemblées religieuses convoquées par le chef spirituel durant lesquelles se discutent les problèmes qui touchent la communauté. Tous les lieux sacrés ne servent pas indis-

cette famille, du pouvoir du saint, et la méconnaissance du contexte historique dans lequel elle a été forgé rend la tâche interprétative ardue au-delà de ces suppositions.

⁶⁰ Si les miracles et les bienfaits d'un saint peuvent toucher les membres de toutes les religions, il semble que les saints des communautés minoritaires agissent plus souvent pour assurer leur défense. C'est aussi ce qu'observe Issachar Ben-Ami dans son étude du culte des saints dans la communauté juive marocaine. Il affirme même, ce qui est certainement discutable, que les Juifs ont développé à l'extrême le culte de leurs saints pour se prévaloir de l'hostilité à leur rencontre et accroître leur sentiment de protection (I. BEN-AMI, *op. cit.*, p. 120 sq.).

tinctement de cadre à la tenue de ces assemblées; celles-ci ont toujours lieu dans les quelques tombeaux les plus importants de la communauté: *nabî Shu^cayb*, *nabî Sabalân*, al-Khadir et al-Ya^cfûrî dans le Golan.

Ces quatre *maqâm*-s, auxquels il faut ajouter depuis six ans le *maqâm* de *sîdî* Abû ^cAbd Allâh, servent de cadre à un pèlerinage annuel officiellement reconnu par les autorités de l'Etat. Avant les années 1950, le seul pèlerinage rassemblant une fois par an tous les Druzes de Palestine se tenait au tombeau de *nabî Shu^cayb*. Selon la tradition, la date du 25 avril fixée pour ce « pèlerinage populaire » (*ziyâra ^cumûmiyya*) aurait été arrêtée au XVIII^e siècle par Muhammad Tarîf, premier membre de la famille en charge de la direction spirituelle de la communauté et responsable du *maqâm*. Le témoignage de Lawrence Oliphant, qui eût l'occasion d'assister à cette *ziyâra* en 1884, nous informe sur l'ancienneté du pèlerinage. Cette *ziyâra* fût la première célébration religieuse druze, après la fête du sacrifice, reconnue par l'Etat en tant que « fête religieuse » (*çîd al-nabî Shu^cayb*). Cette reconnaissance se traduisait pour les Druzes par l'instauration de quatre jours chômés du 24 au 27 avril. Mais dans l'esprit de nombreux religieux druzes, la distinction doit être fermement maintenue entre les notions de *ziyâra* et de *çîd*. La *ziyâra* est proprement druze, elle existait sous cette forme avant l'Etat d'Israël et représente une obligation sociale pour chaque membre de la communauté. La fête n'en est pas le prolongement naturel car elle marque une relation qui dépasse la seule société druze: c'est la caution de l'Etat israélien sur une manifestation qui prend ainsi un caractère officiel⁶¹.

Le second pèlerinage en importance après celui au tombeau du prophète Shu^cayb est celui qui se déroule le 10 septembre à *nabî Sabalân*. Puis vient le pèlerinage au *maqâm* al-Khadir fixé au 25 janvier. Dès 1968, la *ziyâra* traditionnelle au tombeau d'al-Ya^cfûrî sur le Golan, qui se déroule le 25 septembre de

⁶¹ Pour une analyse du sens de la *ziyâra* traditionnelle et la nécessité de la distinguer de la fête, voir T. ^cÂMIR, « Ziyârat maqâm al-nabî Shu^cayb ^calayhi al-salâm », *Al-^cAmâma*, n°3, avril 1983, p. 15-16).

chaque année, est devenue une occasion religieuse majeure pour la communauté druze israélienne. Après la reconnaissance du pèlerinage à *nabî Shu^cayb* comme fête officielle de la communauté par les autorités de l'Etat, les responsables religieux ont longtemps demandé une reconnaissance identique avec l'octroi de jours fériés pour les trois autres *ziyâra-s* ^c*umûmiyya-s*. Une reconnaissance qui ne fût obtenue que dans les années 1970.

Depuis 1991, une nouvelle *ziyâra* a été instaurée à *sîdî Abû ^cAbd Allâh* sous l'impulsion du responsable (*qayyim*) du tombeau, le shaykh Nûr al-Dîn Abû Fâris. Avant que cette *ziyâra* n'existe, il lui a fallu convaincre le chef spirituel de la communauté et son entourage. Il raconte comment le shaykh Amîn Tarîf a finalement accédé à la requête et fixé la date du pèlerinage:

Quand on m'a nommé responsable du tombeau, j'ai écrit une lettre au shaykh Amîn. Je voulais qu'il y ait tous les ans un jour de *ziyâra* au tombeau pour réunir tous les Druzes afin qu'ils se rassasient, prient, et demandent la paix pour tout le monde. Le shaykh Amîn me dit que cela demandait réflexion. Il n'a pas donné de réponse pendant plusieurs années. Et en 1990, il a organisé une réunion chez lui. Il avait invité tous les shaykhs de la communauté, des religieux de tous les villages. Là il leur dit: « nous avons décidé un jour de visite à *sîdî Abû ^cAbd Allâh* tous les ans à la date du 15 novembre ». J'avais pensé que le pèlerinage aurait pu être fixé au 15 juillet, date anniversaire de la mort de mon grand-père qui a rebâti le tombeau, mais le shaykh Amîn en a décidé autrement. Il avait peut-être une raison du point de vue de la religion.

A son tour le responsable du tombeau tente d'obtenir des autorités que cette date devienne un jour férié reconnu pour l'ensemble de la communauté druze. Cette création récente doit être comprise dans le contexte « géopolitique » particulier de la communauté druze israélienne qui a vu grandir l'importance des villages du Carmel par rapport aux villages de Galilée. Ainsi, depuis 1991 « l'équilibre religieux » est rétabli puisqu'une assemblée se tient sous l'égide des shaykhs du Carmel.

Les assemblées qui se tiennent dans les *maqâm*-s le jour des pèlerinages sont uniquement réservées aux religieux de la communauté et la présence des femmes est interdite⁶². Quelques jours avant la date fixée pour la *ziyâra*, les *sâ'is* sont chargés de rappeler à tous les religieux présents, au terme de l'office dans la *khalwa*, qu'ils sont invités à assister à l'assemblée qui se tient à partir de telle heure de la matinée à la faveur du pèlerinage annuel dans tel tombeau. Le chef spirituel de la communauté est tenu d'assister à toutes les *ziyâra*-s. En général, chaque congrégation s'arrange pour être représentée par quelques-uns de ses membres lors de ces assemblées, mais des considérations politiques comme l'inimitié avec le responsable du tombeau - celui qui « invite » implicitement - ou l'un de ses proches peut justifier le boycott d'une *ziyâra*. Ces *ziyâra*-s ne sont pas limitées aux seuls religieux de la communauté druze israélienne, et les « invitations » sont également lancées dans les villages du Golan comme dans ceux du sud-Liban. Plus l'assemblée est importante et draine des participants venus de loin, plus la notoriété du tombeau est accrue, et avec elle le prestige de la famille qui en est responsable.

Avant l'heure fixée pour la *ziyâra*, qui consiste en une séance de prières et de *dhikr* dirigée par le chef spirituel, les participants arrivent par petits groupes au sanctuaire. Chaque groupe est accueilli par le responsable du tombeau. Les shaykhs se dirigent ensuite vers le cercle des religieux déjà installé et c'est le tour des salutations d'usage qui sont l'occasion de marquer sa déférence, d'échanger des nouvelles ou de s'enquérir d'un tel que ses obligations retiennent au village... Sur le parvis du sanctuaire, les jours de pèlerinages, des vendeurs ambulants ont

⁶² Alors que le témoignage rapporté par Lawrence Oliphant prouve qu'au siècle dernier les femmes se rendaient en même temps que les hommes au pèlerinage de Hittîn, tout en se rassemblant dans une pièce distincte du cœur du sanctuaire. Les shaykhs, m'a-t-on expliqué, ont pris la décision d'interdire la présence des femmes devant l'ampleur des pèlerinages qui rassemblent chaque année plus de personnes - c'est qu'il est plus facile de se déplacer aujourd'hui qu'au siècle dernier. Il n'était plus possible de garantir la séparation stricte entre les hommes et les femmes lors de ces manifestations.

dressé leur étal auprès duquel se pressent quelques shaykhs: c'est lors de ces occasions que l'on achète *laffa*, *°abâ'a*, *sharwâl*, et autre matériel religieux. On trouve parfois des livres sur les Druzes ou l'histoire de la communauté - jamais de manuscrits religieux - et des gravures.

Après l'office religieux placé sous l'égide du saint ou du prophète auquel le tombeau est consacré, l'assemblée est toujours l'occasion de débattre des problèmes politiques et moraux rencontrés dans la communauté à l'instar des assemblées convoquées expressément par les dirigeants religieux en dehors des

1.

1. Le tombeau de *sîdî al-nabî Shu°ayb* lors de la *ziyâra* annuelle le 25 avril 1995
2. La visite au saint (remarquer la tenture verte qui recouvre le catafalque du prophète)
3. Le buffet de sucreries après la visite

pèlerinages rituels. Lorsque l'assemblée est levée, les shaykhs se réunissent par petits groupes autour d'un buffet de friandises, fruits et rafraîchissements dressé à leur intention aux abords de la pièce principale. Le buffet est financé par les fonds *waqf*-s du tombeau. On utilise le terme de « *byenoqtu* » - de la racine *nqt*, référant à la ponctuation - pour désigner le fait de se servir sur cette table garnie de sucreries. Ce terme permet à lui seul de signaler qu'aucun repas véritable n'est servi: le type de nourriture offerte est identique à celui qui accompagne toutes les visites chez les particuliers - rafraîchissements, fruits, café - et une table ainsi dressée rappelle la table de la cérémonie des fiançailles⁶³. Les seuls sacrifices réalisés dans le site du sanctuaire sont des sacrifices individuels, et ils ont lieu en dehors des jours de pèlerinage.

Jusqu'en 1975, le pèlerinage qui se déroulait au tombeau de *nabî* Shu^cayb a eu une coloration tout à fait différente de la réunion de religieux que je viens de décrire: la fête du prophète était l'occasion d'une manifestation politique de réaffirmation des liens particuliers entre la communauté druze et l'Etat d'Israël. A la

⁶³Une information ethnographique donnée par Tawfiq Canaan dans son étude sur les saints musulmans de Palestine peut être mise en parallèle avec ce « repas » particulier offert lors des pèlerinages. Il rapporte en effet que la croyance régionale veut que les démons soient plus particulièrement calmés par une offrande de sucreries. (T. CANAAN, *op. cit.*, n°5, p. 64). Mais je ne pense pas qu'il y ait un rapport direct dans notre cas car je n'ai jamais recueilli, dans mes conversations avec les Druzes, de discours évoquant l'existence des démons.

différence des autres pèlerinages pour lesquels les participants arrivent le matin, c'est la veille au soir que les shaykhs se réunissent dans le *khalwa* construite au-dessus du tombeau. Ils doivent y lire la nuit durant, sans jamais discontinuer⁶⁴.

Depuis les années 1950, ce pèlerinage était donc devenu, sous l'impulsion du shaykh Amîn Tarîf, chef spirituel de la communauté et responsable des *waqf*-s de ce tombeau, l'occasion d'une manifestation plus politique à destination de l'autorité israélienne. Chaque année, des invitations officielles étaient envoyées

La *ziyâra* au tombeau de *Nabî Shu'ayb* pendant les années 1960. Le shaykh Amîn Tarîf passe en revue les troupes druzes de l'armée israélienne

au chef de l'Etat, au premier ministre et aux responsables de divers ministères, pour assister aux cérémonies qui prenaient place dans la matinée du 25 avril. Une haie de jeunes militaires druzes en uniforme accueillait ces officiels. Des militaires qui se livraient ensuite à une parade au cours de laquelle les fusils étaient

⁶⁴ Une exigence qui évoque immédiatement le chœur des femmes se relayant autour de la dépouille du mort, déposé dans la *khalwa* de son village durant la nuit qui suit le décès.

déchargés en l'air, comme on le fait encore en signe de fête durant les mariages. Tous les murs du sanctuaire étaient recouverts de bas en haut de drapeaux, aux couleurs druzes et israéliennes, étroitement noués. On y voyait également de nombreux drapeaux symbolisant l'Unité des Minorités dans laquelle servaient les soldats druzes: deux cimenterres d'argent croisés au dessus d'une étoile, se détachant sur un fond bleu⁶⁵. La manifestation, orchestrée par *dâr* Tarîf, était surtout l'occasion principale d'échanger des discours, diffusés à la radio et à la télévision, réaffirmant l'engagement militaire des Druzes auprès de l'Etat hébreu⁶⁶. En invitant ainsi les plus hauts dignitaires de l'Etat lors d'une *ziyâra* symbolisant l'unité idéale de la communauté druze israélienne et même des Druzes au-delà de ce cadre, le shaykh Amîn et sa famille se posaient comme le vecteur principal de la relation entre les Druzes et l'autorité politique extérieure.

Dans les années 1970, un mouvement de contestation s'organisa au sein de la communauté, qui s'opposait à la ligne politique, concernant l'engagement militaire des Druzes auprès de l'Etat israélien, suivie sous l'impulsion du shaykh Amîn. En 1972, ce mouvement se cristallisa dans la création d'un Comité d'Initiative Druze (*Lajnat al-Mubâdara al-Durziyya*), proche du Parti communiste israélien (le RAKAH), afin d'obtenir que les Druzes ne soient plus soumis au service militaire obligatoire⁶⁷. La critique du détournement du sens religieux de la *ziyâra* annuelle par la mise en scène privilégiée, à cette occasion, d'un engagement auprès de l'autorité, que ne cautionnait pas l'ensemble de la communauté, constitua rapidement le cheval de bataille du Comité. C'est lors de la *ziyâra* du 25 avril 1975 que l'opposition manifestée par le Comité d'Initiative Druze, soutenu sur ce point par de nombreux religieux, atteint une ampleur telle que le shaykh Amîn accéda à leur requête. L'année suivante, aucun dignitaire de l'Etat ne fut

⁶⁵ J. OPPENHEIMER, *Social Organization...*, p. 135.

⁶⁶ On trouvera, comme illustration du déroulement des cérémonies à cette époque, un compte-rendu des propos de tous les intervenants ayant participé à la *ziyâra* de 1958 dans *Majallat al-'akhbâr al-'islâmiyya wa l-durziyya*, vol. 2-3, août 1958.

⁶⁷ Pour plus de détails sur le développement et les positions du Comité d'Initiative Druze, voir J. TEITELBAUM, *op. cit.*

invité, les parades militaires n'eurent plus lieu d'être et les drapeaux disparurent de la façade du sanctuaire.

Cependant, la fête de *nabî Shu^cayb*, qui est la plus grande manifestation religieuse à caractère exclusivement druze⁶⁸, est demeurée le moment privilégié pour réaffirmer les liens entre la communauté druze et l'Etat. Certes, aucun officiel israélien n'était présent sur le parvis du sanctuaire lorsque j'assistai à la *ziyâra* en 1995. C'était la deuxième fois que le pèlerinage se déroulait depuis la mort du shaykh Amîn et on entendait dire partout que Sâlih Tarîf, député druze d'obédience travailliste, avait invité l'ensemble des shaykhs présents à la *ziyâra* ainsi qu'Itzhac Rabin, le premier ministre, et d'autres membres du gouvernement, à se réunir le lendemain dans la maison du défunt chef spirituel de la communauté⁶⁹. Les invitations à caractère politique et les manifestations officielles n'avaient pas été complètement « évacuées » de la fête du prophète Shu^cayb, mais simplement déplacées au lendemain⁷⁰.

Ainsi, le pèlerinage que les Druzes organisent aux tombeaux de leurs saints se distinguent des pèlerinages décrits dans d'autres contextes par le fait qu'il est strictement réservé aux religieux et par l'absence de tout repas sacrificiel, ce en quoi la *ziyâra* peut être rapprochée des rituels funéraires. C'est un point sur lequel je reviendrai plus longuement. La captation du pèlerinage par les hommes de religion est intéressante car cela l'institue au rang de manifestation nécessaire et « orthodoxe » pour les plus hautes instances religieuses de la communauté. C'est à l'occasion des pèlerinages et des visites aux tombeaux des saints que les Druzes

⁶⁸ Car les Druzes partagent avec les Musulmans leur seule grande fête religieuse à proprement parler, la fête du sacrifice.

⁶⁹ Maison dans laquelle le shaykh Amîn a été enterré et qui tend à se transformer elle-même en tombeau. Voir *supra*, chapitre 8.

⁷⁰ Finalement, le 26 avril 1995, ce n'est pas à Jûlis, dans la maison du shaykh Amîn qu'Itzhac Rabin a rencontré les grandes figures de la communauté pour leur adresser ses vœux, mais à Dâliyât al-Karmil, dans le monument érigé à la mémoire des soldats druzes tombés pour Israël et qui n'est autre que la demeure de Lawrence Oliphant. Le premier ministre aurait ainsi répondu à l'invitation de Nûr al-Dîn Halabî, juge à la Cour religieuse druze de première instance et opposant à la famille Tarîf.

entretiennent des relations entre communautés au-delà des frontières étatiques. On a signalé la reconnaissance rapide de la *ziyâra* au tombeau d'al-Ya^cfûrî sur le Golan après 1967, la participation des religieux druzes libanais aux pèlerinages organisés par la communauté druze israélienne. Mais c'est également sur la revendication de pouvoir participer au pèlerinage au tombeau du prophète Hâbîl près de Damas que des groupes de religieux druzes israéliens - par groupes d'une cinquantaine de personnes - ont été autorisés, à partir de 1993, à traverser la frontière syrienne⁷¹.

Mais il y a plus que les déplacements des religieux druzes pour assister aux pèlerinages que leurs coreligionnaires organisent dans les tombeaux des saints locaux. Chaque grand pèlerinage est l'occasion, pour le shaykh spirituel de la communauté dont dépend le tombeau, d'envoyer des messages de vœux aux frères des autres communautés druzes. Ces discours, adressés sur le site même du sanctuaire aux représentants des communautés voisines qui ont pu se déplacer et qui rapportent les vœux chez eux, rappellent ainsi, chaque année, l'unité ultime de la communauté et ses valeurs fondamentales à travers la vénération commune des grands prophètes reconnus.

Sur ce point, le sens du pèlerinage pour les Druzes se distingue radicalement du culte des saints au Maghreb. Dans son étude sur les structures du pèlerinage en Tunisie, Wim Van Binsbergen souligne que si les hommes visitent les tombeaux des saints de manière individuelle et participent aux pèlerinages, ce sont avant tout les femmes qui prennent en charge le culte et assument les obligations formelles vis-à-vis du saint. Son matériel ethnographique révèle une correspondance étroite entre les tombeaux des saints et la structure sociale: le culte le plus formel et routinier doit être rendu aux saints territoriaux, quand les visites plus personnelles sont effectuées dans des sanctuaires plus éloignés. Ainsi, dans cette société

⁷¹ *Jerusalem Post*, 22 octobre 1993. Signalons que les autorités syriennes ont toutefois refusé jusqu'à présent que les Druzes de Syrie puissent se rendre sur le Golan au pèlerinage d'al-Ya^cfûrî.

où le mariage est virilocal, le sociologue montre que les pèlerinages sont, pour les femmes, l'occasion de garder contact avec leur groupe social d'origine puisque le pèlerinage au saint territorial de la famille patrilinéaire est un droit inaliénable⁷². Une analyse corroborée par Fatima Mernissi qui voit dans le culte des saints un moyen pour la femme maghrébine de fuir, voire de renverser la subordination effective dont elle est l'objet dans cette société patriarcale parce qu'elle peut assumer un rôle religieux dans des lieux hors du contrôle de l'*establishment* religieux et social⁷³. Un aspect que l'étude de Lucette Valensi et Avram Udovitch sur le pèlerinage à la Ghriba de Djerba met clairement en évidence. Ils soulignent en effet l'opposition entre le rôle principal que les femmes tiennent dans le pèlerinage dédié à une sainte et la synagogue, ou la mosquée chez les Musulmans, qui est d'ailleurs le domaine réservé aux hommes; un lieu qui est parfois radicalement interdit aux femmes⁷⁴.

Dans la communauté druze au contraire, la hiérarchie religieuse prend largement appui sur la structure des tombeaux, dans le cadre des retraites individuelles ou pour la convocation d'assemblées, et capte pleinement le pèlerinage rituel rendu aux saints. Loin de s'opposer à la *khalwa*, que l'on pourrait penser comme lieu privilégié de l'activité religieuse des hommes, le tombeau en est un prolongement et constitue un lieu de réunion plus important encore pour cette activité. Ici au contraire, les femmes sont pleinement admises, quoique dans une pièce distincte, aux réunions qui se tiennent à la *khalwa*, mais elles sont exclues désormais des pèlerinages. Le tombeau finalement n'est pas autre chose que la *khalwa* des ascètes avant que le terme ne passe pour définir le *majlis* où se tenaient les réunions religieuses dans les villages. Aussi est-ce la vie d'un individu qui fait de lui un *walî*, ou plus précisément l'exemplarité de son parcours religieux que l'on garde en mémoire, et non les manifestations de sainteté après sa mort.

⁷² W. M. J. VAN BINSBERGEN, « The Cult of Saints in North-Western Tunisia; An Analysis of Contemporary Pilgrimage Structures », p. 199-239 dans: E. GELLNER (éd.), *Islamic Dilemmas...*

⁷³ F. MERNISSI, « Women, Saints and Sanctuaries », *Signs*, vol. III, 1977, p. 101-112.

⁷⁴ L. VALENSI et A. L. UDOVITCH, *Juifs en terre d'Islam...*, p. 133.

3. Une conception culturelle et idéale de l'unité druze

3. 1. Al-Bayyâda: un centre symbolique pour tous les Druzes

Par leur présence dans la plupart des villages druzes, ou à tout le moins dans les régions peuplées par les Druzes, les tombeaux sont un élément essentiel de la définition territoriale de la communauté⁷⁵. Fuad Khuri en saisit l'importance lorsqu'il souligne que les régions où sont établies les sectes ne sont pas seulement des lieux de refuge mais sont également perçues comme de véritables sanctuaires par la présence des places saintes sur tous les sommets des monts au flanc desquels s'accrochent les villages⁷⁶.

Il est remarquable que les lieux saints des Druzes se situent exclusivement sur un territoire qu'ils habitent. La mosquée d'al-Hâkim au Caire ne constitue pas un pôle sacré pour les Druzes, même si des portraits du calife sont en vente dans les boutiques qui avoisinent le tombeau de *nabî* Shu^cayb. Et il en est ainsi parce qu'il n'y a pas de Druzes en Egypte. Les Druzes n'entretiennent pas de relation marquée avec le lieu de leur origine. En revanche, un sanctuaire est chargé d'une valeur plus importante pour chacune des trois communautés druzes du Proche-Orient: le tombeau du prophète Shu^cayb pour les Druzes d'Israël, le site de Qanawât pour ceux de Syrie et enfin, la *khalwa* d'al-Bayyâda au Liban. Et c'est véritablement cette dernière qui constitue le « pôle originel » (*markaz 'asl*), le

⁷⁵ Cela le rapproche du sens que les Bédouins du Sinaï attribuent au sanctuaire des saints pour lesquels il marque expressément une appartenance territoriale (E. MARX, *op. cit.*).

⁷⁶ F. KHURI, *Imams and Emirs...*, p. 71.

haut lieu de la religion pour tous les Druzes qui n'hésitent pas à le présenter comme un lieu similaire à ce que représente La Mecque pour les Musulmans.

Des photographies du site d'al-Bayyâda sont fréquemment accrochées sur les murs des intérieurs druzes. Ces photographies représentent un bassin circulaire au milieu de la cour qui jouxte la *khalwa* principale. Large de plusieurs mètres de diamètre, ce bassin, construit en pierre blanche, est entièrement orné de symboles religieux. C'est un périmètre sacré pour tous les Druzes. On dit que celui qui se place exactement au centre du cercle cesse de voir la réalité matérielle autour de lui pour ne plus percevoir que la présence divine. Ou encore que lorsque l'on est au centre du bassin, si l'on parle, un écho renvoie les paroles. C'est un endroit où chacun se sent véritablement seul face à lui-même. Des propos qui ne sont pas sans évoquer la démarche réalisée par l'ascète ou le religieux en quête de Vérité: la recherche du contact avec le divin passe par une imperméabilisation au monde extérieur et un séjour dans la solitude.

Les Druzes reconnaissent pleinement al-Bayyâda comme pôle religieux principal. D'ailleurs, les informateurs affirment que tous les livres religieux déposés dans les *khalwa-s* ont été envoyés d'al-Bayyâda, ce qui crée un vecteur d'unification sur le plan de la matérialité religieuse entre toutes les communautés. Une « unité » qui est en même temps contredite sur le site même du sanctuaire puisqu'en effet, à côté de cette *khalwa* commune pour tous les Druzes, chaque communauté a érigé son propre conseil, par le moyen de collectes locales. Il y a en tout quatre *majlis*: un pour les Druzes du Liban, un pour les Druzes du Hawrân, un pour les Druzes d'Alep et enfin, un dernier pour les Druzes d'Israël⁷⁷. Selon les dires de certains Druzes, la communauté druze de Jordanie, qui prend de l'importance sur le plan démographique, ne pourra être reconnue en tant que telle par les autres communautés que le jour où elle bâtira son propre conseil à al-Bayyâda.

⁷⁷ J. AZZI, *op. cit.*, p. 239.

Lieu hautement symbolique que cette *khalwat* al-Bayyâda vers laquelle les récits font toujours converger les hommes de religion, dans laquelle ces mêmes religieux sont formés, reconnus, et d'où proviennent tous les manuscrits des *Lettres de la Sagesse*. Ce centre monastique demeure avant tout un centre de communication essentiel pour tous les Druzes, quelle que soit leur origine. Symbole et allégorie de l'unité religieuse des Druzes, il traduit tout à la fois dans sa toponymie la structure d'une communauté qui ne peut se penser dans une quelconque institution unitaire. Si la *khalwa*, base matérielle de la congrégation locale, est une institution fonctionnant à plein au niveau du village, la *khalwa* d'al-Bayyâda n'en est nullement l'équivalent au niveau le plus haut. Les shaykhs d'al-Bayyâda, aussi estimés soient-ils en tant que figures religieuses, ne peuvent prétendre exercer un leadership sur l'ensemble des communautés, même s'ils ont un rôle de médiation particulièrement estimé des communautés israéliennes et syriennes et représentent une caution morale de poids dans la reconnaissance des chefs spirituels.

Mais, même si al-Bayyâda se construit en dehors de toute institutionnalisation, la référence qu'elle permet n'en est pas moins indispensable en tant que représentation de l'unité idéale de la communauté druze. Une représentation idéale nécessaire que l'on retrouve par ailleurs dans la figure de l'ascète.

3. 2. Religieux et ascètes

Les charges de *sâ'is*, de *ma'dhûn* ou de *wakîl* au sein de la congrégation religieuse ne confèrent aucun pouvoir *de facto* à celui qui les occupe, à la différence de la prêtrise dans l'Eglise catholique par exemple. Quelle que soit la personnalité du prêtre, les actes rituels accomplis au nom de l'Eglise ont la même valeur. Il ne faut pas oublier que le *sâ'is*, qui occupe généralement toutes les fonctions du ministère religieux dans le village, n'est qu'un *primus inter pares*, au même titre

que le *za'cîm* dans la sphère politique. Son pouvoir auprès des gens de religion dans son village comme au sein de la congrégation religieuse de la communauté dépend de sa personnalité, de la nature de son parcours religieux et du poids social de sa famille. Accéder au rang de *sâ'is* ne confère aucun pouvoir. Les débats internes à la famille occupant traditionnellement la place, comme les pressions extérieures en faveur de telle ou telle personne avant la nomination, sanctionnent au contraire l'état des rapports de force entre les familles ou les branches d'une famille à un moment donné. Ces débats peuvent conduire à des « arrangements » comme le partage entre les fonctions de *sâ'is* et de *ma'dhûn*, ou l'attribution de la direction spirituelle à une femme de la famille dont le pouvoir décline avant que la famille en passe de devenir exclusivement dominante n'assume la charge à terme.

Ces jeux internes viennent nous rappeler l'importance de la famille à côté du parcours individuel que les religieux réalisent et de la congrégation locale dans laquelle ils s'inscrivent. Les grandes familles jouent, on l'a vu, sur les deux registres du politique et du religieux: idéalement, les fonctions sont toujours réparties entre deux frères, fondateurs respectifs d'une lignée de *zu'âma dunyâwiyya* et de *zu'âma dîniyya*. L'attribution négociée des postes de responsabilité dans la structure religieuse locale montre qu'en dépit du discours formel selon lequel *dunyâ* et *dîn* s'opposent radicalement - le parcours de l'homme religieux est d'abord conçu comme nécessaire rupture avec les valeurs qui organisent le monde - on n'échappe pas au contexte politique lorsque l'on demeure membre à part entière de sa famille. C'est au contraire l'appartenance familiale qui dicte l'inscription dans une *khalwa* particulière. Et sans cette inscription dans une congrégation religieuse locale, l'homme religieux ne se corromprait certes pas dans le jeu nécessaire des divergences politiques et des oppositions factionnelles, mais il ne saurait être en mesure de revenir véritablement dans le monde et d'*agir* sur lui.

Certains religieux choisissent pourtant cette voie. Ils sont ces shaykhs unanimement vénéralés en tant que personnages religieux exceptionnels sans avoir jamais occupé de position au sein de la congrégation; soit que leur famille est marginale sur l'échiquier politique, soit qu'ils ont rompu avec leur famille et leur village pour se placer dans une situation de dépendance dans une autre localité - le shaykh Ahmad Taraba à ʿIsfiya par exemple⁷⁸. Le discours de leurs descendants est bien souvent le même à ce propos: on affirme qu'on leur a proposé des responsabilités dans la direction religieuse (*al-rasmiyya*) au niveau local, mais que ces hommes, motivés par le désir de suivre la voie religieuse véritable, les avaient refusées. Dans ce cas, c'est leur personnalité seule qui joue et leur confère un statut social important. Leur personnalité, et la nature de leur parcours religieux, car il me semble que les plus grands ascètes se comptent parmi ce genre de personnages. Ce sont eux que les gens qualifient de shaykhs religieux véritables (*mashâyikh dîn-hin haqîqî*) parce qu'ils n'ont aucune position dans la société, fut-ce au sein de la congrégation religieuse.

La conception ainsi exprimée dans les commentaires autour des figures ascétiques semble contradictoire. On prétend que seuls ces shaykhs sont des hommes religieux véritables parce qu'ils n'ont aucune relation avec la *dunyâ*, ce qui n'est pas le cas des shaykhs occupant des responsabilités dans les congrégations villageoises. Mais par ailleurs, on souligne précisément leur excellence religieuse en affirmant qu'il leur avait été proposé des responsabilités au plus niveau. La contradiction traduit en réalité deux points de vue: celui de la communauté, idéal, et celui de la famille, enraciné dans la réalité.

Le véritable ascète est un *farîd*, terme qui vient de la racine *frd*, être seul, s'isoler et qui a donné *fard*, l'individu. C'est la rupture avec sa famille et son village qui le distingue du religieux « ordinaire ». C'est à la suite de conflits avec les siens à Shafâ ʿAmru que le shaykh Ahmâd Taraba, religieux estimé par ailleurs, a quitté son village et vendu ses terres pour répondre à l'invitation du shaykh Abû

⁷⁸ Voir *infra*, chapitre 5.

Tamîma. Ce schéma pourrait sembler paradoxal car il va à l'encontre du sens de la relation qui prévaut généralement dans ce cas: s'installer chez quelqu'un, dans un village qui n'est pas le sien, c'est se poser en situation de *tanîb*, c'est demander une protection qui implique une dépendance vis-à-vis de celui qui accueille. Or ici, c'est le visiteur qui accroît considérablement, par sa présence, le prestige de son hôte et au-delà, du village qui l'accueille: pour conserver le bénéfice de la présence du shaykh, tous les habitants de ʿIsfiyâ se sont entendus pour lui constituer une terre.

Le *farîd* nous apparaît au premier abord comme un homme qui refuse, au terme de son parcours religieux, de réintégrer la communauté: il change de village évitant ainsi l'inscription dans une congrégation religieuse, se place en situation de dépendance économique par rapport à une famille étrangère, refuse parfois de fonder une famille et de perpétuer son lignage. Par cette attitude, il semble développer une forme d'individualisme-hors-du-monde l'opposant radicalement à la communauté. L'opposition conceptuelle individualisme / holisme a été développée par Louis Dumont à partir d'un matériel indien établissant une distinction radicale entre le brahmane et le renonçant⁷⁹. On a déjà évoqué la singularité du renonçant indien développée dans le corpus philosophique des Upanisad⁸⁰. Entre le prêtre et l'ascète, la différence est radicale dans ce contexte: on naît brahmane, mais l'on devient renonçant en rompant *définitivement* avec la société. Le renonçant ne retourne jamais dans le monde et c'est en cela qu'il développe une figure de l'individu, sujette à une société holiste par ailleurs.

L'opposition entre le religieux et l'ascète dans la société druze est d'une toute autre nature. En refusant de revenir dans le monde à la manière traditionnelle de l'homme religieux qui appartient à une congrégation villageoise, l'ascète demeure en dehors de la structure religieuse hiérarchisée mais pas en dehors de la

⁷⁹ L. DUMONT, *Homo hiérarchicus... et Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique de l'idéologie moderne*, Paris, 1983.

⁸⁰ Voir *infra*, chapitre 5.

communauté druze. Il représente au contraire le religieux parfait, sans compromissions, la référence idéale sans laquelle les autres religieux ne pourraient se positionner dans le monde. D'un point de vue idéal, il est effectivement le religieux véritable, le religieux parfait parce qu'il a rompu avec les attaches qui le reliaient au monde: sa famille et son village. C'est une figure plus parfaite, une référence, mais il n'y a pas d'opposition marquée entre les deux comme en Inde. Le champ religieux confond, dans le parcours individuel que font tous les *ḥâqil*-s, la prêtrise et l'ascétisme. C'est l'inscription sociale qui établit seule une distinction de degré. En rompant avec la définition familiale, l'ascète représente la communauté à un niveau plus global que ne le peut le religieux, mais en contrepartie, il perd les moyens d'agir sur cette société: une référence idéale n'a pas besoin d'être active dans la société, alors que la communauté a besoin de religieux actifs, même s'il sont plus imparfaits du point de vue idéal, pour la guider.

C'est parce qu'il occupait une position en dehors des enjeux politiques et factionnels internes que le shaykh Ahmad Taraba a créé l'unité dans le village qui l'accueillait: les récits qui l'évoquent insistent sur l'accord entre tous les villageois pour lui donner une terre. Ahmad Taraba constitue bien la figure ascétique de référence à *ḥIsfiyâ*. Une référence qui est indispensable à la conception de l'unité ultime et symbolique de l'ensemble social que constitue ici un village, mais une référence unique car la multiplicité réintroduirait en même temps la distinction factionnelle.

Dès lors, que voulait-on signifier en affirmant que des postes de responsabilité avaient été proposés au shaykh qui les a refusés? En tant que figure religieuse idéale, non compromise avec les jeux politiques, on suggère que le shaykh Taraba était le plus à même d'exercer la guidance religieuse dans la congrégation. Mais c'est précisément parce que les religieux, en revenant dans le monde, s'inscrivent dans une famille et une congrégation particulières qu'ils rompent avec la perfection de celui qui a fait le parcours vers la Vérité. En jouant sur ce paradoxe, les descendants de ces « shaykhs parfaits » affirment bien un point de vue familial:

ils revendiquent pour eux le prestige d'un ancêtre qui est en réalité une référence pour tous les gens du village.

La comparaison esquissée entre le renonçant indien et l'ascète dans la communauté druze ouvre la voie à une remise en cause de l'opposition individualisme / holisme en tant que notion conceptuelle à l'oeuvre dans toutes les sociétés⁸¹. Loin de s'opposer à la société, la notion d'individu permet au contraire de comprendre comment la communauté druze se constitue. Le parcours individuel que réalise chaque membre de la communauté vers le secret de la religion permet de revenir dans la société en tant que membre *actif*. Sans ces parcours individuels toujours recommencés, la communauté druze ne pourrait se perpétuer. Et ceux qui demeurent en dehors ne sont pas complètement sortis: ils sont la référence indispensable de l'unité idéale quand c'est dans la division que la communauté existe. Cette distinction entre religieux impliqués dans les affaires du monde et religieux véritables n'est pas sans conséquences sur la conception de ce que doit être la direction spirituelle dans la communauté.

Le premier volet de cette étude sur l'organisation religieuse de la communauté druze nous a permis de distinguer trois niveaux, de valeur différente. La *khalwa* définit la congrégation religieuse locale, qui peut être attachée à une faction politique où englober la totalité des religieux d'un village. Le *maqâm* ouvre sur une structure qui dépasse l'inscription villageoise: avec le pèlerinage au tombeau du prophète Shu^cayb, c'est l'existence d'une communauté druze israélienne, guidée par un chef spirituel, qui est affirmée devant l'autorité politique extérieure et les autres ensembles druzes. La structure religieuse ne va pas au-delà. L'autorité spirituelle ne dépasse pas le cadre politique défini par les Etats, et c'est pourquoi

⁸¹ En proposant de prendre une certaine distance avec l'opposition formalisée par Louis Dumont, je m'inspire des nuances apportées dans l'article de Denis Vidal qui décèle, dans les modalités de la relation patron-client, un brouillage nécessaire entre relation individuelle et valeurs collectives (D. VIDAL, « Le Prix de la confiance. Les renaissances du clientélisme », *Terrain*, n°21, octobre 1993, p. 9-32).

chaque communauté druze est dirigée par son propre chef spirituel. Au-delà, l'unité de l'ensemble druze est uniquement conceptuelle: la *khalwa* d'al-Bayyâda en constitue le symbole.

Or, c'est précisément dans cette manière de jouer à la fois sur la division institutionnelle et sur une représentation conceptuelle de l'unité que les Druzes parviennent à donner l'apparence d'une société « compacte », pour redonner le terme employé à leur sujet par Albert Hourani, en dehors de toute structure religieuse globale. Un agencement que l'on va retrouver dans la seconde partie de notre étude plus spécifiquement consacrée à l'Autorité spirituelle et aux modalités de l'action des religieux dans la société druze.

Les ahl al-dîn aux limites de la communauté

L'action que le religieux druze exerce dans sa société est un jeu sur les limites. Limites entre le *dîn* et la *dunyâ* tout d'abord. J'ai montré que seul le shaykh inscrit dans une famille et dans une congrégation locale avait les moyens d'agir sur la communauté; mais l'action qu'il exerce implique une nécessaire compromission avec le monde. C'est cette position à la limite entre religion et politique qui permet d'opposer le shaykh au *zacîm* d'un côté et à l'ascète ou religieux parfait de l'autre. Limite à caractère identitaire ensuite. L'action des religieux se focalise essentiellement autour de la préservation des deux frontières que les Druzes ont établies entre eux et l'extérieur: le secret de la religion et l'exclusivité sexuelle. Deux frontières qui se superposent à travers une relation particulière entre les femmes et la religion pour définir « l'honneur de la communauté druze » (*sharaf al-tâ'ifa al-durziyya*). Un rôle sur la limite qui place en réalité les hommes de religion au centre de la société, en tant que défenseurs de ses valeurs cardinales et références tout à la fois. Ainsi, si la minorité druze ne se structure pas de manière monolithique autour de son organisation religieuse, le

rôle que jouent ses religieux n'en demeure pas moins essentiel dans la construction de son identité communautaire.

Pourtant, l'absence de niveau supérieur dépassant les cadres imposés par le découpage politique de la région, et qui regrouperait la totalité des religieux druzes, ne signifie pas que l'action des religieux dans la société demeure cantonnée à l'intérieur du cadre défini par les communautés druzes locales. C'est bien l'organisation religieuse coiffée par la *mashâyikhat al-dîn* qui est liée, en tant qu'organisation hiérarchisée et structurée, à l'autorité politique territoriale extérieure - tout comme elle reflète par ailleurs les jeux de pouvoir à l'intérieur de la société druze. D'une certaine manière, par son réseau de cellules locales à la tête duquel se trouve un shaykh suprême, l'organisation religieuse druze est proche de la structure confrérique. Et, en effet, on a vu que d'un point de vue symbolique, tous les religieux druzes, au-delà des communautés locales, ne forment qu'un seul ensemble dont le cœur géographique est situé dans le centre monastique d'al-Bayyâda.

Toutefois, si les Druzes empruntent à la mystique confrérique dans la façon de structurer leur communauté, ce n'est pas pour mettre à distance une autorité temporelle, garante par ailleurs de l'identité de la communauté, comme le calife ou le sultan, afin de développer un autre ordre de réalité¹, mais plutôt pour inscrire une partie de la communauté dans un ensemble localisé. Et c'est précisément le fait d'être en relation avec des autorités politiques différentes qui finit par former des communautés druzes distinctes.

¹ Je renvoie encore une fois sur point à l'analyse de R. JAMOIS, « Individu... ».

1. L'Autorité spirituelle (*al-ri'âsa al-rûhâniyya*)

La fonction de chef spirituel de la communauté a été maintes fois évoquée dans le cours des pages précédentes tant elle intervient à tous les niveaux de la vie religieuse et sociale de la communauté druze. L'Autorité spirituelle, la *ri'âsa al-rûhâniyya*, incarnée par le shaykh *al-rûh*, est le niveau supérieur de la hiérarchie religieuse dans la communauté druze israélienne. La plupart des décisions, même au niveau local, se prennent avec l'accord du chef spirituel.

Dans son étude comparée de l'idéologie du sunnisme et de plusieurs sectes dans l'Islam, Fuad Khuri souligne que toutes les sectes préfèrent le terme d'imâm à celui de calife pour désigner la position la plus haute dans la communauté. Selon le sociologue libanais, cette préférence souligne la référence à l'autorité morale quand le calife n'est qu'un successeur, un exécuteur gouvernant selon une loi déjà formulée, une loi exotérique. L'imâm qui dispose de la connaissance ésotérique est lui-même pouvoir et autorité. Le consensus qui se crée sur la désignation de l'imâm serait proche de la *asabiyya* communautaire, qu'il contribuerait à exprimer. L'imâm serait le symbole de la souveraineté de la communauté religieuse - tandis que seule la Loi islamique est souveraine dans le Sunnisme - ainsi qu'une dimension essentielle de l'identité collective sectaire dans l'Islam².

L'analyse proposée par F. Khuri est pertinente car elle met l'accent sur la dimension particulière de l'exercice de l'autorité dans la définition de l'identité des communautés religieuses. Si les Druzes n'utilisent pas directement le terme d'imâm pour désigner leur chef spirituel suprême, les conceptions qu'ils développent sur la légitimité de cette fonction en découlent directement.

² F. KHURI, *Imam and Emir...*, p. 105-106.

1. 1. Conceptions cosmogoniques et hiérarchie religieuse

L'institution de la *ri'âsa al-rûhâniyya* est directement fondée sur la hiérarchie symbolique de la cosmogonie religieuse druze. L'exposé que je propose sur la naissance de cette Autorité spirituelle et la fonction qu'elle a charge d'occuper dans la communauté s'appuie principalement sur les explications avancées par le juge druze libanais, Amîn Talî³. Ce dernier explique que pendant la période de la propagation de la foi, l'imâm Hamza ibn ʿAlî avait nommé un *dâʿî*, à la fois guide et juge, auquel il avait délégué son autorité dans chaque région de la *daʿwa*. Mais il demeurait « la référence spirituelle (*al-marja al-rûhânî*) essentielle pour les gens du *tawhîd* »⁴. Cette délégation plaçait ainsi le rang de shaykh immédiatement en-dessous de celui d'imâm dans la hiérarchie des grades (*fi al-maqâm*). Après l'occultation de l'imâm, l'Égypte cessa d'être le pôle spirituel de la *daʿwa* unitaire. Aussi, lorsque Bahâ' al-Dîn décida la « fermeture des portes de la religion », il institua une *mashâyikhat al-ʿaql* en tant que « référence et guidance » pour remplacer l'imâm disparu⁵. Ce sont naturellement les âmes les plus pures, les plus pieuses, les plus hautes dans le degré de la sainteté (*'ilâ darajat al-qadasiyya*) de leur temps qui seraient chargées d'assurer la « guidance spirituelle » (*'irshâd al-dîn*) de la communauté des Unitaires. Mais le shaykh *al-ʿaql* devrait tout à la fois être un politique habile et un fin administrateur. Selon l'assertion d'Amîn Talî⁶, la meilleure représentation de l'idée d'imâmât est la coexistence en un seul être de ces deux dimensions⁶.

Pour Kais Firro qui entend s'appuyer sur des sources historiques tangibles, les origines et le développement de la *mashâyikhat al-ʿaql* - le terme précise-t-il n'est pas employé avant le XIX^e siècle - sont plus difficilement identifiables. Il lui semble cependant probable que l'institution se soit développée non pas à

³ A. M. TALÎ, *Mashâyikhat al-ʿaql wa al-qadâ' al-madhhabî al-durzî ʿabr al-târîkh* (Histoire de l'autorité spirituelle et judiciaire de la secte druze), Jérusalem, 1979 (1ère éd. Beyrouth, 1961).

⁴ *Ibid.*, p. 73.

⁵ *Ibid.*, p. 74.

⁶ *Ibid.*, p. 75.

l'époque de Bahâ' al-Dîn, juste après la fin de la propagation, mais après la mort de l'Amîr al-Sayyid à la fin du XV^e siècle. Le terme de shaykh *al-^caql* serait en effet entré en usage à la suite des réformes du grand shaykh sur les conditions définissant l'accession au rang de *âqil*. Selon lui, c'est dans la guidance religieuse que les disciples et successeurs de l'Amîr al-Sayyid comme Abû Yûsuf *Âlam al-Dîn Sulaymân* et Sayf al-Dîn al-Tanûkhî ont établie sur la communauté qu'il faut rechercher les racines de l'institution⁷.

La divergence entre l'homme de religion et l'historien sur l'origine de l'institution est intéressante. En suggérant que la *mashâyikha* est l'héritière directe, le représentant de l'imâm Hamza, qui lui a délégué son autorité dès l'origine de la communauté, la conception d'A. Talî^c relie explicitement les tenants de l'Autorité spirituelle à la cosmogonie druze. Cette conception découle naturellement de la doctrine imâmite, formulée à l'époque de Ja^cfar al-Sâdiq selon laquelle l'humanité a un besoin permanent d'un chef pur et infaillible chargé de la conduite politique et religieuse de l'humanité⁸. Dépositaire reconnu de la double autorité de l'imâm, intermédiaire entre l'au-delà et la masse de ceux qui ont accepté le contrat pendant la propagation de la foi, le shaykh suprême est à la fois chef, guide spirituel et juge dans la communauté. En dépit de l'occultation de l'imâm, la source de l'autorité ultime ancrée dans les représentations cosmogoniques n'a pas disparue. Avec l'institution de la *mashâyikhat al-^caql*, le Wâdî al-Taym au Liban devenait le nouveau centre spirituel de la communauté druze.

⁷ K. M. FIRRO, *A History...*, p. 27.

⁸ Pour un exposé concis des théories sunnites et shî^cites autour de la notion d'imâmât, voir W. MADELUNG, « Imâma », *Encyclopédie de l'Islam*.

1. 2. « Le point du compas »

Symboliquement, par référence aux cinq degrés de la hiérarchie cosmique, la *mashâyikhat al-dîn* doit être composée de cinq shaykhs; ce sont les cinq « piliers » de la communauté. L'un d'entre eux est le shaykh suprême et on l'appelle indistinctement shaykh *al-^caql*⁹, shaykh *al-^cuqqâl*, shaykh *al-mashâyikh* ou encore shaykh *al-^casr*, le shaykh de l'époque¹⁰. Lorsque ce shaykh *al-^caql* décède, c'est son disciple le plus proche et le plus instruit qui doit lui succéder comme guide spirituel. Son rôle est avant tout d'assurer une fonction organisatrice (*wilayat tanzîm*) dans la communauté¹¹. Le shaykh *al-^caql* doit normalement continuer à vivre de ses biens propres et ne pas accepter de charge officielle, même en tant que juge, de la part des autorités administratives. Sa demeure devient un véritable centre spirituel visité à la fois par les Druzes et les non-Druzes. Le statut de shaykh est respecté et honoré: traditionnellement, les émirs druzes du Liban embrassaient leur main en signe de déférence et les accueillait dans leur demeure¹².

La chaîne ininterrompue des shaykhs à la tête de la *mashâyikhat al-^caql* assure la pérennité du modèle religieux parfait qui doit être suivi et imité par l'ensemble des membres de la communauté. D'ailleurs, l'étude de la *mashâyikhat al-dîn* par les auteurs druzes se présente généralement sous la forme d'un catalogue hagiographique répertoriant de manière non exhaustive les shaykhs ayant occupé la fonction¹³.

⁹ On se souvient que la raison, *al-^caql*, est le premier degré de la hiérarchie cosmique druze et que ce degré est précisément celui qui correspond à l'imâm.

¹⁰ A. M. TALÎ^c, *Mashâyikhat al-^caql...*, p. 77.

¹¹ *Ibid.*, p. 75.

¹² *Ibid.*, p. 76.

¹³ Comme exemples de cette littérature, on citera le compendium réalisé par Amîn Talî^c qui réunit une trentaine de notices (A. M. TALÎ^c, *Mashâyikhat al-^caql...*), un article sans nom d'auteur qui reprend certaines notices d'Amîn Talî^c et en ajoute d'autres consacrées plus particulièrement aux shaykhs de Palestine dans la revue *Al-^cAmâma* (« Mashâyikh al-^caql fî târîkh al-tâ'ifa al-durziyya », *Al-^cAmâma*, n°7, avril 1987, p. 19-22), le manuel rédigé par Salmân Fallâh et Fâ'iz ^cAzzâm avec quelque dix notices (S. H. FALLÂH, F. ^cAZZÂM, *Min al-salaf al-sâlih*, Jérusalem, 1985). On retrouve une conception similaire dans le chapitre consacré au leadership religieux de la communauté druze de l'auteur israélien Nissim Dana qui

Face aux attaques dirigées contre une institution que d'aucuns jugent trop puissante et trop exclusive à la tête de la communauté, les religieux défendent l'Autorité spirituelle en recourant à des conceptions proches de celles qui ont été construites dans les cercles sûfis. En témoignent ces propos emphatiques de ^cAbd Allâh Tarîf, extraits de la biographie qu'il a consacrée au shaykh Amîn:

Nombreux sont ceux qui s'interrogent au sujet de la nécessité et de l'importance de l'existence d'une autorité spirituelle. Il faut répondre par le constat que, dans l'histoire, la communauté druze n'a jamais manqué de guidance religieuse et d'autorité spirituelle, *car cette autorité est le point du compas autour duquel tournent les enfants de la communauté druze* (je souligne). Et sans ce point, sans ce centre, elle se serait perdue et se serait divisée. Elle se serait fondue dans cette mer qu'est la création de Dieu. L'Autorité spirituelle est le soutien, le pilier central qui maintient la dignité de la communauté (...)

L'autorité religieuse existe depuis l'appel à l'unicité (*da^cwat al-tawhîd*). Ceux qui ont occupé cette fonction ont toujours eu pour devoir essentiel de préserver les frères et de servir les affaires de la communauté religieuse pour que se poursuive le travail de guidance de la religion unitaire (*^camaliyyat al-'irshâd li dîn al-tawhîd*)¹⁴.

Point du compas et pilier de la communauté druze, voilà ce qu'est l'autorité spirituelle. Des images évocatrices qui méritent quelques développements. Car la référence au point du compas, qui apparaît à plusieurs reprises dans le cours de la biographie, associée à celle du pilier, évoque le *qutb* de la mystique musulmane.

Ibn ^cArabî définit ainsi le *qutb*, littéralement l'axe ou le pôle, dans son *Kitâb manzil al-qutb*: « le *qutb* est [à la fois] le centre du cercle de l'univers et sa circonférence. Il est le Miroir de Dieu. C'est sur lui que pivote le monde »¹⁵. Une

dresse une galerie de portraits après avoir donné quelques généralités sur la *mashâyikhat al-^caq*l (N. DANA (éd.), *op. cit.*, p. 35-46).

¹⁴ A.S. TARÎF, *op. cit.*, p. 43.

¹⁵ Traduction dans M. CHODKIEWICZ, *op. cit.*, p. 122. La définition d'Ibn Arabî est fondamentale car M. Chodkiewicz montre que c'est le grand mystique andalou qui a ordonné les éléments épars et parfois flous autour des notions de *qutb*, d'*awtâd* et d'*abdâl* pour construire la doctrine globale de la *walâya*.

définition qui s'applique parfaitement à la symbolique du compas évoquée à propos du shaykh suprême parmi les Druzes. Le *qutb* est clairement pensé comme un pilier qui maintient l'univers en équilibre tout en assurant son harmonie. Rien dans l'univers n'échappe à son contrôle puisque tous les êtres, mais également l'ensemble des esprits (*arwâh*) participent au Pacte d'allégeance avec le *qutb*¹⁶. C'est donc un axe qui établit la relation entre l'univers cosmique de la création et la réalité terrestre. Sans ce *qutb* et la pyramide des saints dont il est la tête, l'univers ne serait qu'une multitude de choses et d'êtres sans ordre: il est le principe humain qui l'unifie dans un tout¹⁷.

D'une manière similaire, la *ri'âsa rûhiyya* est ce qui maintient l'équilibre d'une communauté dont elle est le pilier. Sans elle, la communauté se disperserait dans la division. Plus grave, elle perdrait son existence même car alors plus rien ne permettrait de la distinguer dans « cette mer qu'est la création de Dieu ». Elle est le principe qui permet d'unifier, non pas l'univers, mais la communauté druze. C'est bien là que réside, en dépit de la similitude entre le *qutb* et ce qui est écrit au sujet de l'autorité spirituelle, la différence essentielle. Le point du compas définit bien un centre, mais il détermine également des contours extérieurs. Sans ce point central, ce n'est pas l'univers qui perd son harmonie, son ordre et son équilibre, mais la communauté qui se dissout et perd son identité, sa « dignité ». La référence ne dépasse pas le cadre communautaire. D'ailleurs, la *ri'âsa rûhiyya* est issue de la propagation de la foi. Celui qui l'occupe est au service des seuls Unitaires qu'il doit guider sur le chemin de la religion. On saisit bien, ici, la relation étroite qui est établie entre la pérennité de la communauté, son *kiyân*, et le respect des fondements de la religion, des *qiyam al-dîn*.

¹⁶ *Ibid.*, p. 123.

¹⁷ Cette analyse est largement inspirée de R. JAMOUS, « Individu... »

°Abd Allâh Tarîf poursuit:

Le poste de l'autorité spirituelle et son occupation sont transmis par héritage (*wirâtha*) avec l'appui général des hommes de religion de la communauté druze. Le fait d'accéder à l'autorité spirituelle ne se décide pas à la suite d'élections et n'obéit à aucun droit civil, mais cette autorité spirituelle est un prolongement historique de la notion d'imâmât engendrée par l'*imâm al-zamân*, que la paix soit sur lui. L'esprit, le sens, l'histoire de l'autorité se sont formés à partir des fondements de la religion et de l'organisation de la vie.

Cet héritage ne perd pas de sa grandeur tant que le successeur emprunte la voie de son prédécesseur en toutes choses. Les conditions se sont présentées et la sagesse de Dieu a décidé que le shaykh Amîn Tarîf occuperait ce poste ainsi que celui de juge suprême à la cour d'appel druze (...). La loi lui a donné cela grâce à la confiance et à l'estime des responsables ainsi que la confiance absolue que la guidance de son Excellence était la seule capable de préserver l'unité et la dignité de la communauté druze¹⁸.

L'ancrage religieux de la *ri'âsa rûhiyya* est affirmé à l'encontre de ceux qui, au sein même de la communauté, voudraient en faire une fonction élective. On ne peut pas élire un imâm qui est uniquement désigné par Dieu en tant que successeur de Hamza ibn °Alî, ou plutôt incarnation, à son époque, du principe d'Intelligence universelle (*°aql*). Seuls les hommes de religion peuvent donner leur avis sur ce choix. Et l'imâm est en tous points tenu de suivre la voie tracée par ses prédécesseurs: seule cette voie est en mesure d'assurer la préservation de la communauté.

L'évolution de la *mashâyikhat al-°aql* depuis le siècle dernier a conduit à son institutionnalisation progressive. Les procédures de cette institutionnalisation ont varié selon le contexte politique dans lequel les différentes communautés druzes allaient évoluer après l'effondrement de l'Empire ottoman. Cependant, en dépit

¹⁸ A. S. TARÎF, *op. cit.*, p. 44.

de cette évolution historique qui devait aboutir à la constitution de plusieurs centres druzes autonomes sous la houlette de *mashâyikhat al-^çaql* distincts, les conceptions symboliques que nous avons énoncées permettent aux Druzes de soutenir l'affirmation d'une unité ultime de la communauté, sans que jamais celle-ci ne soit institutionnalisée. Ainsi, les informateurs insistent souvent sur le fait que le shaykh Amîn Tarîf n'était pas, en tant que chef spirituel de la communauté druze israélienne, le shaykh le plus élevé dans la hiérarchie religieuse. Ce rang revenait au shaykh *al-^çaql* libanais auquel les shaykhs *al-rûh* d'Israël et de Syrie étaient soumis sur le plan religieux. L'appellation respective de shaykh *al-^çaql* et de shaykh *al-rûh* n'est sans doute pas fortuite: le principe du *ç aql* est supérieur au principe du *rûh* dans la hiérarchie des symboles religieux. De fait, la hiérarchie ainsi affirmée a une traduction dans le fonctionnement pratique de l'institution: c'est après avoir été reconnu par la *mashâyikhat al-^çaql* libanaise que Muwaffaq Tarîf, successeur désigné par le shaykh Amin avant sa mort en 1993, a été nommé officiellement comme chef spirituel de la communauté druze israélienne¹⁹. Mais certains informateurs religieux distinguent autrement les appellations respectives de shaykh *al-^çaql* et de shaykh *al-rûh*, expliquant que la position de shaykh *al-^çaql* est une fonction sociale et politique (*wazîfa 'ijtimâ^çiyya wa siyâsiyya*) tandis que celle de shaykh *al-rûh* est uniquement tournée vers les affaires religieuses.

En réalité, les deux commentaires sur la hiérarchie entre le shaykh *al-^çaql* et le shaykh *al-rûh* ne sont nullement contradictoires. La distinction proposée par les religieux rappelle le parallèle entre le religieux et l'ascète: le *rûh* est le domaine exclusif de la religion tandis que le *ç aql* est une association de religieux et de politique. On pourrait s'étonner de la lecture proposée ici par les religieux puisque le *ç aql* est en principe supérieur au *rûh* alors que la figure du religieux parfait, non compromis par la politique, est par ailleurs posée comme un idéal. C'est que l'on est ici dans le cadre des conceptions sur la guidance de la

¹⁹ *Jerusalem Post*, 24 octobre 1993.

communauté. Et l'on rejoint sur ce point l'exposé du juge Amîn Talîc sur la figure de l'imâm, nécessairement et fondamentalement différente du religieux intégré dans les congrégations locales. On le saisira pleinement dans le chapitre suivant consacré au shaykh Amîn Tarîf, qui fut le chef spirituel de la communauté druze israélienne pendant plus d'un demi-siècle.

Quant à la seconde conception sur le sens de la hiérarchie entre *°aql* et *rûh*, c'est bien l'unité ultime de la communauté druze sur le plan religieux, d'une manière similaire à ce que révèle la topographie hagiographique, qui est exprimée. Une communauté qui a rompu ses attaches premières avec l'Égypte pour faire du shaykh *al-°aql* libanais le véritable successeur spirituel de l'imâm, et d'al-Bayyâda, où les shaykhs sont élevés aux plus hautes dignités religieuses par la cérémonie de revêtement de la *°abâ'a* rayée et du *laffa* rond, son centre spirituel. Selon ce point de vue, les chefs spirituels des autres communautés druzes lui seraient hiérarchiquement subordonnés. En réalité, chaque communauté est distincte des communautés voisines sur le plan institutionnel et gère sa propre religiosité pour elle-même. Mais si la réalité reflète la division, le discours idéal qui la contredit permet d'exprimer et de réaffirmer l'unité ultime de la communauté. Et c'est le statut particulier des shaykhs libanais qui les érige en médiateurs suprêmes pour l'ensemble des Druzes; un informateur religieux le résumait ainsi:

Les Druzes reviennent toujours vers le Liban parce que leur origine (*'asluhin*) est au Liban. Le principe (*al-marja'*) est au Liban. C'est là-bas qu'est notre religion. Là-bas il y a le monastère [référence à al-Bayyâda], là-bas il y a la majorité. Dans le Jabal al-Durûz, il n'y a pas de liberté. Alors encore aujourd'hui, quand il y a des problèmes dans la communauté en Israël, on ne peut les résoudre tant que ne sont pas envoyés des *mashâyikh* du Liban.

Les conceptions autour de l'Autorité spirituelle relèvent donc pleinement de cet ordre idéal, même si les Druzes le nuancent visiblement dans leurs réflexions

sur la place effective de l'institution dans la société. Il nous faut donc à présent replonger dans l'histoire pour suivre les processus par lesquels la division s'est instaurée entre les trois communautés druzes.

2. La constitution de communautés druzes autonomes

Pour comprendre le mouvement qui aboutira à la reconnaissance juridique des différentes communautés druzes dans les Etats modernes, il faut rappeler que les Druzes n'avaient jamais eu de statut distinct de la communauté musulmane à la différence des Juifs et des Chrétiens pour lesquels était prévu le statut de communautés religieuses autonomes par le système des *millet-s*²⁰. La *mashâyikha* demeurait une instance informelle exerçant un pouvoir judiciaire dans la communauté sur la seule base de l'arbitrage coutumier (*tahkîm taqlîdî*). Les procès devant les juridictions officielles entraînaient les Druzes devant les cours

sharî'a-s islamiques. Mais l'autonomie politique de fait dont jouissaient les Emirs druzes du Liban vis-à-vis des administrations extérieures successives, qu'elles soient mameloukes, ottomanes ou égyptiennes, laissait à la communauté une marge de manoeuvre appréciable quant à son fonctionnement interne.

C'est sous l'impulsion du sultan Selîm III (1789-1807) que furent promulguées les premières réformes conduisant à la rénovation du système judiciaire ottoman. Ces réformes, poursuivies tout au long du XIX^e siècle, tendaient à développer les juridictions laïques (le système *nizâmiyye*) au détriment des tribunaux de la *sharî'a* dont les compétences furent

²⁰ Fondé sur l'existence d'un statut particulier de *dhimmî-s* pour les « gens du livre », le système des *millet-s* garantissait aux communautés chrétiennes et juives le droit d'exercer la justice conformément à leurs principes religieux ainsi que d'administrer par eux-mêmes leurs biens *waqf-s*.

progressivement réduites aux seules affaires de statut personnel²¹. Parallèlement, l'évolution politique au Liban avait conduit à l'instauration du système *mutasarrifiyya* qui sanctionnait dans les faits le déclin politique de la communauté druze par rapport aux Maronites, et dans une certaine mesure, le recul de leur autonomie traditionnelle²². Ce système *mutasarrifiyya* était fondé sur le Règlement organique de 1861 qui accordait au Liban, découpé en plusieurs provinces, une semi-autonomie administrative et judiciaire sous le contrôle des puissances européennes. Ce Règlement préparait à une réorganisation du système juridico-religieux sur une base confessionnelle.

2. 1. Le statut juridique des Druzes du XIX^e siècle à la fin de la période mandataire

Le premier document officiel autorisant une certaine autonomie de juridiction pour les Druzes est une lettre envoyée en 1889 par le *wâlî* de Damas aux gouverneurs de Hâsbayyâ et de Râshayyâ leur demandant de respecter le pouvoir traditionnel du chef spirituel de la communauté contre les tentatives du *qâdî* musulman de mettre fin à cet état coutumier²³. Aussi, en 1890, un arrangement administratif fut mis en place entre les parties, qui conférait une certaine autonomie juridictionnelle à la communauté druze libanaise, sans qu'elle fût pour autant reconnue en tant que communauté religieuse. Les autorités ottomanes acceptaient que des organes d'arbitrage locaux et le shaykh *al-^caqî* règlent les affaires de mariage, de divorce et de succession conformément aux dispositions de la coutume dans toutes les situations où les dispositions de la règle religieuse

²¹ Sur le mouvement de réforme dans le système juridique ottoman du début du XIX^e siècle jusqu'à la période des jeunes Turcs, voir l'exposé de C. V. FINDLEY dans l'article « Mahkama », *Encyclopédie de l'Islam*, 1991.

²² Pour un récit détaillé des événements de la période et une analyse du déclin politique druze, je renvoie aux chapitres 2, 3 et 4 de la seconde partie de l'ouvrage de K. M. FIRRO, *A History...*

²³ A. TALÎ^c, *Mashâyikha al-^caqî...*, p. 148.

druze différaient de la pratique islamique²⁴. Cette décision ouvrit la brèche aux revendications des Druzes installés dans les régions « périphériques ». Les plaintes de la communauté druze palestinienne étaient à la fois dirigées contre l'intervention de la cour *sharîca* d'Acre dans leurs affaires de statut personnel et contre le Conseil musulman de Jérusalem qui prétendait enregistrer les *waqf*-s du tombeau de Nabî Shu^cayb en son nom²⁵. Répondant ainsi à l'envoi de multiples pétitions de dignitaires de la communauté, le gouvernement ottoman expédia en 1908 au shaykh *al-Islâm*, autorité religieuse suprême de la Cour d'appel musulmane de Beyrouth, un décret stipulant de définir l'autonomie des Druzes en matière de statut personnel. L'année suivante, le gouverneur de Beyrouth, Adham Ibn Mas^cûd écrivait au gouverneur de district à Acre de ne plus déférer les affaires de mariage, de divorce et de succession des Druzes devant les cours musulmanes. Il lui recommanda de nommer le shaykh Tarîf Muhammad Tarîf *qâdî* pour les Druzes du district en accord avec la décision du Conseil druze de Beyrouth²⁶. Cette nomination institutionnalisait la procédure traditionnelle de l'arbitrage, mais l'existence d'un *qâdî* druze officiellement appointé ne mettait pas fin, pour autant, à la compétence du tribunal *shar^cî* pour les affaires de la communauté: seul l'accord entre les parties permettait le recours au *qâdî*.

Toute l'action des dirigeants de la communauté druze palestinienne, sous l'impulsion principale de la famille Tarîf, achoppera alors autour des revendications pour la reconnaissance juridique de la communauté. En dépit de l'envoi de plusieurs pétitions et requêtes, elle allait largement échouer durant la période mandataire devant la volonté des autorités britanniques de maintenir le *statu quo* entre les différentes tendances religieuses en Palestine - seules les cours religieuses existantes ont été enregistrées en 1922. Toutefois, les Britanniques

²⁴ A. LAYISH dans l'article « Mahkama », *op. cit.*

²⁵ H. Z. HIRSCHBERG, *op. cit.*

²⁶ S. H. FALLÂH, « Druze Communal Organization in Israel », *New Outlook*, mars-avril 1967, p. 40-44.

avaient reconnu à Muhammad Tarîf la *qâdiyya* qu'il exerçait depuis l'époque ottomane. La dernière fin de non recevoir des autorités mandataires a été adressée aux responsables de la communauté le 18 mars 1932, après une réduction partielle des pouvoirs du *qâdî* druze²⁷ - il gardait compétence pour les affaires de mariage et de divorce, mais le droit testamentaire était exclu de sa juridiction²⁸. Dans les faits, les Druzes recouraient cependant rarement aux cours *sharî'a*-s ou à la cour de district: ils réglaient en général leurs conflits par la voie de compromis au niveau local ou communautaire sans y impliquer d'autorités extérieures²⁹. De l'avis du shaykh Labîb Abû Rukun, cette justice religio-légale coutumière était un « chaos » (*fawdâ*) car « chaque *za'îm* se faisait *qâdî* »³⁰.

A la même époque, l'évolution sur le plan juridictionnel des communautés druzes sous mandat français au Liban et en Syrie était tout à fait différente. Après avoir doté, dès 1930, les tribunaux druzes de compétences identiques, en matière de statut personnel, à celles des tribunaux sunnites et ja'farites (shî'ites), les autorités mandataires ont reconnu officiellement aux Druzes, le 13 mars 1936, la qualité de communauté religieuse autonome en Syrie et au Liban³¹. Le document stipule que les Druzes sont autorisés à concevoir leur propre législation qui deviendrait effective le jour où elle aurait statut de loi³².

Pour les Druzes de Syrie, un système judiciaire indépendant a été légalement institué en 1945. Il reconnaissait aux membres de la communauté le droit de régler les affaires de statut personnel selon les règles de leur rite juridico-

²⁷ Après la mort du shaykh Muhammad Tarîf, c'est son fils Salmân, le frère du shaykh Amîn Tarîf, qui fut nommé *qâdî* le 16 janvier 1929.

²⁸ *Ibid.* Selon S. H. Fallâh, les Druzes cessèrent provisoirement d'agir auprès des autorités britanniques parce qu'ils durent faire face, après cette date, à des tensions politiques violentes entre leurs dirigeants (S. H. FALLÂH, *Ha-Druzim...*, p. 119). Aussi, pour faire contrepoids au pouvoir de la famille Tarîf, le shaykh Qâsim Farhûd du village de Râma avait été appointé en tant que superviseur additionnel au Registre des mariages (N. DANA, *op. cit.*, p. 59).

²⁹ S. H. FALLÂH, « The Druze Community in Israel », *New Outlook*, juin 1962, p. 30-35, 53.

³⁰ A. LAYISH, *Marriage...*, p. 2.

³¹ A. LAYISH, « Mahkama »...

³² A. TALÎ, *Mashâyikhat al-^caql...*, p. 156.

religieux (*madhhab*). Ce système prévoyait deux niveaux de juridiction: les tribunaux de première instance avec un *qâdî* unique et une cour d'appel et le Conseil principal (*al-hay'a al-ra'îsiyya*), qui était alors l'autorité suprême de la communauté et qui comptait trois membres. Il était prévu que les tribunaux druzes fonctionneraient selon leurs propres règles de procédure. Mais en 1959, puis en 1961, l'autonomie judiciaire de la communauté druze syrienne fut à nouveau restreinte: les autorités de l'Etat supprimèrent la Cour d'appel du Jabal qu'elle transformèrent en comité consultatif et elles impliquèrent le Ministre de la justice dans la nomination des *qâdî*-s druzes³³.

Pour le Liban, les tribunaux druzes, compétents pour l'ensemble des matières pour lesquelles s'applique le droit religieux, avaient adopté jusqu'en 1948 un droit non-codifié, fondé sur la coutume druze et les règles hanafites³⁴. La Loi de 1948 sur le statut personnel de la communauté druze a été rédigée à la suite des directives formulées par les autorités mandataires françaises en 1936. De l'avis d'un juriste averti, la Loi druze de 1948, qui réalise une synthèse de nombreuses lois religieuses et laïques locales et de lois étrangères, bien que principalement inspirée de l'ancien droit religieux druze, était alors « la loi moderne sur la famille la plus impressionnante »³⁵. Une loi promulguée en 1960 sur l'administration de la justice druze instituera officiellement un système judiciaire à deux niveaux intégré dans le système libanais. Mais ce sont les deux lois du 13 juillet 1962 sur le statut officiel du shaykh *al-^caql* druze et sur la constitution d'un Conseil communautaire des Druzes qui achèvent de définir les cadres de l'inscription de la communauté dans le système confessionnel de l'Etat libanais.

Avant cette loi, les deux shaykhs *al-^caql* jugeaient en appel sur des bases traditionnelles. La Loi de 1962 prévoit que les deux shaykhs *al-^caql* - auxquels il

³³ A. LAYISH, « Mahkama »...

³⁴ Il est intéressant de souligner que les Druzes ont choisi de suivre ce rite, adopté par les Ottomans, dans un contexte où la doctrine shâfi'ite domine. Traditionnellement, on considère que le rite hanafite est, parmi les quatre *madhhab*-s de l'Islam, le rite le plus tolérant à l'égard des non-Musulmans.

³⁵ *Ibid.*

peut être adjoint de manière exceptionnelle un troisième shaykh - « qui seront les deux chefs religieux [de la communauté druze] et auront droit aux mêmes égards que les autres chefs de communautés religieuses » (art. 2)³⁶ seront désormais élus à vie par l'ensemble des Druzes libanais de sexe masculin. S'agissant des conditions qui autorisent la candidature à ce poste, la loi entérine les règles traditionnelles de la société druze: (1) avoir 40 ans révolus, (2) faire partie des gens de piété et de religion, (3) connaître les us et coutumes des traditions de la communauté et (4) jouir d'une bonne réputation et d'une excellente considération, n'avoir jamais porté atteinte à la religion et aux préceptes, n'avoir pas été condamné pour crime ou délit infamant (art. 11).

Dans le même temps, la chambre des députés créait un Conseil communautaire de la communauté druze (*al-Majlis al-madhabî lil-tâ'ifa al-durziyya*) « chargé d'en administrer les affaires temporelles et financières, de la représenter pour ce qui a trait à son entité sociale, de veiller à en rehausser le niveau et d'en sauvegarder les droits (art. 1). Le Conseil communautaire est constitué de membres permanents et des membres élus pour quatre ans. Les shaykhs *al-^caql* et les ministres et députés druzes sont membres permanents. Parmi les membres élus, la répartition des postes est prévue selon un mode de représentativité en fonction de la profession et en fonction des régions d'origine (art. 6). Les shaykhs *al-^caql* président à tour de rôle le Conseil communautaire. Les « affaires financières » incluent en fait la gestion des *waqf*-s de la communauté à l'exception des *waqf*-s de la *khalwa* d'al-Bayyâda qui restent sous le contrôle de ses shaykhs, ce qui souligne ici encore le statut particulier de cette *khalwa*. Les prérogatives temporelles du Conseil concernent la gestion des affaires scolaires de la communauté, la nomination du corps enseignant, la gestion des associations et institutions de la communauté, le contrôle des

³⁶ « Loi du 13 juillet 1962 concernant l'élection du Shaykh Akl des Druzes et Loi du 13 juillet portant constitution d'un Conseil communautaire des Druzes », *Cahiers de l'Orient Contemporain*, n°49, 1962, p. 295-302.

élections au sein de ces associations et enfin, le règlement des litiges au sein de ces administrations et institutions.

Les dispositions formulées dans ces deux lois ont eu et ont encore une influence profonde sur l'évolution de la communauté druze en Israël. Pour en mesurer la portée, il faut se replacer dans le contexte des décisions qui ont conduit à l'obtention de l'autonomie religieuse et juridique pour les Druzes de ce pays.

2. 2. *La communauté druze palestinienne après la création d'Israël*

Après la création de l'Etat d'Israël, les Druzes reprirent l'envoi de pétitions afin d'obtenir la reconnaissance en tant que communauté religieuse. Le nouvel Etat était mieux disposé que les autorités mandataires précédentes à prêter une oreille attentive aux revendications druzes. Très rapidement, le Ministère des affaires religieuses décida la nomination de trente *ma'dhûn*-s responsables de l'enregistrement des mariages et divorces pour l'ensemble de la communauté. A la suite de cette décision, il fut créé le 9 avril 1954 une Commission de contrôle juridico-religieuse (*Lajnat al-murâqaba al-madhhabiyya*) chargée de superviser le travail des *ma'dhûn*-s. Cette commission, embryon des futures cours de juridiction druzes, agissait selon les règles de l'arbitrage traditionnel et ses décisions ne pouvaient être exécutées par la force. Les trois membres de cette commission étaient le shaykh Salmân Tarîf (jusqu'alors seul *qâdî* de la communauté) du village de Jûlis, le shaykh ʿAbd Allâh Khayr d'Abû Sinân et le shaykh Husayn ʿAlayân de Shafâ ʿAmru. Parallèlement, on a déjà signalé qu'un Comité pour les affaires des *waqf*-s druzes avait été provisoirement appointé en 1959. Il était composé des shaykhs Kamâl Muʿaddî de Yarkâ, Husayn ʿAlayân, membre par ailleurs de la Commission de contrôle juridico-religieuse et Amîn

Tarîf, considéré comme le véritable *rajul dînî* de la famille Tarîf alors que Salmân était perçu comme un homme de la *dunyâ*. Ce comité, dissous en février 1960, discutait essentiellement, en dépit de ses fonctions, des problèmes concernant les mariages et divorces³⁷.

Cette première étape s'inscrivait dans le cadre de « négociations ouvertes » entre les autorités israéliennes et les responsables politiques et religieux druzes pour définir la place de la communauté dans l'Etat hébreu. Largement fondée sur le soutien que certains de ses dirigeants avaient su accorder aux organisations juives depuis le milieu des années 1930, la politique israélienne visait essentiellement à préserver la loyauté de sa minorité druze. Dans la ligne de cette politique et avec le soutien de quelques familles druzes influentes, une Unité des minorités de l'armée israélienne avait été créée dès 1948, dans laquelle servaient principalement de jeunes Druzes, mais aussi un nombre plus restreint de Circassiens. En 1956, la Loi sur le service de sécurité était étendue afin d'y inclure les Druzes et les Circassiens. Quelques mois plus tard, le 15 avril 1957, le Ministère des religions reconnaissait l'autonomie de la communauté druze et recommandait l'établissement d'institutions religieuses et éducatives indépendantes³⁸.

Selon les allégations officielles, c'est sur la demande expresse de la majorité des Druzes que le service militaire obligatoire fut étendu à l'ensemble de la communauté. Gabriel Ben-Dor explique que la requête des Druzes prend sens dans le contexte particulier des années 1954-56. Cette période fut marquée en Israël par une tension sécuritaire extrême devant la multiplication des infiltrations palestiniennes aux frontières, les nombreux raids de représailles de l'armée israélienne et la menace du réarmement égyptien *via* le bloc soviétique. La question de la sécurité du pays était plus qu'à l'ordinaire au centre du débat politique et les appels à la population pour soutenir l'effort de guerre, notamment

³⁷ S. H. FALLÂH, « Druze Communal... »

³⁸ S. H. FALLÂH, « Druze Communal... »

par l'appel aux réservistes, quasi quotidiens. Mais son enquête auprès des Druzes pour déterminer l'origine de cette demande révèle des contradictions entre les divers informateurs. Certains ont prétendu que l'initiative avait été prise par la jeunesse druze désireuse de perpétuer la tradition martiale de la communauté et pour des motifs purement patriotiques. D'autres, que les leaders et les jeunes étaient également enthousiastes. D'autres encore - la minorité selon lui - que seuls les leaders ont pris la décision dans l'unique but politique d'améliorer leur position au sein de la communauté par le biais d'un gage ainsi donné à l'autorité étatique et la population juive³⁹.

Concrètement, il est impossible d'imaginer l'unanimité de la communauté sur une décision d'ordre politique. Comme le souligne Kais Firro, c'est la concurrence entre les familles dirigeantes de la communauté qui a conduit à la requête sur l'extension de la Loi sur le service de sécurité à l'ensemble des jeunes Druzes⁴⁰. D'après mes propres informateurs, la proposition n'a pas émané des chefs religieux de la communauté⁴¹, mais au contraire des dirigeants politiques qui ont alors fait de la surenchère auprès des autorités pour recueillir les dividendes de l'engagement militaire druze: c'est ainsi que « tous ont parlé d'une seule voix »⁴². Même si les religieux ne semblent pas avoir été à l'origine

³⁹ G. BEN-DOR, *The Druzes...*, p. 131.

⁴⁰ K. FIRRO, « The Druze In and Between... »

⁴¹ Ils se seraient au contraire réunis au tombeau de *nabî* Shu^cayb afin de prier contre cette évolution (J. OPPENHEIMER, *Social Organization...*, p. 155).

⁴² Selon un proche de Sâlih Khnayfis, l'accord entre l'Etat et les dirigeants druzes pour soumettre l'ensemble de la communauté au service obligatoire aurait eu des ressorts plus sordides. Il prétend que durant la préparation des élections parlementaires de 1955, le Parti travailliste alors au pouvoir (MAPAI) aurait demandé au shaykh Sâlih Khnayfis de signer une requête sur la conscription des jeunes Druzes: pour l'administration militaire, il était en effet plus facile de gérer une masse prévisible de recrues plutôt qu'un service basé sur le volontariat. Le shaykh, qui dirigeait l'une des listes arabes aurait refusé de donner son accord. Les caciques du parti auraient alors pris langue avec le rival du shaykh Khnayfis, Jâbir Mu^caddî, dont le nom apparaissait en troisième position sur une autre liste arabe, derrière un Musulman, Sayf al-Dîn Zû^cbî et un Grec catholique, Mas^cad Qassîs. La liste de Mu^caddî n'obtint que deux sièges, tandis que Sâlih Khnayfis devenait l'unique député druze à la Knesset. Pour obtenir une représentation, Mu^caddî aurait négocié avec les membres du nouveau gouvernement la signature de la requête contre le retrait du député musulman qui dirigeait sa liste. Finalement, il est avéré qu'un accord fut trouvé après les élections entre Mu^caddî et Zû^cbî puisqu'ils se partagèrent la législature en siégeant deux années chacun. Comme Jâbir Mu^caddî avait accepté de signer la requête, elle fut présentée aux autres leaders de la communauté, qui ne pouvaient plus s'opposer à l'accord (*Ibid.*, p. 155-157).

de la décision, le shaykh Amîn Tarîf ne s'est pas opposé à la conscription obligatoire des jeunes hommes⁴³.

Dans le cadre du règlement formulé par le Ministère des affaires religieuses, et après consultation des dirigeants de la communauté, on décida d'appointer un Conseil religieux et culturel temporaire pour régler les affaires druzes jusqu'à l'établissement des institutions officielles. Comme le Règlement ne mentionnait pas la Loi sur le statut personnel que les Druzes étaient autorisés à suivre pour l'institution de leurs instances juridiques, il fut nommé le 27 octobre 1961 un Conseil religieux druze (*Lajnat al-dîn al-durzî*) chargé de rédiger une telle loi. Il était composé du shaykh Amîn Tarîf, président, du shaykh Kamâl Mu'addî et du shaykh Ahmad Khayr⁴⁴. Ce Conseil religieux, qui sanctionnait en réalité l'institutionnalisation de l'Autorité spirituelle dirigeant traditionnellement la communauté, adopta en 1961 le Code de statut personnel de la communauté druze au Liban de 1948 avec quelques aménagements⁴⁵.

C'est finalement à la fin de 1962 que la Knesset vota la Loi sur les cours religieuses druzes qui devait compléter le processus de reconnaissance légale de la communauté. Cette loi prévoyait la création d'une Cour de première instance et d'une Cour d'appel composée chacune de trois *qâdî-s*⁴⁶. Les *qâdî-s*, qui doivent être des religieux reconnus et estimés, sont nommés par le chef de l'Etat sur la recommandation d'un Comité d'appointement⁴⁷. Toutefois, en février 1985, le shaykh Amîn Tarîf demanda que le Ministère n'intervienne plus dans la

⁴³ A la différence des citoyennes juives israéliennes, les jeunes filles druzes sont exemptées du service obligatoire, ainsi que les jeunes garçons ayant entamé une initiation religieuse.

⁴⁴ S. H. FALLÂH, « The Druze Community... »

⁴⁵ Le Conseil religieux a décidé que la source de droit en cas de succession *ab intestat* devait être la coutume suivie par les Druzes en Israël et non la doctrine hanafite ainsi que le prévoyait le code libanais, et que la législation israélienne, et non la législation libanaise, viendrait compléter cette loi (A. LAYISH, « Mahkama... »).

⁴⁶ En 1967 et en 1972, cette loi sera amendée et stipulera qu'en cas d'impossibilité de constituer ces tribunaux, ils pourraient fonctionner avec deux puis un seul *qâdî* (*ibid.*).

⁴⁷ Ce Comité comprend le président du Conseil religieux druze, deux *qâdî-s*, les ministres des Affaires religieuses et de la Justice, deux parlementaires druzes et un avocat druze élu par le Conseil national des avocats (N. DANA, *op. cit.*, p. 64).

nomination des fonctionnaires religieux de la communauté⁴⁸. Le pourvoiement aux postes de la *qâdiyya* est toujours l'occasion de débats importants au sein de la communauté et ce n'est pas avant la fin de l'année 1963 que les trois *qâdî-s madhhab* de la Cour de première instance ont finalement été nommés officiellement: il s'agissait des shaykhs Salmân Tarîf, Husayn  Alayân et Labîb Abû Rukun. La répartition des postes devait prendre en considération les différents secteurs géographiques dans la communauté. Ainsi les deux villages du Carmel,  Isfiyâ et Dâliyât al-Karmil ont fait valoir leurs droits pour avoir un représentant à la cour de première instance et ont ainsi obtenu l'appointment du shaykh Labîb Abû Rukun⁴⁹. Après la mort en 1967 du shaykh Husayn  Alayân, le village de Dâliyât a même obtenu la nomination d'un autre juge en la personne du shaykh Nûr al-Dîn Halabî⁵⁰. Après la mise à la retraite en 1970 du shaykh Salmân Tarîf, c'est le shaykh Na  m Hinû de Jûlis qui fut désigné à la *qâdiyya* tout en occupant parallèlement le poste de secrétaire du tribunal. Une seconde charge qui permettait de faire « contrepoids » face aux deux juges du Carmel dont la présence dans ces instances illustre l'importance grandissante de cette région jadis excentrée sur la scène politique de la communauté.

Avec le passage du plateau du Golan sous administration militaire israélienne aux lendemains de la guerre des six jours en 1967, les juridictions druzes allaient s'étendre pour intégrer la population de cette région. Les Druzes du Golan, à la différence de leurs coreligionnaires du Jabal, ne disposaient d'aucune institution judiciaire propre; les affaires matrimoniales étaient réglées de façon coutumière par l'entremise des fonctionnaires religieux locaux⁵¹ et lorsque le conflit exigeait la comparution devant un tribunal, il s'agissait de la cour de justice *sharî a* à

⁴⁸ R. B. BETTS, *op. cit.*, p. 100.

⁴⁹ Pour un aperçu des opinions exprimées par les habitants de ces villages et la vision de leur place, par rapport aux villages de Galilée, dans la direction de la communauté, voir l'entretien avec le shaykh Najîb Mansûr dans L. KASDAN, *Isfiya...*, p. 114.

⁵⁰ Les concertations ont été longues avant de parvenir à un accord puisque le shaykh Nûr al-Dîn Halabî a été officiellement appointé en 1970.

⁵¹ On a mentionné plus haut que la plupart des mariages réalisés dans le Golan étaient des mariages *barrânî-s*, ces mariages coutumiers réalisés en dehors de toute structure officielle et non enregistrés.

Qunaytra⁵². Cette cour ayant cessé de fonctionner après 1967, il était nécessaire de réinstaurer un système juridique pour le Golan. La première étape dans la réorganisation juridique du plateau fut la nomination, en 1969, de sept *ma'dhûn-s* locaux chargés d'enregistrer mariages et divorces. L'année suivante les autorités militaires publiaient un décret décidant que les Tribunaux druzes de première instance et d'appel de l'Etat d'Israël étaient compétents pour juger les affaires des résidents druzes du Golan⁵³. Cette compétence ne devait bientôt être maintenue que pour les jugements en appel puisqu'il fut créé en février 1974 un tribunal de première instance pour les Druzes du Golan, dans lequel siègent deux personnalités religieuses locales: le shaykh Nâyif Abû Sâlih originaire de Majd al-Shams et le shaykh Muhammad Farhât de Buq-âtha. Depuis 1981, l'annexion du Golan par l'Etat hébreu a étendu l'intégralité de la Loi israélienne aux populations du plateau obligeant ainsi les *qâdî-s* du tribunal de Majdal Shams à suivre la Loi adoptée en 1961 par le Conseil religieux druze. En conséquence de quoi, le tribunal de première instance initialement créé à été fermé. Les Druzes du Golan dépendent directement depuis de la juridiction druze de Acre.

La Cour de première instance est coiffée par une Cour d'appel qui fut chronologiquement la première juridiction druze instituée. En effet, une disposition transitoire du décret de 1962 stipulait que les trois membres du Conseil religieux druze - les shaykhs Kamâl Mu^caddî, Ahmad Khayr et Amîn Tarîf - seraient nommés membres de la Cour d'appel. Le 4 mars 1963, ils furent officiellement intronisés au cours d'une cérémonie organisée au domicile du président de l'Etat israélien⁵⁴. Les membres de l'Autorité sont nommés à vie dans leur fonction. Après le décès de Kamâl Mu^caddî et d'Ahmad Khayr en 1993, le shaykh Amîn Tarîf s'est retrouvé à la fois seul représentant de l'Autorité spirituelle et seul membre de la Cour d'appel.

⁵² A. LAYISH, « Mahkama... »

⁵³ N. DANA, *op. cit.*, p. 66.

⁵⁴ S. H. FALLÂH, « Druze Communal... »

En dépit de l'institution d'une structure juridique distincte, le fonctionnement « coutumier » n'a pas été modifié et la Cour d'appel a fusionné avec l'Autorité spirituelle en tant qu'instance religio-légale suprême de la communauté druze israélienne. Les membres de l'Autorité spirituelle sont les véritables législateurs de la communauté. C'est sur leur initiative que se tiennent de manière régulière les réunions avec les *qâdî*-s des Cours de première instance et l'ensemble des responsables religieux druzes pour discuter des affaires judiciaires en cours. L'Autorité spirituelle édicte, à la suite de ces réunions de concertation, les décisions religieuses et légales pour les affaires de statut personnel ou les sujets de société qui préoccupent les Druzes: parmi ces sujets, on relèvera la conduite des femmes, l'éducation religieuse, le problème du serment sur les livres sacrés, le contrôle des funérailles, la question des autopsies ou la reconnaissance du *mawsim* au tombeau d'un prophète comme jour férié pour la communauté...⁵⁵. Enfin leur siège à la Cour d'appel n'empêche pas les membres de l'Autorité spirituelle de jouer un rôle très actif dans le règlement, selon les procédures de l'arbitrage coutumier, des conflits au sein de la communauté⁵⁶.

2. 3. Le poids de la mashâyikhat al-^caql dans la communauté druze israélienne

Le parcours historique que l'on vient de retracer nous permet de tirer plusieurs enseignements. Tout d'abord, il faut remarquer que la revendication principale des Druzes auprès des autorités successives sous la tutelle desquelles ils ont évolué, a été l'octroi d'une autonomie juridique qui permette aux shaykhs religieux de régler les affaires relevant du statut personnel conformément aux principes de leur religion. S'affirmer et exister en tant que communauté ne

⁵⁵ Pour un aperçu de ces sujet et la manière dont ils sont abordés par les religieux, voir l'ensemble des *Majallat al-'akhbâr al-durziyya* publié par le Ministère des affaires religieuses.

⁵⁶ A. LAYISH, *Marriage...*, p. 13.

passait donc pas, pour les Druzes, par une revendication politique, territoriale ou nationaliste, mais par l'obtention du droit de gérer ses affaires internes dans un domaine directement contrôlé par la religion, celui du statut personnel. Il est vraisemblable que la nécessité d'une autonomie juridique s'est faite plus pressante avec l'accroissement de l'efficacité des administrations au XX^e siècle qui rendait plus difficile le maintien de la justice coutumière fondée sur l'arbitrage. Cependant, les similitudes dans l'évolution des communautés druzes de Syrie, du Liban et d'Israël ne doivent pas masquer de profondes différences quant au fonctionnement interne de ces trois communautés. Ces différences ont essentiellement joué sur la place de la *mashâyikhat al-dîn* dans la direction de la communauté.

Au Liban, l'organisation sociale de la communauté druze se caractérise principalement par l'existence de grandes familles de propriétaires terriens, qui sont aussi les dirigeants politiques traditionnels des régions qu'ils dominent. Sur ce système social, généralement qualifié par les observateurs de système « féodal », venait se greffer une opposition factionnelle virulente entre les familles Junblât et Arslân depuis la bataille de ^cAyn Dâra en 1711. Selon Kais Firro, toute l'histoire de la communauté druze libanaise depuis le début du XVIII^e siècle doit être comprise comme une volonté de rétablir la suprématie de ses Seigneurs contre la montée en puissance des Chrétiens maronites et de défendre le système féodal traditionnel⁵⁷. Un tel système met l'homme politique, le *zâcîm*, sur le devant de la scène. De fait, les récits sur l'histoire politique du Liban laissent dans l'ombre les grands religieux de la communauté druze. La *mashâyikhat al-^caql* ne s'est jamais constituée en opposition aux hommes politiques, mais au contraire, elle s'est divisée le long des lignes de rupture factionnelles internes à la communauté. La rupture s'est institutionnalisée au début du XIX^e siècle avec la coexistence simultanée de deux chefs spirituels: un

⁵⁷ K. M. FIRRO, *A History...*, p. 59 et 84 ; W. POLK, *op. cit.*, p. 133.

shaqrâwî allié au clan Junblât et un samadî allié au clan Yazbâk, dirigé par la famille Arslân. La *mashâyikha* bicéphale devient tricéphale après 1954 par la scission en deux du clan yazbâk⁵⁸. Ces données internes au jeu politique druze libanais permettent de comprendre les mentions contenues dans la Loi de 1962 prévoyant de deux à trois shaykhs *al-[°]aql* pour la guidance spirituelle de la communauté. L'exemple de la Syrie montre un leadership spirituel encore plus morcelé puisque la communauté druze du Jabal comptait traditionnellement quatre chefs spirituels issus de factions rivales, même si le shaykh de la famille Hajarî résidant à Qanawât, sous l'influence de la famille al-Atrash, avait une certaine prééminence sur les autres.

Mon propos n'est pas ici d'entrer dans le détail des spécificités internes aux communautés druzes libanaises et syriennes, mais d'attirer l'attention sur ces spécificités par rapport à la communauté israélienne. La description donnée dans les pages précédentes, de l'organisation religieuse dans la communauté druze israélienne ne peut pas être étendue, sans précautions, aux communautés voisines. Chacune des différentes zones de peuplement druze au Proche-Orient gère ses affaires internes, affaires religieuses et politiques, pour elle-même. C'est bien la relation à l'autorité politique et administrative extérieure qui définit la sphère dans laquelle se déploient ces affaires internes. L'organisation sociale et religieuse, qui est le fruit de cette gestion, dépend donc des conditions historiques spécifiques dans lesquelles telle communauté évolue. Les conditions particulières aux Druzes de Palestine ont donné à la *mashâyikhat al-[°]aql* une place plus « visible » dans la gestion de la relation entre la communauté et l'Etat qu'elle n'a dans les communautés voisines.

⁵⁸ Dans le clan junblâtî se sont succédés à la guidance spirituelle les shaykhs Abû Zayn al-Dîn Hasan Taqî al-Dîn (1825-1845), shaykh Hasan Talî[°] (1845-1878), son fils Muhammad Talî[°] (1878-1910), shaykh Husayn Talî[°] (1910-1949) et Muhammad Abû Shaqrâ. Les chefs spirituels de la faction yazbâkî ont été le shaykh Husayn [°]Abd al-Samad (1825-1868), le shaykh Muhammad Hammâda (1868-1915), son fils Husayn Hammâda (1915-1946) et Muhammad [°]Abd al-Samad (1946-1954). Mais depuis cette date, une scission au sein du clan yazbâk a conduit à l'élection de deux chefs spirituels, Rashîd Hammâda et [°]Alî [°]Abd al-Latif, tous deux décédés en 1970 (N. DANA, *op. cit.*, p. 40).

Kais Firro fait ainsi remarquer que la situation des Druzes de Palestine, à la « périphérie » d'une communauté dont le centre était au Liban - avant de se déplacer dans le Hawrân syrien - les rendait plus vulnérables devant l'autorité extérieure⁵⁹. C'est au début du XVIII^e siècle que l'autorité de la principale famille druze de la région installée dans le village de Sallâma fut éliminée par le shaykh Zâhir al-Umar al-Zaydânî dont la famille instaura ensuite un pouvoir militaire, reconnu par les Ottomans, sur toute la Galilée⁶⁰. A cette époque il n'y avait plus en Palestine de familles dirigeantes ou de grands propriétaires fonciers druzes en mesure de contrôler plusieurs villages et d'établir une « organisation sociale féodale » comme au Liban ou au Jabal⁶¹. L'organisation sociale et la distinction traditionnelle entre direction spirituelle (*rûhâniyya*) et temporelle (*jismâniyya*) restait basée au niveau de chaque village⁶². C'est cette relative égalité entre tous les villages qui aurait rendu possible, selon Kais Firro, le rôle particulier que les religieux devaient jouer dans la communauté druze de Palestine⁶³.

L'absence de développement d'un système fondé sur la suprématie de grandes familles seigneuriales ne suffit pas à expliquer l'importance « politique » de la classe religieuse dans la communauté druze de Palestine. D'autres raisons sont à rechercher dans la nature des relations entre Druzes et Musulmans, notamment durant la période du Mandat britannique. Il me semble, en effet, que l'opposition aux autorités islamiques des chefs religieux successifs de la famille Tarîf, plus qu'une opposition à l'autorité administrative pour une petite minorité qui n'en

⁵⁹ Voir *infra*, chapitre 3..

⁶⁰ Voir *infra*, chapitre 3.

⁶¹ Même si la famille Mu'addî avait conservé une charge de collecteur d'impôt (K. M. FIRRO, *A History...*, p. 168).

⁶² S. H. FALLÂH, « Kfar Sumayya... »

⁶³ K. M. FIRRO, *A History...*, p. 315.

avait pas les moyens⁶⁴, a forgé la « spécificité » de la communauté druze palestinienne. Opposition du Conseil islamique de Jérusalem qui s'est cristallisée, on l'a vu, sur la question de l'autonomie juridictionnelle et sur la gestion des *waqf*-s. Deux points sur lesquels les dirigeants religieux druzes finiront par obtenir gain de cause. Il est avéré que l'obtention de la gestion directe des *waqf*-s par la *mashâyikhat al-dîn* en Palestine dans le courant du XIX^e siècle a considérablement contribué à l'accroissement du prestige et de l'influence des dirigeants religieux dans cette communauté⁶⁵, et plus particulièrement du poids de la famille Tarîf à qui revenait la gestion exclusive du plus prestigieux d'entre les lieux saints, le tombeau du prophète Shu^cayb. Les points marqués sur le front des oppositions politiques internes à la communauté renforceront ensuite largement les leaders religieux Tarîf - nous y reviendront en détail dans le chapitre suivant.

C'est encore les relations tendues avec les voisins musulmans qui permettent de comprendre la position adoptée par certains membres de la communauté - leaders politiques et religieux tout à la fois - durant les événements des années 1930 en Palestine⁶⁶. Le rapprochement entre Druzes et Juifs initié durant cette période accentuera la rupture entre les instances religieuses druzes et musulmanes. La rupture prendra effet en 1957 par l'obtention du statut autonome pour la communauté. Administrativement, la distinction entre les Druzes et leurs voisins, devenus désormais une minorité arabe dans l'Etat d'Israël, ira au-delà du statut de 1957, par la volonté conjointe des dirigeants druzes et des autorités israéliennes. L'engagement des Druzes dans le service militaire obligatoire aura d'autres effets que la seule création des juridictions druzes. Elle conduira à la négociation d'un statut administratif distinct de celui auquel est soumis la

⁶⁴ Tandis que, même minoritaires à l'échelle du pays dans lequel ils s'inscrivent, les Druzes du Shûf libanais et du Jabal syrien sont majoritaires dans la région qu'ils occupent. Un poids démographique qui leur confère une certaine marge de manoeuvre dans l'administration locale.

⁶⁵ H. Z. HIRSHBERG, *op. cit.*

⁶⁶ Voir *infra*, chapitre 3.

minorité arabe. Pour les Druzes, la décision de 1956 devait avoir pour conséquence l'égalité totale avec l'ensemble des citoyens israéliens de confession juive. Pour l'Etat, la politique suivie à l'égard de la minorité druze visait essentiellement à institutionnaliser la rupture entre les Druzes et les Arabes des autres confessions. Cette politique devait conduire à la décision, après 1961, de stipuler une mention « Druze » en lieu et place de la mention « Arabe » sur les cartes d'identité⁶⁷. Cette décision à caractère anecdotique précédait une évolution plus profonde. A la suite du comportement remarqué des soldats druzes durant le conflit de 1967, l'assemblée législative adopta une proposition de loi déposée par les députés druzes permettant aux membres de la communauté de s'adresser directement aux agences administratives concernées par leur requête sans avoir à passer par le Département des affaires arabes qui gèrait toutes les demandes émanant de la minorité. Ainsi, les Druzes se retrouvaient-ils sur un pied d'égalité théorique avec l'ensemble des citoyens juifs⁶⁸. Quelques années plus tard, le gouvernement mettra en place un Comité pour les affaires druzes, chargé principalement du fonctionnement de la nouvelle Section d'éducation druze distincte de la Section arabe⁶⁹. L'évolution politique désirée conjointement par le gouvernement israélien et les responsables de la communauté, en mettant l'accent sur une « spécificité druze », conduisait à prendre plus largement en compte des domaines généralement gérés par le personnel religieux: fêtes religieuses distinctes reconnues par l'Etat, juridictions pour le règlement des affaires de statut personnel, éducation à caractère druze... De fait, le chef spirituel

⁶⁷ Les cartes d'identité délivrées par l'Etat hébreu comportent trois mentions: la citoyenneté (israélienne pour tous les ressortissants), la nationalité (juive, arabe, druze, circassienne...) et l'appartenance religieuse. Jusqu'en 1961, les Druzes ont été considérés comme des arabes de confession druze.

⁶⁸ Une évolution qu'une large partie de la communauté n'a pas tardé à regretter considérant que les départements ministériels étaient incompetents pour saisir la spécificité de leurs problèmes qui étaient finalement mieux pris en compte dans le Département arabe. Pour plus de détails sur ces questions, voir J. OPPENHEIMER, *Social Organization...*, p. 140 sq.

⁶⁹ Pour le détail de la politique suivie dans le domaine éducatif druze et des attitudes des différents responsables en charge de ces questions, voir F. AZZÂM, « Druze Identity... »

de la communauté, shaykh Amîn Tarîf, s'est logiquement trouvé promu interlocuteur principal par les autorités gouvernementales⁷⁰.

Le statut administratif, rapidement évoqué ici, de la communauté druze en Israël prend donc racine dans un contexte historique particulier dépassant les seuls cadres de la relation entre les Juifs et les Druzes forgée dans les années 1930. Il a contribué à affermir la place de la *mashâyikhat al-^{ca}ql* en tant que relai dans les négociations avec le pouvoir. Une particularité qui distingue les Druzes israéliens de leurs coreligionnaires libanais et syriens.

Notre étude en plusieurs étapes de l'organisation religieuse de la communauté druze en Israël comme des conceptions qui permettent à cette communauté de trouver sa place dans un ensemble druze à travers une certaine lecture des relations qui unissent tous les Druzes, au-delà des communautés localisées dépendant de structures étatiques, politiques et administratives différentes, nous permet maintenant de comprendre le rôle particulier que les hommes de religion peuvent jouer « aux limites » de leur société. Un rôle essentiel souvent perçu par les analystes comme la manifestation du renforcement des « éléments traditionnels » de la société au détriment des segments susceptibles d'apporter changement et « modernité politique »⁷¹.

3. Incarner, affirmer et protéger les *qiyam al-dîn*: la construction d'une identité religieuse communautaire

Etre un religieux druze, c'est d'abord appliquer à soi-même les exigences du code éthique et social imposé par la religion, mais cela implique aussi la charge de guider l'ensemble de la communauté vers le respect de ces normes. Sociales et

⁷⁰ K. M. FIRRO, « The Druzes in and between... »

⁷¹ Voir notamment M. EDELMAN, *op. cit.*; G. BEN-DOR, « Intellectuals... » et J. TEITELBAUM, *op. cit.*

religieuses, celles-ci correspondent en réalité à ce que les Druzes désignent par *qiyam al-dîn*, les « valeurs de la religion ». Les shaykhs utilisent aussi bien les termes de *'usûl al-dîn* (qui vient de *'asl*, l'origine), de *'asâs al-dîn* (les fondements de la religion) et plus généralement de *°âdât wa taqâlîd fî al-dîn al-durzî*, soit, les coutumes et les traditions dans la religion druze. Selon Aharon Layish, la référence permanente que les shaykhs druzes font à la « coutume » serait un moyen de préserver le secret de la religion en n'évoquant pas l'autorité de la religion druze dans les décisions de jurisprudence⁷².

Voir dans la référence à la coutume une manifestation omniprésente de la *taqiyya*, c'est postuler que les Druzes - mais cette remarque dépasse largement le cadre de cette seule communauté - établissent une distinction nette et rigide entre un ensemble de règles religieuses et des coutumes à caractère non-religieux. La distinction ne semble pas devoir être aussi nette. La religion, on l'a vu, est essentiellement perçue à travers un *comportement* approprié, un comportement dans la société. C'est en ce sens qu'il faut comprendre l'affirmation du shaykh Labîb Abû Rukun: « la coutume est comme une Loi (*qânûn*) »⁷³. Cette Loi, ce sont les hommes religieux qui en assurent le respect au sein de la communauté où leur action s'exerce au nom des *qiyam al-dîn*.

3. 1. Un pouvoir d'ostracisme

Les sanctions que peuvent prendre les shaykhs à l'égard des membres de la communauté prennent toujours, quel que soit le contexte, la forme d'une exclusion. D'une manière générale, on parle de *bu°âd* ou d'*ib°âd*, un terme qui fait référence à l'éloignement. On a vu précédemment comment la sanction était édictée par le *sâ'is* de la *khalwa* après la réunion de tous les shaykhs de la

⁷² A. LAYISH, *Marriage,...*, p. 359 et 382.

⁷³ *Ibid.*, p. 383.

congrégation religieuse locale. Ou, comme il arrive parfois dans le cadre d'affaires dont l'importance dépasse le seul cadre de la localité, sur le site d'un *maqâm* après une réunion convoquée à l'initiative du chef spirituel. L'importance de la décision, on en verra des exemples, peut être appuyée au-delà encore, par l'intervention des shaykhs religieux libanais.

Différents degrés peuvent être distingués dans la mise en oeuvre de cette sanction. Un homme religieux peut être frappé de *bu^câd* s'il ne se conforme pas au comportement exigé par son état. Ce peut être le cas pour un religieux qui organiserait un mariage festif. Ou pour un religieux qui se rendrait à un mariage où la dot versée excède le montant maximum fixé par les shaykhs en dépit de l'obligation faite aux *ahl al-dîn* de boycotter de tels mariages⁷⁴. Mais cette sanction peut aussi être décidée à la suite d'une déviation plus triviale, comme à l'encontre de ce shaykh qui abusait des communications au téléphone rose sur son lieu de travail. Dans toutes ces situations, le contrevenant se voit interdire l'accès à la *khalwa* et la lecture des Ecritures pendant une période fixée qui s'étend de quelques semaines à plusieurs années.

L'interdiction édictée par la religion druze de réinstaller la femme divorcée et même d'entretenir quelque forme de relation avec elle - on a dit que ce commandement impliquait de changer de trottoir si d'aventure le hasard amenait les anciens époux à se croiser dans la rue - entraîne également une sanction de ce type, une réprimande (*lawma*) édictée par les fonctionnaires religieux selon la gravité de l'infraction⁷⁵. En fait beaucoup plus fréquemment que des sanctions légales exécutable sous l'autorité de l'Etat, les juges druzes, qui sont aussi des figures religieuses dans la communauté, préfèrent la menace de sanctions religieuses lorsque les décisions qu'ils arrêtent ne sont pas respectées.

Deux actes entraînent la prononciation d'un *bu^câd* à vie: l'adultère commis en dehors de la communauté druze et le meurtre. On a vu précédemment que toute

⁷⁴ Sur cette décision, voir *Al-Majallat al-akhbâr al-durziyya*, vol. 2-3, 1958, p. 6.

⁷⁵ A. LAYISH, *Marriage...*, p. 103 et 235.

personne ayant commis l'une de ces deux fautes majeures au regard de la religion druze se voyait interdire l'accès aux Ecritures et reléguer dans la catégorie des *musharrih-s*. On dit aussi qu'elle devient *mqassasa bî d-dîn*, coupée de la religion et d'un point de vue social, elle est *mahrûb* ou *harâm*⁷⁶, deux termes qui évoquent l'idée de sanctuaire et d'interdit religieux. Le mariage avec un non-druze entraîne une exclusion du tissu social de la communauté. On considère que celui qui s'engage dans une telle union porte atteinte au *kiyân*, à l'entité même de la communauté. On a ainsi refusé à un père la garde de ses enfants après qu'il se fût remarié avec une non-Druze. Tout le village avait adressé une pétition contre lui au *qâdî* en charge de la décision⁷⁷. Dans ce genre de circonstances, la pression sociale est telle qu'elle oblige toujours celui qui contracte un tel mariage à quitter son village: il peut revenir et visiter ses parents, mais n'a plus le droit d'y résider. Une telle attitude signifie à elle seule la mise au ban d'un univers imprégné des valeurs de la religion druze et incarné par ses religieux⁷⁸. Enfin, dans les cas les plus extrêmes, si le *mahrûb* persiste dans son erreur et ne se repent jamais devant les shaykhs des fautes commises, on prononcera le *hirm* pour ses funérailles, c'est-à-dire l'interdiction à quiconque d'y assister. L'attitude des shaykhs devant la dépouille d'un individu est chargée d'une signification très lourde pour les Druzes. Selon la dignité qu'ils lui accordent, les shaykhs prononcent à plusieurs reprises, une seule fois ou pas du tout le « *Allah yarham-hu* » (« que Dieu le bénisse ») au moment de la mise en terre. Ne pas prononcer ce « *Allah yarham-hu* », c'est la sanction ultime, celle qui, de surcroît, rejaillit de manière indélébile sur la descendance du défunt. Ceux-là dont on dira qu'ils ont un « sang mauvais » (*dam mesh mnîh*).

Je viens d'évoquer la « pression sociale » qui agit à certain égards sur la décision des shaykhs, tout comme les décisions des shaykhs s'imposent à la

⁷⁶ Ce même terme de *harâma* est également utilisé pour désigner la femme répudiée avec laquelle un homme n'a désormais plus le droit d'entretenir toute forme de relation.

⁷⁷ A. LAYISH, *Marriage...*, p. 272.

⁷⁸ Voir *infra*

société. Il n'y a pas d'opposition véritable entre l'opinion des religieux et celle des non-religieux sur les règles à appliquer et les jugements à prononcer. S'il revient aux religieux d'édicter la norme, les avis qu'ils prennent au sortir des assemblées, dans la *khalwa* ou les tombeaux des saints, tiennent à la fois compte de la coutume religieuse, de la jurisprudence dans telle matière et de l'opinion générale. D'ailleurs, les sanctions prises à l'égard de tel individu engagent toute la société puisqu'au-delà de l'interdiction de demander la religion, c'est d'une mise au ban de la société qu'il s'agit. Cela autorise une réinterprétation constante de la coutume religieuse et de ses impératifs en fonction de l'évolution de l'opinion. Cette évolution est surtout marquée dans les débats autour du comportement de la femme druze⁷⁹.

D'une manière générale, la prononciation d'un *bu^câd* est un moyen de pression efficace pour contrôler l'attitude, le comportement, et même les opinions de chacun des membres de la communauté. Dans ce cas, celui qui supporte la sanction n'est pas *mahrûb* ou *harâm*, mais *muqâta^c*, coupé de la société. Il y sera réintégré après une période fixée au préalable ou après avoir négocié avec les shaykhs les conditions de levée du *bu^câd*. Lorsque quelqu'un est frappé de *bu^câd*, il est désormais interdit à quiconque de lui rendre visite, de l'inviter ou de lui parler de quelque manière que ce soit. Sa présence est interdite dans les mariages et les funérailles, ce qui est le signe le plus tangible d'une exclusion radicale de la vie sociale (*hayât 'ijtimâ^ciyya*). Lorsqu'une telle sanction est édictée par les hommes de religion, elle est presque unanimement respectée.

Cette sanction a été appliquée en 1991 à l'encontre de Misbâh Halabî, un journaliste écrivain influent de Dâliyat al-Karmil. L'épisode a fait grand bruit

⁷⁹ Le rôle du shaykh druze et la manière dont il interprète la norme est très proche de celui du rabbin dans la communauté juive de Djerba: manière de légiférer particulièrement adaptée au regroupements communautaires? Dans ce contexte djerbien, la mesure la plus redoutable à l'encontre de celui qui s'écarte de la norme et met en danger la communauté est similaire au *bu^câd* des religieux druzes: on déclare son vin non-casher, et ainsi, toute relation sociale avec lui est suspendue (L. VALENSI et A. L. UDOVITCH, *Juifs en terre d'Islam...*p. 42).

dans la communauté druze et a eu un certain écho dans la population israélienne. La décision des shaykhs fut prise quelques semaines après la publication d'un roman rédigé en hébreu, le *Journal d'une jeune fille druze*. Misbâh Halabî, dans une histoire relevant de la fiction même si elle a pour cadre son propre village de Dâliyât al-Karmil, aborde la question de l'amour et de la sexualité dans la société druze actuelle. Son intention déclarée en écrivant ce livre était de faire mieux connaître la communauté druze auprès du grand public israélien. De montrer « que le statut de la femme druze est exceptionnellement favorable car elle a plus de droits et un statut familial plus élevé que dans beaucoup d'autres sociétés ». Cet ouvrage a provoqué un véritable tollé dans la communauté et les shaykhs l'ont violemment condamné en disant qu'il s'agissait là de l'oeuvre de Satan. Ce jugement aurait été approuvé et confirmé par l'intervention de religieux libanais.

Je discutais un jour de cette affaire avec une jeune fille qui prétendait avoir lu le livre. Elle défendait et justifiait la décision des shaykhs. Pour elle, Misbâh Halabî insinuait dans son roman que de nombreuses filles druzes avaient un comportement répréhensible et entretenaient avec les jeunes gens des relations allant bien au-delà des limites prescrites par la société. Une telle peinture n'était qu'un mensonge pour faire croire aux Juifs que la société druze était sur la voie d'un rapprochement avec les comportements en vigueur dans la société israélienne. La plupart des attitudes rencontrées lorsque j'évoquais la condamnation de Misbâh Halabî étaient plus radicales, et d'une certaine manière, plus significatives: Misbâh avait porté atteinte à la religion druze, il était normal qu'il fût sanctionné par les shaykhs pour la défense des *qiyam al-dîn*. On lui reproche de vouloir détruire les coutumes druzes (*beddu yekhruqû c'âdât al-durûz*) en s'attaquant à ce qu'il est permis de faire dans les relations entre hommes et femmes: « il demande dans son livre pourquoi il est interdit aux filles druzes de faire cela ou cela. Il doit y avoir de l'honnêteté (*hâl*) dans les relations entre hommes et femmes, et lui ne veut pas d'honnêteté ».

Quant aux intellectuels, ces quelques figures qui occupent dans la communauté une place comparable à celle de Misbâh Halabî, leur réaction s'est révélée très ambiguë. Ces personnages qui entendent jouer un rôle dans la société par le rejet des valeurs traditionnelles (on l'a vu avec le programme du *Badîl*) et de l'influence des shaykhs, ne pouvaient pas condamner le journaliste en utilisant ces arguments. Il n'en demeure pas moins que, dans la pratique, la plupart de ceux qui comptaient parmi les amis de Misbâh ont respecté le *bu^câd* imposé par les shaykhs. Et ce, même s'ils prétendent ne pas condamner l'ouvrage en raison du sujet abordé, mais simplement parce qu'il s'agit de « mauvaise littérature », ou parce que la frontière entre fiction et réalité n'a pas été suffisamment soulignée dans le livre... Misbâh Halabî, en exposant à l'intention d'un public dépassant les frontières de la communauté des réflexions relevant des domaines les plus intimes, les plus sensibles à bien des égards, a outrepassé les limites de la provocation possible, même aux yeux de ceux qui font office de provocateurs.

En 1973 déjà, il avait eu maille à partir avec la congrégation après la publication d'une étude en hébreu, *Les Druzes en Israël*. A l'instar d'Abd Allâh Najjâr au Liban, il déclarait dans ce livre vouloir révéler les secrets de la religion druze et notamment la croyance en la réincarnation. Déjà les shaykhs avaient fait pression sur le gouvernement pour interdire la distribution du livre. Mais le premier ministre israélien de l'époque, Golda Meir, semble avoir pris la défense de Misbâh Halabî et empêché que les shaykhs n'édicte des mesures à son encontre.

Le *bu^câd* infligé à Misbâh Halabî a duré sept mois et il a été également supporté par ses parents les plus proches. Pour faire lever une sanction de ce type, le *muqâta^c* doit adopter une attitude de repentir ostensible. Le processus ressemble fort au jugement porté sur le comportement de celui qui veut entrer dans la religion: la démarche doit être fondée sur une intention (*niyya*) sincère et véritable. Dans l'affaire qui nous concerne, plusieurs réunions ont été organisées entre les hommes religieux les plus influents dans la communauté druze

israélienne et Misbâh Halabî. Le jeu qui s'est alors engagé entre les deux parties peut être rapproché des négociations pour aboutir à la *solha* au cours desquelles chacun des protagonistes évalue son prestige, son pouvoir, son poids dans la société par rapport aux autres. Pour les religieux, le repentir de Misbâh devait être total. Ils décidèrent, lors d'une réunion solennelle au tombeau de *sîdî al-Ya^cfûrî* sur le plateau du Golan, que la levée du *bu^câd* serait soumise au désaveu public de son livre par Misbâh et à la destruction de tous les exemplaires imprimés. L'autodafé eut lieu à Dâliya devant la demeure du shaykh Nawwar Halabî, shaykh *al-dîn* de la famille.

Il semble que la levée d'un *bu^câd* et l'absolution des hommes de religion soient soumises à l'accord du chef spirituel de la communauté. Celui-ci doit délivrer un document au *muqâta^c* qu'il pourra présenter à la congrégation religieuse de son village⁸⁰. Le *muqâta^c* n'a pas, en théorie, d'argent à donner pour obtenir un pardon, mais on dit qu'il est vivement conseillé dans ce cas de faire un don à une *khalwa* ou à un *maqâm*. Cependant, même après le pardon des religieux, les stigmates d'un *bu^câd* restent attachés à la personne ayant subi la sanction. Certes, Misbâh Halabî a retrouvé sa place comme « vitrine » de la société face aux représentants du pouvoir et de l'Etat: il s'enorgueillit d'avoir été chargé d'organiser et de présider la visite du Premier ministre israélien à Dâliyât al-Karmil en 1993. Mais en ce qui concerne les rapports de force à l'intérieur même de la communauté, les choses sont beaucoup plus nuancées.

Avant la publication du *Journal d'une jeune fille druze*, le fils aîné de Misbâh Halabî avait noué des relations avec la fille du shaykh Fâdil Mansûr à ^cIsfiya. Des contacts s'étaient engagés entre les deux familles, tout à fait disposées à réaliser cette union. Lorsque l'affaire autour du livre éclata, Fâdil Mansûr interdit

⁸⁰ Cette précision ethnographique recueillie auprès d'un homme très âgé date peut-être d'une époque où les décisions et informations ne circulaient pas aussi bien qu'aujourd'hui. On peut penser qu'un tel document pouvait être nécessaire pour attester d'une décision prise à un niveau dépassant la congrégation religieuse villageoise. Je ne puis assurer de la nécessité dans la délivrance d'une telle décision aujourd'hui, ni même si un document est effectivement produit lors de la levée de la sanction. Mais l'avis favorable du chef spirituel est sans conteste nécessaire pour l'obtention du pardon.

catégoriquement à sa fille de fréquenter le fils de Misbâh. Les contacts auraient pu reprendre après la levée du *bu^câd*. Mais, en dépit des visites réitérées de personnages influents au sein de dâr Halabî et de l'opposition de sa fille devant toute autre proposition de mariage, le shaykh Fâdil campa sur son refus catégorique à la réalisation de cette union⁸¹.

Dans cette affaire, le *bu^câd* a été infligé à un Druze non religieux; l'ostracisme social déclaré à son encontre était le fait d'une décision unanime des hommes de religion, amplement relayée par l'ensemble de la communauté. Lorsqu'une décision de *bu^câd* est édictée par une partie du corps des religieux contre l'un des leurs, cela suscite des tensions et des oppositions plus difficiles à gérer.

En 1990, l'un des juges de la Cour de première instance pour les affaires de statut personnel dans la communauté druze, le *qâdî* Nûr al-Dîn Halabî a écrit une lettre au gouvernement. Il demandait aux autorités israéliennes de démettre le shaykh Amîn Tarîf de ses fonctions de chef spirituel de la communauté en raison de l'évolution de sa maladie qui l'avait désormais privé de lucidité et l'avait soumis aux manipulations de ses proches agissant en son nom. La lettre aurait ainsi dénoncé un trafic d'influence au sein de la communauté: certaines personnes proches du shaykh auraient favorisé l'exemption de service militaire pour certains jeunes Druzes en l'échange de subsides ou de soutien⁸².

La plupart des hommes de religion dénonça le « caractère mensonger » de la lettre et déclara le juge Nûr al-Dîn *mab^cûd* pour avoir enfreint le commandement de la religion qui intime de s'abstenir de tout mensonge. Mais l'affaire n'en est pas restée là, car ce défi à l'autorité de la famille Tarîf inaugurerait la mise en place

⁸¹ Ce problème était encore en suspens lorsque j'ai quitté le terrain en décembre 1993. Fâdil Mansûr avait toutefois contraint sa fille à retourner tous les cadeaux reçus de la part de son prétendant. J'ai appris depuis qu'elle avait finalement accepté de se fiancer durant l'été 1994 avec un proche de statut inférieur à celui du shaykh Fâdil. Parmi les commentaires recueillis, à l'époque où la situation n'avait pas encore évolué de manière définitive, j'ai souvent entendu dire que si Misbâh avait été du village, cela aurait probablement été plus facile. C'est-à-dire que la rupture entre les deux familles aurait peut-être pu être évitée.

⁸² La possibilité existe en effet puisque les religieux druzes, à l'instar des dispositions adoptées par l'Etat pour les Juifs, sont dispensés de l'obligation d'effectuer leur service. Il suffit alors théoriquement au personnel religieux de déclarer qu'un individu a rejoint leurs rangs.

des rapports de force pour le règlement de la succession du shaykh Amîn. Le *bu^câd* fût ainsi violemment contesté par le *qâdî* de Dâliyat al-Karmil qui était toutefois maintenu dans son action juridictionnelle bien qu'écarté de la *khalwa*. Devant le développement de la polémique, les partisans du shaykh Amîn entreprirent le voyage au Liban pour solliciter l'intervention et le soutien de leurs coreligionnaires septentrionaux. Comme on pouvait s'y attendre, les shaykhs libanais confirmèrent le *bu^câd* arguant que Nûr al-Dîn Halabî avait doublement failli aux préceptes de la religion: il s'était rendu coupable de mensonge d'une part et avait dérogé à l'obligation du *hifz al-'ikhwân*, la protection des frères, en portant à la connaissance de l'autorité politique extérieure une affaire du ressort interne à la communauté. L'intervention des religieux libanais mit un terme provisoire au conflit et Nûr al-Dîn fut réintégré dans la *khalwa* de son village au terme de quatre mois de *bu^câd*.

Loin de relever purement et simplement du domaine religieux, le *bu^cad* décidé par les shaykhs a des implications sociales, politiques et statutaires pour celui qui est sanctionné. Un *bu^cad* peut même être prononcé uniquement en raison d'une divergence d'attitude politique si elle est perçue comme une mise en cause de l'« unité » de la communauté. Une telle sanction d'ostracisme a été décidée par les shaykhs religieux du Golan à l'encontre d'environ deux cent cinquante personnes qui ont choisi d'adopter la nationalité israélienne en 1981 quand l'ensemble de leurs coreligionnaires s'y opposait fermement. Depuis 1981, ces familles, qui habitent toutes dans un même quartier, à flanc de montagne, de Majd al-Shams, vivent en situation de *bu^câd*: personne ne les salue dans les rues, ils ne sont conviés ni aux mariages, ni aux funérailles et n'ont pas le droit de pénétrer dans la *khalwa* du village. Il faut souligner ici que la sanction de *bu^câd* à l'encontre de ce groupe s'exerce uniquement dans le cadre de la société druze du

Golan. Ces familles peuvent engager des mariages avec des Druzes de Galilée ou du Carmel sans que leur situation de *muqâta*^c constitue un obstacle⁸³.

Cette situation corrobore les remarques avancées plus haut sur le caractère tout à fait localisé de certaines décisions prises par les religieux. Comme pour la politique rigide suivie par les shaykhs de Kisrâ, la décision des religieux du Golan n'est pas relayée par le chef spirituel de la communauté druze israélienne et le *bu^câd* ne dépasse pas les limites du réseau constitué par les villages du Golan. Dans le cas de Kisrâ, il s'agissait d'une lecture particulière du comportement que la religion exige des femmes druzes ; dans cette affaire, des considérations politiques sont clairement à l'oeuvre. Le cas de Misbâh Halabî en revanche a mis en branle l'ensemble de la structure religieuse parce qu'il a été perçu comme une atteinte aux préceptes mêmes de la religion.

Dans la pratique, l'attitude des shaykhs religieux n'est pas sans susciter quelque ironie de la part des gens, car beaucoup de ceux qui ont pris le chemin de la religion continuent en réalité de jouer le jeu des valeurs « profanes », c'est-à-dire le prestige et la rivalité politique. « Les shaykhs, ce sont eux qui ont les plus belles maisons alors qu'ils devraient vivre dans des pièces vides, et dans leur nourriture, ils mettent des pignons de pin tous les jours! »⁸⁴. Quant à ceux qui sont avancés dans la maîtrise du savoir religieux, et tout particulièrement les jeunes qui ont choisi d'entrer dans la voie avant d'avoir mené leur vie de *jâhil*, on leur reproche de rester entre eux et de prendre des airs hautains: « s'ils n'y avait que des religieux dans la communauté, cela en serait fini de la vie sociale (*hayât 'ijtimâ^ciyya*), ils ne connaissent même pas leur *bint al-^camm*, et ne voient leur femme que le soir de leur mariage! ». Enfin, on se moque de leur volonté,

⁸³ Dans son récit sur la présence française parmi les Druzes du Hawrân, le capitaine Carbillet évoque la proposition de chefs religieux - il ne précise pas lesquels - de faire éditer un manifeste annonçant l'excommunication des fauteurs de troubles à la suite de disputes violentes entre diverses factions (Cap. CARBILLET, *op. cit.*, p. 146).

⁸⁴ On ajoute des pignons de pin dans la nourriture lorsque l'on reçoit et à l'occasion des festivités du mariage. C'est un signe de richesse que l'on manifeste pour faire honneur aux invités.

jugée parfois ridicule, de vouloir contrôler dans le détail l'attitude que doivent avoir les femmes dans la société: « avec les shaykhs, c'est toujours interdit de faire cela, interdit de faire cela...(*mamnû^c wa mamnû^c wa mamnû^c...*) ».

Mais, si ces opinions induisent une certaine limite à l'action des shaykhs et mettent de la mesure quant au rôle qu'ils peuvent jouer dans la communauté, tous les Druzes affirment avoir besoin de leurs shaykhs pour que la communauté soit elle-même, demeure et perdure. « Il faut des hommes religieux qui portent le costume et qui lisent les livres de religion, sinon j'oublierais que je suis druze; regarde, moi je suis habillé comme un israélien, je vis avec eux dans la journée et je parle hébreu » me disait un jeune homme par ailleurs critique envers l'attitude des shaykhs dans la communauté.

C'est que dans ces remarques, ce n'est jamais la fonction de shaykh qui est soumise à l'ironie. Au contraire, celle-ci est jugée comme nécessaire puisqu'elle rappelle à chacun qu'il est druze. La critique porte en réalité sur les hommes qui ne se comportent pas exactement comme l'idéal religieux prescrit de le faire. Les shaykhs qui prêtent le flan à la critique ne sont jamais ces religieux parfaits inscrits uniquement dans l'ordre de la religion; ce sont ces shaykhs qui jouent plus ou moins habilement sur la frontière entre *dîn* et *dunyâ*, ces shaykhs qui ne sont pas des shaykhs entiers, parfaits (*kâmil*), mais des « moitiés de shaykh » ou des « quart de shaykh ».

Le rôle des religieux druzes dans la société dépasse largement le cadre de la guidance spirituelle (*'irshâd dînî*). Gardiens et défenseurs affirmés des *qiyam al-dîn*, ils s'avèrent tout aussi sensibles à l'opinion générale dans la communauté⁸⁵, qu'ils traduisent en termes religieux. Mais quelle que soit la traduction donnée, d'un point de vue extérieur, au contexte dans lequel intervient une décision de *bu^câd*, elle se présente toujours comme une volonté de « maintenir l'unité au sein

⁸⁵ Aharon Layish a souligné la sensibilité des *qâdî*-s druzes face aux pressions sociales (A. LAYISH, *Marriages...*, p. 384).

de la communauté » au nom de principes transcendants ayant leur origine dans les fondements de la religion. De quelle « unité » est-il question ici? Pour en cerner les contours, je laisse la parole à quelques dirigeants religieux de la communauté.

Le shaykh Ahmad Khayr, qui fût membre de l'Autorité spirituelle, déclarait ainsi que « l'autorité séculière et religieuse de chaque communauté doit veiller à préserver une tradition dont l'abandon constituerait un grave problème »⁸⁶. Le shaykh Kamâl Mu^caddî, lui aussi membre de l'Autorité spirituelle réclamait de « considérer la tradition et de chercher à améliorer la morale, sans quoi la communauté courrait le risque de voir s'estomper sa forme et son caractère d'entité indépendante »⁸⁷. On pourrait encore citer le shaykh Labîb Abû Rukn affirmant que les Druzes ont des coutumes et des qualités qui les distinguent des autres peuples ; « si elles sont abandonnées, écrit-il, cela conduira inévitablement à l'effondrement de la communauté »⁸⁸. Ou ^cAbd Allâh Tarîf qui explique: « Nous sommes une communauté qui a ses considérations propres: ses valeurs, ses traditions, ses coutumes, ses engagements découlant du caractère secret de sa religion et menant inmanquablement à son indépendance » et selon lequel, ce sont les efforts répétés du shaykh Amîn « pour en élever la dignité » qui ont conduit à la reconnaissance de l'entité propre, du *kiyân*, de la communauté, et qui lui ont assuré son autonomie dans tout ce qui touche au statut personnel après la reconnaissance par les autorités israéliennes⁸⁹.

Cette « unité », ou plus exactement ce qui maintient la communauté pour ne pas qu'elle s'effondre n'est pas d'ordre politique et ne conduit pas à une conception monolithique de la société. Il s'agit avant tout de « respecter la tradition ». Pour décrypter sociologiquement ce que recouvre le respect de la

⁸⁶ *Majallat al-'akhbar al-durziyya*, n°1, avril 1958.

⁸⁷ *Ibid.*, n°2-3, août 1958.

⁸⁸ *Ibid.*, n°1, avril 1958.

⁸⁹ A. S. TARÎF, *op. cit.*, p.

tradition, il faut chercher à comprendre ce que recouvrent les expressions de *kiyân al-tâ'ifa* et de *sharaf al-dîn al-durzî*.

3. 2. *Honneur des femmes et secret de la religion*

La société druze est souvent décrite comme une société extrêmement puritaine dans ses valeurs morales. Un puritanisme tout aussi souvent qualifié d'attachement étroit aux valeurs traditionnelles. La plupart des Druzes revendiquent cette image et la difficulté de vivre en druze (« notre religion est difficile... ») est pour eux un honneur car elle signifie la capacité de « protéger sa religion » (*hifz al-dîn*). On a souligné à plusieurs reprises la relation étroite que les Druzes établissent entre ce qu'ils entendent par « religion » et ce qu'ils entendent par « honneur ». L'étude de cette relation particulière devrait nous permettre de mieux comprendre les modalités qui font de la religion druze une religion *socialement définie*.

L'action principale, et certainement la plus médiatisée, des shaykhs au sein de la communauté s'attache à garantir la moralité et la conduite des femmes dans la société druze. On pourrait remarquer que chaque génération de femmes parvient à modifier, sur un aspect ou un autre, l'attitude qui doit être celle de la femme druze et l'interpréter comme une évolution de son statut vers plus de liberté, ceci traduisant un recul des valeurs traditionnelles. Par exemple dans les années 1960-70, les shaykhs se sont fermement opposés à l'insertion d'une photographie des

femmes druzes dans les cartes d'identité: exposer, par l'intermédiaire d'un cliché, le visage des femmes était perçu comme un acte allant à l'encontre de la religion. On remarque encore, dans les journaux et magazines druzes, que les visages de femmes sont systématiquement grimés ou voilés par un carré blanc, quand bien même les cartes d'identité sont désormais munies de photographies et que la plupart des femmes ne se détournent plus devant l'objectif.

A la même époque, les débats ont fait rage au sein de la communauté afin de décider si les jeunes filles druzes pouvaient poursuivre des études à l'université, considérant qu'alors elles enfreignaient l'obligation religieuse de ne jamais sortir seules hors du périmètre de leur village. Nombreuses sont aujourd'hui les jeunes filles qui étudient à l'université de Haïfa, mais les questions relatives au comportement des femmes sont toujours aussi âprement débattues au sein de la communauté. A commencer par leur attitude vestimentaire: la femme druze ne doit pas porter de pantalons, mais seulement des jupes longues, elle ne doit pas porter de boucles d'oreilles, ni de bagues, elle ne doit jamais croiser les jambes...

Toutes ces recommandations des shaykhs sont édictées au nom de la modestie dont doit faire preuve la femme druze. Certaines obligations que les gens présentent comme des impératifs d'ordre religieux apparaissent en fait, dans le contexte local, comme des signes ascriptifs permettant aux Druzes de se distinguer des populations chrétiennes ou musulmanes avec lesquelles ils cohabitent. On pourra mentionner parmi les signes de cet ordre, l'interdiction de porter des bagues ou des alliances: les Druzes du Liban comme ceux du Golan en portent.

A côté de la tenue vestimentaire, le litige principal qui anime les conversations des Druzes, à tous les niveaux de la société, concerne le droit pour les femmes d'apprendre à conduire. Pour les shaykhs, elles gagneraient ainsi une liberté qui pourrait être mal employée en leur donnant facilement la possibilité de sortir du village. Les hommes religieux eux-mêmes ne doivent pas prendre de véhicule, ou alors, ils ne peuvent pas conduire seuls. Les femmes qui prennent tout de même

cette liberté se voient interdire l'accès à la *khalwa*, sans être pour autant en situation de *bu^câd*. Ce débat est extrêmement médiatisé au sein de la société israélienne et des *talk-show* sont régulièrement organisés sur les chaînes de télévision, qui mettent aux prises les tenants des positions « modernistes » aux hommes religieux. Et ces questions sont souvent l'occasion pour les humoristes de caricaturer les Druzes comme des « puritains arriérés ».

Au cours des nombreuses conversations menées avec des hommes et des femmes de ^cIsfiyâ autour du rôle de la femme druze dans sa société, une attitude m'a semblé être récurrente: quelles que soient par ailleurs leurs opinions, la majorité d'entre eux affirmait que la religion, dans ses fondements, avait assigné à la femme druze un rôle en tant que *gardienne de la communauté*. Certains, se réfugiant derrière le voile du secret, refusaient de prendre position plus avant. Ainsi, s'il est permis de discuter les modalités concrètes du comportement acceptable de la femme druze, il n'en demeure pas moins que la pérennité de la communauté s'enracine, d'une manière forte, dans la relation établie entre les femmes et la religion⁹⁰. Comme l'écrit un auteur druze libanais: « le *cird* des hommes, la radiance de leur cercle est dans les femmes »⁹¹.

L'action des shaykhs dans la société druze semble se focaliser sur deux choses: ils sont les gardiens du secret de la religion et les garants d'une moralité qui s'exprime dans le contrôle du comportement féminin. L'honneur de la communauté, le *sharaf al-tâ'ifa*, se cristallise autour de ces deux pôles. Porter atteinte à l'honneur d'une femme druze ou violer le secret de la religion sont deux agressions équivalentes d'un point de vue druze. Elles apparaissent de manière interchangeable dans plusieurs récits et sont assimilées dans les jugements que les gens portent sur les faits. On a déjà rencontré cette équivalence

⁹⁰ J'ai mentionné précédemment l'importance de cette relation dans l'histoire de la constitution de la communauté comme groupe fermé, telle qu'on peut la comprendre dans les écrits d'al-Amîr al-Sayyid. Voir, *infra*, chap. 2.

⁹¹ A. NAJJAR, *op. cit.*, p. 200.

dans l'affaire du *bu^câd* de Misbâh Halabî. En écrivant son roman, le journaliste s'est attaqué à la dignité des jeunes filles druzes. Même sous couvert de la fiction, ce récit a été perçu comme une atteinte au *sharaf* de la communauté. Une atteinte d'autant plus inacceptable que le livre avait été rédigé dans une langue destinée à être lue par des étrangers. Les affaires de respectabilité touchant aux femmes doivent rester strictement circonscrites à la communauté druze. C'est parce qu'il a osé franchir cette limite que notre homme s'est vu si violemment sanctionné. Les Druzes le reconnaissent eux-mêmes: si l'ouvrage avait été rédigé en arabe, l'affaire aurait été moins grave. Or les commentaires sur la sanction infligée au journaliste par les shaykhs ne disaient pas directement que l'honneur des femmes druzes ne doit pas être mis en cause mais que Misbâh avait été puni « parce qu'il avait attaqué la religion druze ».

J'ai fait moi-même l'expérience de cette manière de vivre le secret dans la société druze. J'ai vécu exclusivement avec les Druzes durant les huit premiers mois de mon séjour à ʿIsfiyâ. Régulièrement, je questionnai alors les informateurs sur les conflits ayant entraîné médiation et rituel de paix (*sulha*) entre les habitants. Hormis les souvenirs lointains des conflits avec les Bédouins et le récit d'une *sulha* mythique qui avait été réalisée dans la concorde⁹², je ne parvenais à recueillir aucun récit qui me permette de suivre la piste des conflits pour comprendre les Druzes. C'est en développant des contacts avec quelques familles chrétiennes que je pus avoir connaissance d'événements que les Druzes prenaient grand soin de dissimuler à ma curiosité. Une affaire d'adultère entre une femme druze mariée et un Chrétien du village avait ainsi défrayé la chronique villageoise quelques années plus tôt. La relation avait été surprise par des jeunes Druzes qui s'étaient empressés d'ébruiter l'histoire « pour se faire un

⁹² Cette histoire à laquelle il n'était pas possible d'échapper lorsque le thème de la *sulha* était évoqué avait eu lieu avant la guerre. On racontait que deux jeunes garçons, dont les familles étaient amies, jouaient dans la plaine avec une carabine. L'un d'eux blessa mortellement son compagnon. Lorsque la cérémonie de réconciliation eût lieu dans le village, le père du jeune homme décédé refusa magnaniment l'argent qui lui était tendu par le père du meurtrier expliquant qu'il s'était agi de la fatalité.

nom », selon l'avis des Chrétiens. Réunis en concile, les shaykhs de ʿIsfiyâ et de Dâliya avaient imposé au jeune homme et à sa famille de quitter le village. Quant à la femme, répudiée sur le champ par son mari, elle avait été placée en sûreté chez des affins dans un autre village. Devant la rigueur de la sanction, la famille du jeune Chrétien avait demandé l'entremise du shaykh Amîn Tarîf afin de faire pression sur les religieux de ʿIsfiyâ. Il n'exigea l'éloignement que du seul responsable et confia les négociations de *sulha* à Sâlih Khnayfis. Un accord avait finalement pu être trouvé entre les familles en cause et la cérémonie de réconciliation avait été grandiose - il s'agissait de mettre fin aux tensions entre deux communautés religieuses dans un village - avec la présence pour l'occasion d'officiels du gouvernement⁹³.

Face à une affaire de cet ordre, les Druzes réagissent en opposant le secret - « il ne faut pas parler de ces choses là, notre religion est secrète » - dans un conflit qui nous semblerait bien loin de la sphère religieuse. L'acte sexuel commis en dehors de la communauté est sanctionné comme on sanctionne la divulgation des secrets de la religion: c'est fondamentalement un acte de même nature. Ou plutôt, c'est la divulgation des secrets de la religion qui est pensée comme équivalent à un adultère: dans les deux cas, c'est l'étanchéité de la frontière entre la communauté et ce qui lui est extérieur qu'il s'agit de préserver. Misbâh Halabî ne s'y est pas trompé dans son attitude provocatrice par la publication d'un livre prétendant révéler les secrets de la religion druze avant de prendre le risque d'écrire au sujet de ses femmes. Une atteinte à l'honneur des femmes est assimilée à une atteinte à la religion: l'équivalence établie entre les deux domaines est flagrante.

On retrouve cette équivalence en comparant les diverses versions de récits sensés raconter la même histoire. C'est notamment le cas pour les récits évoquant

⁹³ A la suite de cette histoire, le jeune Chrétien avait obtenu le droit de revenir habiter au village, quoi qu'il ne sorte pas du quartier chrétien pour se rendre au centre du village. Quand à la femme, elle a été remariée avec un Druze, handicapé selon les dires de certains, vivant près de Jaffa.

les actions perpétrées par Abû Durra à ʿIsfiyâ durant l’insurrection palestinienne de 1936-1939⁹⁴. Cette violation est demeurée vivement imprimée dans la mémoire des Druzes du villages qui en donnent deux versions. Voici la première:

Quatre cent cinquante révoltés sont venus au village. Abû Durra était le responsable. C’était au début de la révolte. Quand ils campaient dans la vallée entre ʿIsfiyâ et Dâlî, ses hommes lui ont apporté une femme, et des vêtements aussi. Ces gens là, ils sont comme ça. Ils regardaient les filles et ils voulaient parler avec elles, aller dans leurs maisons. Nous n’avions pas encore rassemblé tous les fusils. J’étais le seul à posséder un fusil, un fusil anglais. Après ils sont venus. Ils ont empêché les hommes de rentrer chez eux. Ils les ont frappés et les ont emmenés dans la maison du *mukhtâr*. Les hommes qui étaient chez eux, ils les ont obligés également à venir dans la maison du *mukhtâr*. Les femmes sont restées seules. On ne sait pas ce qu’ils ont fait aux femmes. On n’a pas vu pourtant d’atteinte à l’honneur. C’est à cause de tels actes que nous étions contre la révolte.

Ce récit est intéressant parce qu’il tend à justifier l’attitude des Druzes, notamment ceux de ʿIsfiyâ qui étaient certainement les plus engagés auprès des Juifs, comme une réaction face aux actions des révoltés contre leurs femmes. Le non respect par les Musulmans (*ʿarab*) de l’honneur de la communauté druze parce que les Druzes sont en situation minoritaire est un thème fréquemment évoqué dans les conversations. Ainsi explique t-on que dans l’ensemble du Proche-Orient, on ne trouvera pas un seul village habité par des Druzes et des Musulmans. Il y a toujours une présence chrétienne dans ce cas. Les Chrétiens, eux, respectent l’honneur des Druzes parce qu’ils sont également une minorité et que l’honneur de leur propre communauté leur importe (*hinnin yehtammu ash-sharaf*).

L’autre version des exactions d’Abû Durra commente l’atteinte à l’honneur de la communauté sur le mode de la violation des secrets de sa religion:

⁹⁴ Voir *infra*, chapitre 3.

A cette époque, tous les villages autour de nous voulaient la révolte, ‘Umm az-Zinât, At-Tire, Balad ash-Shaykh...[noms de villages musulmans autour du Carmel]. Les Banî ʿArab, ils ne peuvent vivre que dans la révolte et les problèmes. Ils vivent sur le bien des gens. Ils voulaient profiter de nos cultures. Après, quand ils ont vu que les Druzes étaient forts, les Musulmans ont commencé à les attaquer verbalement [littéralement à leur « dire des mots lourds »]: « pourquoi êtes-vous druzes, vous êtes des musulmans ». Et moi je leur répondais: « Je ne veux pas être musulman, je suis druze mon frère, de la religion unitaire (*min al-dîn al-tawhîd*) ». Un jour ils sont venus dans le village. Ils ont tout détruit. Ils sont rentrés dans les maisons pour prendre les livres de religion. Mon père était alors assis dans une pièce en haut de la maison. Il lisait seul. Ils l’ont obligé à leur donner son livre. Ils en ont emmené beaucoup comme ça. Mais après qu’ils soient sortis du village, *sîdî* Abû Ibrâhîm est apparu en rouge sur son cheval. Il y a eu des coups de tonnerre et du feu dans le ciel. Alors ils ont pris peur et ils ont abandonné les livres sans avoir eu le temps de les ouvrir et de lire ce qu’il y avait dedans.

L’épisode du vol des livres religieux n’est pas symbolique: l’enquête de Kais Firro révèle qu’à la suite de la désacralisation de la *khalwat al-balad* et de ses manuscrits, le shaykh Labîb Abû Rukun s’est rendu à al-Bayyâda pour y rapporter ces faits et demander conseil auprès des religieux les plus estimés de la communauté. L’atteinte portée par Abû Durra au caractère sacré des écrits de la religion druze aurait vivement choqué les shaykhs de la grande *khalwa* libanaise au point qu’à la suite de cet épisode, ils cautionnèrent entièrement les relations du shaykh Labîb avec les organisations sionistes⁹⁵.

Cette deuxième version ne fait pas mention expresse d’une atteinte au *sharaf* de la communauté ou de la religion. Toutefois, les deux récits insistent sur le fait que la tentation de violer l’intégrité de la communauté a échoué: si les femmes se sont retrouvées seules, il n’a cependant pas été porté atteinte à leur honneur et de même les livres religieux ont pu être récupérés avant d’avoir pu être ouverts. On

⁹⁵ *Ibid.*

veut montrer par là que les Druzes du village ont su préserver leur honneur, que les actions d'Abû Durra n'ont en rien entaché leur réputation. On remarquera aussi que l'évaluation d'une situation passe par la prise en compte des rapports de force entre communautés religieuses (« quand ils ont vu que les Druzes étaient forts »); une allusion aux relations étroites établies entre le shaykh Labîb Abû Rukun (l'homme auprès duquel ce récit a été recueilli est très proche de la famille Abû Rukun) et Abba Hushi, futur maire de Haïfa.

Si j'ai retranscrit séparément les deux versions qui me semblaient les plus évocatrices de chacune des deux « faces » du *sharaf* pour les Druzes, il faut imaginer qu'elles ne s'opposent absolument pas mais se complètent. Généralement, les deux aspects sont liés dans les récits et ils sont évoqués conjointement. Il semble même que ce soit là un moyen d'insister, de faire redondance pour signifier qu'une limite a été franchie de façon intolérable. Ceci apparaît de manière plus évidente encore dans ce récit racontant les circonstances du meurtre d'un Chrétien par des Druzes du village:

Il y avait un Chrétien dans le village, c'était le frère de °Abd Allâh al-Kharmân. Son oncle maternel (*khâl*), c'était Yûsef Rûhânâ. On était encore à l'époque des Turcs, et Yûsef Rûhânâ faisait tout ce qu'il voulait parce qu'il était très connu (*ma^{cr}rûf*). Al-Kharmân travaillait chez son *khâl* comme laboureur. Il cherchait après toutes les filles druzes du village. Il avait déjà eu des histoires à cause de cela. Mais c'était un homme fort (*kân rajul qabaday*). Il voulait savoir ce que les Druzes disaient pendant leurs prières. Alors un jour, il est venu espionner derrière le mur de la *khalwa*. Des Druzes l'ont surpris et ils l'ont envoyé devant Yûsef Rûhânâ en lui disant: « voilà comment est le fils de ta soeur ». Yûsef parla avec lui et lui dit: « les Druzes, j'ai peur d'eux ; tu sais combien c'est dur pour eux que quelqu'un vienne les espionner. Toi mon enfant, ne retourne pas là-bas sinon ils vont te frapper et te tuer ». Mais dix jours après, on l'a encore retrouvé derrière la *khalwa*.

Alors, durant la nuit des Druzes sont montés. Avant les laboureurs dormaient à même l'aire de battage. Il ont trouvé al-Kharmân endormi. Ils l'ont

frappé à la tête. Le lendemain, son *khâl* est monté, il voulait faire manger son cheval sur l'aire de battage. Mais plus il approchait de l'endroit, plus le cheval était agité: al-Kharmân était son ami. Alors Yûsef Rûhânâ a attaché le cheval et il s'est rendu à pied jusqu'à l'aire de battage. C'est là qu'il a trouvé son neveu blessé à la tête. Al-Kharmân est mort un ou deux mois après. On n'a jamais su qui l'avait tué. C'est le travail des hommes qui n'ont peur de rien (*hadhâ a^cmâl rijâl mâ yehtammûsh*), parce que chez nous, le meurtre est *harâm*.

Les deux aspects apparaissent ici dans un seul et même récit: Al-Kharmân était un homme qui cherchait après les filles druzes et qui voulait surprendre l'office religieux à la *khalwa*. Le récit dit que c'était un *qabaday*, un homme de main dont la force était mise au service de son oncle maternel, une figure politique dans le village. Ce tableau de la situation d'al-Kharmân montre que si l'homme jouissait d'une position de force, cette position ne l'autorisait pas à désacraliser impunément ses voisins druzes. Il est important que, dans ce récit, le meurtrier n'ait précisément pas d'identité affirmée. Elle est vraisemblablement connue par les informateurs qui affectent l'oubli, mais l'on choisit de présenter les choses comme si une affaire atteignant la communauté druze dans son ensemble devait sortir du cadre d'un meurtre commis par un individu sur un individu - qui inscrit l'affaire dans un conflit lignager - pour devenir un meurtre commis par *un Druze* contre un individu ayant transgressé quelque chose d'essentiel pour l'ensemble de la communauté druze. D'ailleurs, les récits évoquant cet épisode s'arrêtent toujours là. Il n'a jamais été question d'une vengeance chrétienne possible, en dépit de l'influence de Yûsif Rûhânâ, comme si les Chrétiens eux-mêmes avaient reconnu la justice de la sanction infligée à celui des leurs qui n'avait pas respecté les règles du jeu de la vie entre communautés différentes.

3. 3. *Le sens du sharaf al-dîn al-durzî*

Comment comprendre l'équivalence conceptuelle que les Druzes établissent entre l'honneur des femmes et le secret de la religion? Que traduit le fait de penser la violation du secret de la religion comme s'il s'agissait d'une atteinte à l'honneur des femmes, domaine privé entre tous. L'expression même « d'honneur de la religion druze » figure la relation étroite que les Druzes établissent entre deux formes de désacralisation différentes en apparence, mais autour desquelles ils érigent une barrière entre eux et l'extérieur.

Souvenons-nous de cette affirmation résumant, au terme de tous les discours et quelles que soient leurs divergences, la place de la femme druze dans sa société: « les femmes sont les gardiennes de la communauté ». Pourtant ce sont bien les hommes de religion qui agissent et sanctionnent pour que perdure les *qiyam al-dîn al-durzî*. De la même manière que les récits précédemment évoqués établissent un parallèle entre honneur des femmes et secret de la religion comme sanctuaires de l'identité - dans le sens où l'intrusion de l'autre est désacralisation - les femmes et les religieux se trouvent associés dans la charge d'incarner et de défendre « l'être druze », « l'entité druze », le *kiyân al-durzî*.

Cette concomitance entre les femmes et les religieux dans la société druze n'a pas échappée à Jonathan Oppenheimer. Le contexte dans lequel il la replace est très large puisqu'il se propose de considérer la contradiction développée par les Druzes entre deux représentations idéologiques distinctes, l'une étant posée comme supérieure à l'autre. La première ou « idéologie spirituelle » est légitimée par la religion et repose sur le précepte d'une unité druze ultime. La seconde ou « idéologie temporelle » se décline sur les valeurs partagées par toutes les populations arabes de la région et s'adosse à une réalité politique faite d'intérêts économiques particuliers, d'oppositions factionnelles, de défense de l'honneur du patrilignage... Pour lui, cette contradiction idéologique est inscrite dans la

structure sociale: les jeunes et les hommes d'âge mûrs, en vertu de leur force physique et de leur position politique, ont les moyens de s'investir pleinement dans les jeux politiques tandis que les vieux et les femmes qui n'ont pas les moyens d'affirmer ainsi le statut de leur lignage sur la scène sociale se retrouvent dans la sphère des choses de la religion. Ce constat amène l'anthropologue à la conclusion que l'idéologie druze fonctionne sur une mystification dans son affirmation de la supériorité des valeurs religieuses prônant l'unité de la communauté sur les valeurs politiques conduisant à la division. Parce que, dans la réalité, le domaine politique « colonise » en fait largement le domaine religieux. L'évolution de la *khalwa* en est une allégorie: lieu symbolique de l'unité druze, elle est devenue pour chaque groupe politique le moyen d'assurer son autonomie⁹⁶.

Ainsi, si l'on suit cette analyse, c'est en tant que « déclassés » de la compétition politique que les femmes et les religieux se retrouvent, bien qu'ils incarnent une idéologie et une morale supérieures. Si les observations formulées par J. Oppenheimer sont souvent pertinentes et corroborent mon exposé sur de nombreux points, on ne peut le suivre dans sa lecture trop tranchée entre réalité sociale et discours idéologique. Ou plus exactement, on peut lui reprocher de ne pas parvenir à dépasser la double association qu'il établit entre lignage, jeu politique et hommes actifs affirmant leur virilité d'un côté, communauté, valeurs religieuses et place des religieux et des femmes de l'autre. Ses conclusions sur la contradiction entre deux idéologies divergentes ne permettent pas de comprendre comment des individus devenus inutiles pour le lignage assurent l'existence de la communauté.

D'autres voies doivent être suivies pour donner une lecture différente de la société druze, entre lignage et communauté, entre « intérêts privés » (*maslâha shakhsiyya*) et « intérêts publics » (*maslaha ʿamma*).

⁹⁶ J. OPPENHEIMER, « We are born... ».

On retrouve dans le nord du Liban décrit par Michael Gilson les manifestations du secret, du silence ainsi que l'opposition entre *bâtin* et *zâhir*. Mais ces notions prennent un autre sens parce que ce contexte diffère radicalement, d'un point de vue sociologique, de la situation qu'offrent les Druzes en Israël. Le Akkar nous apparaît, sous la plume de l'anthropologue britannique, comme un monde où les rapports de pouvoir et de domination sont directs et affirmés avec violence. La rhétorique du pouvoir laisse peu de place à l'expression d'un ordre religieux qui est « éclaté » quand il n'est pas tourné en dérision⁹⁷. Dans ce contexte, secret, silence et honneur s'agencent différemment et doivent être interprétés différemment.

Instruit par l'importance de la notion en Egypte, Michael Gilson raconte comment il interrogeait de façon directe sur ce que recouvrait le *bâtin* dans les premiers temps de son arrivée au Liban. Face à l'attitude embarrassée de ses interlocuteurs, il comprit que le terme de *bâtin* désigne précisément tout ce qui doit être caché, dissimulé, parce que source de honte dans le domaine de l'apparent, du visible: le *zâhir*. Dans le prisme des relations sociales, le *bâtin* est le propre de l'homme religieux, celui qui par sa connaissance intérieure, la *ma'rifa bâtiniyya*, a la capacité de percer les secrets les plus intimes, ceux qui relèvent de l'impureté liée à la sexualité. Or la sexualité, lorsqu'elle est honteuse ne rend pas seulement l'individu impur, mais elle est un danger pour le groupe. Et ici, il s'agit du groupe familial au sens large. Dans cette société où tout discours est mise en scène, parodie, bluff et mensonge, une attitude farouchement silencieuse est lourde de sens. Il rapporte ainsi une l'expérience vécue par deux jeunes gens dont le silence avait progressivement suscité une tension maximale: on avait deviné que l'affaire tournait autour du domaine le plus privé qui soit. L'honneur de chacun d'eux et celui de leurs familles se trouvaient brutalement mis en cause. La situation aurait pu conduire au meurtre si l'un des deux protagonistes n'avait changé radicalement la donne sociale en s'affichant

⁹⁷ On en prend toute la mesure dans son *Lords of the Lebanese Marches...*

publiquement avec le shaykh du village. La religion qui fonde ici une partie de sa légitimité sur la connaissance des secrets les plus intimes des individus permettait à l'individu en danger de devenir « invisible ». C'est ainsi que la crise fut désamorcée. Pour Michael Gilsean, cette aventure amenait à comprendre comment le secret et le silence permettent d'échapper à l'implacable rigueur des normes sociales fondées sur l'honneur et la vengeance de l'honneur dans un environnement social hautement visible⁹⁸.

Comme au Liban, le silence que les Druzes opposent dans certaines situations arguant du « secret de la religion » n'est pas tant un secret de contenu qu'une *posture du secret* signalant une limite à ne pas franchir parce qu'alors l'honneur est mis en cause et avec lui l'ordre social. Lorsque l'on invoque le secret, peu importe que celui qui est en face sache ou ne sache pas. Et si tout le monde sait, l'essentiel est d'agir comme si l'on ne savait pas; en ce sens, le mensonge est bien un art politique. Car transgresser le secret, c'est rendre public quelque chose qui relève de la sphère la plus privée et par conséquent, c'est porter atteinte à l'honneur. Cependant, au-delà de cette similitude, le secret et le silence sont loin d'avoir la même valeur dans le [°]Akkâr et chez les Druzes.

Dans le cas libanais, ces dimensions relationnelles sont mises en oeuvre autour de l'individu et du lignage, dans le domaine des valeurs profanes. La religion apparaît comme un recours, un échappatoire possible. Et ni le mensonge, ni la violence passés ou présents n'empêchent un individu de se rapprocher de la religion. Le shaykh s'entoure ici de jeunes gens en contradiction complète avec l'ordre religieux qu'il incarne, et il le sait. De plus, le *bâtin* apparaît dans ce contexte comme un jeu qui touche le secret religieux comme le secret politique - c'est le mensonge pour sauvegarder l'honneur. Les frontières entre les deux ordres n'ont pas cette nature radicalement tranchée que l'on décèle chez les Druzes: on peut passer du secret de l'ordre politique au secret religieux sans qu'il

⁹⁸ Pour le détail de l'épisode, voir M. GILSEAN, *Recognizing Islam...*, chapitre 6 « Sheikhs and the Inner Secrets ».

faillie se transformer intérieurement ou socialement. Chez les Druzes le discours est très clair sur ce point et la pratique ne le dément pas: l'adultère et le recours à la violence interdisent le passage à la religion. En cela, l'ordre religieux druze est fondamentalement différent: c'est un ordre structuré. Silence et secret relèvent pleinement de cet ordre et ils sont la défense de la Vérité. Le sens de l'honneur et le secret ou le silence ne gouvernent pas ici l'individu et le groupe familial, mais sont élevés au niveau de la communauté comprise comme groupe religieux, et ces valeurs constituent le fondement de son identité. Pour les Druzes, la religion ferme sur la communauté en tant qu'identité exclusive, tandis que ce n'est nullement le cas dans le ^cAkkâr libanais. C'est ce qui fait toute la différence entre les deux contextes.

Les observateurs étrangers ont beaucoup écrit sur la *taqiyya*, la dissimulation que les Druzes auraient érigée en principe de diplomatie et d'opportunisme politique. Les Druzes s'opposent vigoureusement à cette interprétation arguant que la *taqiyya* est une manière de se protéger et surtout de protéger la vérité religieuse face à ceux qui ne sont pas prêts à l'affronter. Aussi conviendrait-il de comprendre la *taqiyya* en relation avec la défense d'un *sharaf* collectif que les Druzes, avec plus de force que les autres communautés religieuses du Proche-Orient, vivent à un niveau communautaire.

La religion druze se présente comme une religion de *bâtin*. Le champ étymologique que recouvre la racine *btn* en arabe est révélateur de la collusion que les Druzes établissent entre deux domaines où s'affirme leur honneur. Le *batn*, c'est d'abord le ventre, le creux. Par extension, on trouve la signification d'aller au fond des choses, et avec *bâtin*, le sens de caché, d'occulte, d'intime et de secret. C'est l'image du corps, dans sa partie la plus intime, qui passe dans le vocabulaire religieux pour signifier «ésotérique». Une relation dans le vocabulaire à laquelle la communauté a su donner une traduction sociale.

Notre parcours dans l'ordre religieux druze ne s'arrête pas sur ces conclusions. Le chapitre 5 concluait sur la comparaison entre le shaykh *al-dunyâ* et le shaykh *al-dîn*; il annonçait comment l'existence d'une structure religieuse permet à l'homme de religion de dépasser une inscription lignagère et villageoise. L'étude de cet ordre religieux hiérarchisé nous a permis de comprendre ce qui rend possible la « transcendance » de l'homme religieux druze par rapport aux intérêts de son lignage, son retour dans le monde et l'action qu'il y exerce « aux limites de la communauté ». Un ordre religieux structuré autour des valeurs de la religion druze, les *qiyam al-dîn al-durziyy*, valeurs ultimes de la communauté druze.

Mais sans l'existence d'un chef spirituel à la tête de cet ensemble, les hommes de religion pourraient difficilement agir au-delà de la congrégation locale. Ce chef spirituel n'est pas un religieux comme les autres. Il ne fait pas le même parcours et sa nature différente, inscrite dans les schémas de la sainteté, lui permet de jouer à la fois dans l'ordre du *dîn* et dans l'ordre de la *dunyâ*.

La vie du shaykh Amîn Tarîf entre dîn et dunyâ

La communauté druze a peu produit en matière de littérature hagiographique. Les oeuvres les plus importantes sont celles qui ont été consacrées à l'Amîr al-Sayyid et au shaykh Muhammad Abû Hilâl, plus connu sous le nom de shaykh al-Fâdil¹. La connaissance des figures religieuses les plus marquantes dans la communauté, ces shaykhs dont les tombeaux sont l'objet de *ziyâra*-s, est essentiellement orale. Il n'existe aucune tradition établie de compilation de notices biographiques, genre largement développé dans d'autres régions du monde arabo-musulman, à travers lequel chaque notice, par les références qu'elle établit, tisse une trame marquant la continuité de l'espace et de l'histoire islamique². Absence de tradition scripturaire chez ce peuple de montagnards et répugnance à consigner de manière formelle tout ce qui touche à la religion peuvent en partie expliquer la faiblesse de la production hagiographique. A moins que les conceptions cosmogoniques et la

¹ Ces deux biographies ont été publiées dans un même recueil par A. NÛWAYHID, *op. cit.*

² J. BERQUE, *Al-Yousi. Problèmes de la culture marocaine au XVII^e siècle*, La Hague, 1958, p. 37.

croissance en la réincarnation n'aient suffi à assurer le sens de la continuité de l'histoire druze. Quoi qu'il en soit, les figures de saints, ces hommes religieux donnés en modèles de piété, sont bien présentes à l'esprit de chaque Druze. Le récit de la vie des grands shaykhs de la communauté imprègne largement son univers mental depuis l'enfance³. C'est en référence à ce modèle que ʿAbd Allâh Salîm Tarîf a construit la biographie du shaykh Amîn.

La *Vie de notre sayyid « le shaykh Amîn Tarîf » et de notre défunt sayyid « le shaykh ʿAlî Fâris »* (*Sîrat sayyid-nâ « al-shaykh Amîn Tarîf » wa sayyid-na al-marhûm « al-shaykh ʿAlî Fâris »*) est un ouvrage sujet à caution au sein de la communauté druze. Rédigée quelques années avant la disparition du shaykh Amîn par l'un de ses proches, la *Sîra* a une fonction apologétique critiquée par ceux des Druzes qui s'opposent au pouvoir d'une famille à la tête de la communauté depuis plus de deux siècles. Ces personnes, qui ont pour la plupart un bon niveau d'éducation, reprochent au livre de tirer profit de la crédulité des gens et de raconter des choses très éloignées de la réalité. Ce que ces opposants critiquent, c'est d'avoir fait du shaykh Amîn un *walî* de son vivant, pour asseoir les prérogatives de la famille Tarîf.

Face à cette attitude, il est intéressant de constater qu'un texte écrit dans le but d'asseoir le prestige d'un homme et de sa famille ait été construit sur un mode hagiographique. À partir de cette construction, ou plutôt de cette reconstruction puisque tout récit hagiographique est une relecture de l'histoire personnelle d'un individu, il devient possible de dégager les catégories et les principes qui commandent l'élaboration d'une vie de saint, de suivre les chemins que la société emprunte pour « construire ses saints »⁴. Ainsi, la

³ Des livres scolaires sont entièrement consacrés au récit de la vie des shaykhs pour l'éducation des enfants dans les écoles druzes israéliennes.

⁴ Méthodologiquement, la manière dont j'ai tenté d'aborder cette *Vie de notre sayyid le shaykh Amîn Tarîf* emprunte beaucoup à l'étude que Raymond Jamous a consacrée à l'hagiographie de Ibn ʿÎssâ. Cette lecture s'attache à dégager les grands thèmes dans

lecture de cette hagiographie, contrastée avec le récit des oppositions réelles que le shaykh Amîn dût affronter avant de s'établir de manière incontestée à la tête de la communauté, nous permettra de comprendre à partir d'un exemple concret ce que signifie la fonction d'imâm entre guidance religieuse et guidance politique. Car il est tout aussi nécessaire de comprendre le contexte politique pour saisir les tensions qui « font » ou « défont » le saint⁵.

Avant de présenter en détail le contenu de la *Sîra*, il est nécessaire de donner quelques indications sur les termes que la langue arabe utilise pour définir la sainteté ; des qualificatifs abondamment utilisés dans l'ouvrage dont il va être question dans ces pages.

Le terme rencontré le plus fréquemment est celui de *walî*, que l'on traduit généralement par saint. *Walî* est issu de la racine *wly* qui véhicule deux séries de valeurs sémantiques. La première évoque l'idée de proximité (*qurb*): les *walî*-s sont proches de Dieu, ce sont les « amis de Dieu ». La seconde a le sens de « prise en charge », de « gouvernement »⁶. On verra que ces deux valeurs sémantiques se rejoignent dans la charge de guidance que le saint occupe au sein de sa société. Le terme de *sayyid* apparaît aussi fréquemment. Dans certains contextes, il semble qu'il soit utilisé pour faire référence aux descendants du Prophète⁷. Mais le terme de *siyâda* revêt également le sens de pouvoir, de gouvernement⁸. Quant à la notion d'imâm et d'imâmat, on a vu dans le chapitre précédent combien elle influait sur la conception que se font les Druzes du rôle nécessaire du chef spirituel dans la communauté en tant que

l'hagiographie du saint pour mieux reconstruire l'« image du saint » que se donne la société, dans un milieu particulier (R. JAMOUS, « Individu... »).

⁵ M. CATEDRA, « L'*Invention* d'un saint. Symbolisme et pouvoir en Castille », *Terrain*, n°24, mars 1995, p. 15-32.

⁶ M. CHODKIEWICZ, *op. cit.*, p. 41.

⁷ C'est le sens que lui donne R. JAMOUS, « Individu... »

⁸ Shaykh W. TALHÛQ, « Mafhûm al-qiyâda c'ind al-Durûz » (Concept de pouvoir chez les Druzes), *Al-cAmâma*, avril 1983, p. 30.

chef de la hiérarchie de son temps et médiateur entre ici-bas et les sources du monde spirituel.

1. Dâr Tarîf: une famille prédestinée à engendrer des walî-s

1. 1. L'origine de dâr Tarîf

Dâr Tarîf, expose l'auteur de la *Sîra*, est originaire d'Égypte. Si la généalogie de la tribu des Fazâra dont est issue la famille remonte jusqu'à l'an 13 de l'hégire, Tarîf, né en 413 / 1022, huitième descendant et ancêtre apical, aurait vécu à l'époque de la *da'wat al-tawhîd*. Rien n'est dit de la conversion de Tarîf à la religion unitaire, et s'il est mentionné plus loin dans la *Sîra* qu'il a combattu aux côtés des grands propagandistes de la religion, ce n'est pas dans ces activités de propagande que l'ancêtre du lignage devait s'illustrer, mais à l'occasion d'une bataille, la bataille d'« al-'Iqhawâna ». Cette rixe qui opposa l'émir fâtimide Râfi^c Abû l-Layl à Sâlih Ibn Mirdâs se déroula au mois de mars 1029 sur les hauteurs surplombant Tibériade. En affirmant citer le *Târîkh* de Sâlih Ibn Yahyâ, l'auteur de la *Sîra* rapporte le rôle joué par son ancêtre dans la bataille:

« Voyant qu'il perdait le combat, Sâlih Ibn Mirdâs essaya de s'enfuir. Mais son cheval fit une chute. Un homme de la tribu des Fazâra qui s'appelait Tarîf l'a vu et l'a frappé à la tête. Ibn Mirdâs a poussé un cri de douleur avant de tomber à terre. Tarîf est parti, le laissant là. C'est un homme des Bani Zubayda qui est venu et lui a coupé la tête. Il a dansé avec et l'a ensuite rapportée à l'émir Râfi^c Abû l-Layl »⁹

⁹ A. S. Tarîf prétend avoir trouvé cette information à la page 78 du *Târîkh*.

Après cette bataille, Tarîf remonta vers le nord et s'installa à Hasbayâ. Il s'y maria et eût de nombreux enfants.

Ce récit d'origine est à bien des égards exceptionnel au regard des récits du même type que nous avons rapportés jusqu'à présent. Sans autre précision, l'origine de *dâr* Tarîf est située en Egypte, et l'ancêtre apical y a vécu à l'époque de la *da^cwa*. Cette double mention, à la fois géographique et temporelle inscrit symboliquement le lignage dans un champ marqué par la religiosité: *dâr* Tarîf apparaît en concomitance avec la foi druze. Cette concomitance n'est pas fortuite et il est possible de suggérer qu'en situant les origines du lignage à l'époque de la manifestation de la religion unitaire, il s'en trouve de ce fait sanctifié. Alors que tous les récits d'origine mentionnent le parcours d'un ancêtre éponyme ayant émigré d'un village ou d'une région pour venir s'installer, après plusieurs étapes, dans le village où se trouvent ses descendants, Tarîf se trouve inséré dans une généalogie qui renvoie au-delà, à la fois de l'origine qu'il constitue lui-même et de la naissance historique de la religion druze. Cette différence avec les autres récits d'origine est intéressante: le cadre de référence utilisé dépasse là une inscription proprement druze (l'ancêtre qui vient traditionnellement d'un village druze du sud-Liban, de la Syrie ou de la région d'Alep) pour renvoyer à une ascendance arabe et aux débuts de l'Islam.

Après cette référence à l'Egypte, le parcours de Tarîf comporte deux étapes également significatives: Tibériade et Hasbayâ. L'installation de l'ancêtre à Hasbayâ n'est pas surprenante: c'est dans ce lieu, à la *khalwat* al-Bayyâda, que les Druzes situent le centre spirituel de leur religion, le coeur de la communauté. La référence religieuse, une fois encore, est nette. Pour comprendre l'importance du récit de la bataille entre l'émir fâtimide et Sâlih Ibn Mirdâs dans la logique des différents *topos* mis en place par notre auteur, il faut se rappeler que le tombeau du prophète Shu^cayb est situé à proximité de Tibériade. Le récit de cette bataille établit ainsi un parallèle avec une autre

bataille qui aura lieu en cette même place où Sâlih al-Dîn découvrit le tombeau avant d'affronter les Croisés. On reviendra plus loin sur le contrôle que la famille Tarîf a établi sur ce tombeau. Ce que  Abd Allâh Tarîf veut souligner, c'est la relation particulière entre sa famille et ce lieu, à la manière finalement dont chaque lignage réinvente les étapes du parcours de son ancêtre là où il revendique des *qarâ'ib*. Revenons un instant sur la bataille pour remarquer que Tarîf est celui qui agit de manière décisive pour abattre l'ennemi. Il met à terre Ibn Mirdâs, mais ne le tue pas: l'éthique religieuse est sauvegardée sur ce point. C'est un homme de la tribu des Zubayda qui achèvera l'ennemi, s'arrogeant en rapportant le trophée à l'émir, le prestige de l'avoir supprimé. N'est-ce pas là une vision métaphorique de la relation entre le *zâhir* et le *bâtin*?

Le parcours de Tarîf jusqu'à son installation à Hasbayâ est en quelque sorte le premier volet du récit d'origine de la famille. Il reste à voir comment *dâr* Tarîf est finalement arrivé à Jûlis.

La *Sîra* raconte qu'en 1538, à la suite de conflits internes à la famille, un certain Hasan Tarîf quitta Hasbayâ pour venir s'établir à Jûlis. Ceux des descendants de Tarîf qui étaient demeurés à Hasbayâ se sont exilés à leur tour aux lendemains de la bataille de  Ayn Dâra qui sonna la défaite du parti Yamanî. Ils s'installèrent à Dayr al-Qamar, qu'ils quittèrent plus d'un siècle après pour le village de Kfâr Hîm dans le Shûf. Les deux branches de la famille sont restées en contact. Un des notables de *dâr* Tarîf aurait rapporté à l'auteur qu'à l'époque du shaykh Muhammad Sulayman Muhammad Hasan Tarîf, on apprit le décès d'une figure (*wajîh*) de la branche Tarîf qui habitait encore à Dayr al-Qamar. Une délégation de la famille Tarîf de Jûlis s'était alors mise en route pour assister aux funérailles et elle était restée une semaine. La même personne rapporte également qu'en 1839, on apprit qu'un membre de la famille Tarîf de Dayr al-Qamar avait été emprisonné à Acre.

Des Tarîf de Jûlis entreprirent alors de lui rendre visite tous les jours afin de lui porter de la nourriture.

On retrouve un modèle plus familier dans cette deuxième partie de notre récit. D'ailleurs, seule cette seconde version du récit est acceptée par les informateurs de ʿIsfiyâ qui rejettent catégoriquement l'hypothèse d'une origine égyptienne, inventée, disent-ils, pour les besoins du livre. L'histoire des migrations successives est un moyen pour exprimer les relations de parenté, de *qarâba*. Dans les deux circonstances rapportées évoquant les rapports entre les deux branches de *dâr* Tarîf, c'est la branche de Jûlis qui porte assistance à celle de Dayr al-Qamar: à l'occasion de funérailles et dans le soutien qu'ils apportent en nourrissant un jeune homme emprisonné. Il est probablement suggéré à travers ces exemples que les Tarîf de Jûlis, bien que situés à la périphérie de la communauté druze, ne sont pas les « parents pauvres » de la branche libanaise, mais bien au contraire que cette dernière est symboliquement débitrice de sa famille palestinienne.

Ce récit d'origine en deux temps se caractérise par ses références religieuses. ʿAbd Allâh Tarîf le mentionne clairement à l'intention de ses lecteurs, lorsqu'il écrit qu'après Tarîf, l'ancêtre éponyme, « l'histoire de la famille passe entre les mains des hommes pieux, parce que Dieu a écrit que cette famille porterait de grands *walî-s* ». Cette marque de l'élection divine, du destin exceptionnel inscrit à l'origine de ceux que Dieu a choisis, est un thème essentiel de la littérature hagiographique musulmane¹⁰. En conformité sur ce point avec la figure du saint dans l'Islam, il était nécessaire que la *Sîra* inscrive le shaykh Amîn Tarîf dans une lignée généalogique de sainteté (avant de l'inscrire dans une lignée spirituelle): l'honorabilité (*ʿarîq al-hasab wa l-*

¹⁰ Cf. R. JAMOUS, « Individu... »

nasab) et la piété (*taqwâ*) sont les signes d'élection de cette famille¹¹. La vie des ancêtres du shaykh Amîn fait partie intégrante de la *Sîra*: chaque portrait vient confirmer le rôle dévolu par Dieu à cette famille au sein de la communauté des frères.

1. 2. La fondation d'une tarîqa par Abû Salâh Salmân Tarîf al-kâtib

Dans le récit d'origine de *dâr* Tarîf, le « balisage » religieux était géographique et temporel. Avec l'entrée en scène du shaykh Abû Sâlih Salmân Tarîf *al-kâtib* et de son frère le shaykh Khayr Tarîf, c'est le destin exceptionnel de la famille, sous la conduite des plus grands shaykhs religieux, que la *Sîra* raconte.

Abû Sâlih Salmân Tarîf *al-kâtib* était un shaykh au grand savoir religieux. Sa réputation s'était répandue dans les contrées les plus lointaines. Aussi venait-on de très loin pour le questionner sur les sujets les plus divers, et il répondait avec une grande sagesse. Il avait d'ailleurs aménagé dans sa demeure un endroit pour y accueillir les serviteurs de Dieu. Par son enseignement, il était le « flambeau de ses frères, il éclairait le chemin du *tawhîd* pour éclairer les chemins de la religion et il éloignait les gens des impostures qui poussent les hommes au péché et au péril, comme il les éloignait des dissensions ». La mémoire d'Abû Sâlih reste attachée à son ouvrage, *al-mijrâwiyya*. La *Sîra* ne donne aucun détail quant au contenu de ce livre. On sait simplement que c'est la seule orientation qui ait reçu un soutien et ait été acceptée par l'ensemble des frères, ce qui fit du shaykh un grand

¹¹ Dans le résumé qu'il donne de la biographie du shaykh Salama ibn Hassan Salama, fondateur de la confrérie *Hamidiya Shadhiliya*, Michael Gilsenan fait état d'une présentation de l'origine et de la famille du shaykh assez proche de celle qui est faite dans la *Sîra* du shaykh Amîn: une famille originaire du Hijaz dont la généalogie remonte à Husayn Ibn  Alî, petit fils du Prophète et dont les antécédents religieux sont exemplaires (M. GILSEMAN, *Saint and Sufi...*, p. 13).

walî. Quelques détails permettent toutefois de penser que ce livre est un manuel de règles pour la conduite du *dhikr*. Une anecdote rapportée dans le but de souligner la modestie du shaykh le confirme ; le livre y est présenté comme une référence face aux questions formelles:

« Le shaykh Abû Sâlih Salmân Tarîf *al-kâtib* partit un jour en voyage à Hasbayâ avec son frère le shaykh Khayr Tarîf. Sur leur chemin, ils sont entrés tous les deux dans une maison. A l'intérieur, des gens discutaient vivement car ils étaient en désaccord sur la prononciation d'un mot et son écriture. Le shaykh Abû Sâlih Salmân Tarîf leur dit de le chercher dans le livre de Salmân Tarîf. L'un des hommes présents se leva et lui dit: « qui te permet de dire cela? ». Alors le shaykh Abû Sâlih Salmân Tarîf se montra modeste et, à ce moment, se tut. L'un des hommes qui étaient présents et qui était plus intelligent que son compagnon lui dit : « Mais n'es-tu pas le shaykh Abû Sâlih Salmân Tarîf *al-kâtib*? ». Alors les hommes sont partis pour lui confectionner quarante manteaux (*qumbâz*) parce que ses vêtements étaient vieux. Et ils allèrent informer le pays du fait qu'ils l'avaient vu. Quand il apprit cela il a poursuivi son chemin vers al-Bayyâda sans prendre un seul *qumbâz* de peur de pêcher.

Son frère, le shaykh Khayr Tarîf eut un parcours religieux différent. Il choisit de vivre dans l'ascétisme (*zuhd al-dunyâ*) en se consacrant à la prière. Un détachement total des choses du monde puisqu'il ne s'est jamais marié. Il quitta un jour Jûlis car il avait décidé de s'installer au sein de la famille Tarîf à Hasbayâ. « Il y resta jusqu'à la fin de ses jours, exhortant les gens sur le chemin de la piété, et il a été enterré dans le tombeau des Tarîf qui existe toujours là-bas ». Abû Sâlih, lui, s'est marié et il a eu un fils. Il repose maintenant dans le cimetière nord de Jûlis, cet espace exclusivement réservé à la famille Tarîf près du caroubier dédié au prophète Shu^cayb.

Deux frères, deux attitudes religieuses complémentaires que nous avons déjà évoquées. Abû Sâlih Salmân y apparaît comme un maître, un guide,

tandis que Khayr est un ascète, qui rejoindra certes la *khalwat* al-Bayyâda, mais ne laissera aucune postérité, ni charnelle, ni intellectuelle. L'enseignement est traditionnellement l'un des rôles majeurs du shaykh sûfi¹². Un rôle parfaitement assumé par le shaykh Abû Sâlih qui réserva une pièce spéciale pour le délivrer. Il vivait lui aussi en ascète, l'anecdote de sa fuite devant un don de richesses (les quarante manteaux) en témoigne. Mais un ascétisme dont il n'avait pas fait une fin en soi à la différence de son frère, qui refuse de perpétuer le lignage et fait une retraite perpétuelle dans le haut centre du monachisme druze. En choisissant d'être ainsi enterré à al-Bayyâda, Khayr Tarîf ne marque t-il pas la relation fondamentale et nécessaire que toute famille de religieux doit entretenir avec la source du savoir spirituel druze?¹³

Ce qui importe ici, c'est de mesurer la différence entre deux attitudes religieuses. Abû Sâlih est double fondateur: il perpétue sa famille en léguant à son fils unique les qualités d'excellence qu'il avait reçues en partage et inaugure une « voie » - *al-mijrâwiyya* laisse supposer un nom de *tariqa* et c'est une appellation connotant l'idée de proximité - qui sera reconnue comme unique par ses frères en religion. C'est ce double rôle de maître et de guide qui lui vaut d'être considéré comme un *walî*, alors que son frère reste dépeint comme un shaykh pieux (*shaykh taqiyy*).

La relation établie ici entre les deux frères semble faire primer la voie choisie par le guide revenu dans le monde sur l'ascète. Doit-on pour autant remettre en cause les analyses développées précédemment sur la figure de l'ascète comme idéal? Le point de vue donné sur l'ascète est en fait différent ici: shaykh Khayr Tarîf est considéré comme un membre de la famille Tarîf. Avec Ahmad Taraba, c'est un ascète ayant rompu avec sa famille et installé

¹² *Ibid*, p. 16.

¹³ Une « stratégie énonciative » qui n'est pas l'apanage de *Dâr* Tarîf. Que l'on se souvienne de la légende d'origine revendiquée par *Dâr* Abû Rukun à ʿIsfiyâ. On avait également trois frères, l'un était parti pour le Jabal, le second s'était installé en Palestine, le troisième avait fait le parcours jusque Hasbâyya.

dans un village qui n'était pas le sien dont il était question. Si Abû Sâlih semble avoir plus d'importance dans ce récit, c'est parce que c'est une famille qui parle et qu'il se présente comme le continuateur de cette famille. Il était important de mentionner que *dâr* Tarîf a aussi engendré des figures ascétiques, mais pour que cette figure idéale de l'ascète puisse avoir un impact sur la famille au centre du récit, il fallait faire appel à une référence *extérieure*: c'est ici qu'intervient le shaykh °Alî Fâris comme révélateur de la *wilâya* du lignage.

1. 3. Le destin de *dâr* Tarîf affirmé par la venue du shaykh °Alî Fâris

C'est la reconnaissance de ses qualités religieuses par le shaykh °Alî Fâris qui permettra à *dâr* Tarîf d'accéder à la direction spirituelle (*za°âma dîniyya*) de la communauté druze. Le shaykh °Alî Fâris était un grand ascète (*kân farîd fî °asr-hu*). Originaire de Yarkâ, village situé à quelques kilomètres de Jûlis, il menait une vie religieuse exemplaire. Grâce à la bénédiction que Dieu avait déposée sur lui, le shaykh °Alî avait pu « surmonter toutes les tempêtes qui auraient pu ébranler son être ». Comme le shaykh Khayr Tarîf, il ne s'est jamais marié. Il vivait dans une grotte entre Jûlis et Yarkâ parce qu'il était en colère contre le monde (*kân imazzar °alâ al-dunyâ*): des conflits déchiraient en effet son village et l'empêchaient de recevoir correctement ses nombreux visiteurs. Il choisit alors de venir s'installer à Jûlis au sein de la famille Tarîf qu'il honorait ainsi de sa présence. Il vécut jusqu'à sa mort, en 1753, auprès du shaykh Hasan Tarîf et de ses trois fils. La famille Tarîf, dit la *Sîra*, a nourri le shaykh °Alî Fâris pendant de longues années et a tout fait pour le rendre heureux. A l'annonce de ses funérailles, de nombreuses délégations venues de tout le Proche-Orient ont conflué vers Jûlis afin de « rendre les derniers

devoirs à son corps pur ». Parmi ceux qui assistaient à la cérémonie, il y avait le shaykh Mahmûd Naffâ^c qui occupait à cette époque le poste de *ra'îs al-dîn* de la communauté druze dans cette contrée. C'est lui qui prononça l'éloge funèbre pour le shaykh:

« Aujourd'hui, nous avons perdu une borne (*alam*), un astre s'est éteint dans le ciel qui par sa vie et sa présence a illuminé les lieux de prière et les ténèbres. Il est certain qu'à présent il est seul. Il a été envoyé par Dieu pour illuminer le chemin de la foi, prévenir contre les péchés et divulguer l'amour. On l'appelle imâm de ce temps (*imâm al-zamân*). Quel malheur sa mort jette t-elle sur le peuple des unitaires. La vie auprès de lui était tellement agréable. Cette terre qui a profité de la foulure de ses pieds verra jaillir la prospérité. On aura beau faire, on ne lui rendra jamais ce qu'il mérite. Il était de ces hommes pieux comme l'on n'en rencontre que rarement, et notre voeu le plus cher est de suivre sa route (*sîra*) et sa dignité (*karâma*). Et moi, Mahmûd Naffâ^c, ai décidé d'un coeur apaisé et en offrande à Dieu, de transmettre le *za'âma dîniyya* et la responsabilité des lieux saints de la communauté druze à la famille Tarîf, reconnaissant ainsi son estime, ses services, ses bienfaits au *sayyid* vénéré auquel elle obéissait. »

Si *dâr* Tarîf avait déjà montré les signes de la bénédiction que Dieu avait déposée sur elle, notamment à travers la personnalité du shaykh Abû Sâlih Salmân *al-kâtib*, l'arrivée du shaykh ^cAlî Fâris est l'élément révélateur qui lui permettra d'être reconnue à un autre niveau. Dans la *Sîra*, l'accession de *dâr* Tarîf à la direction spirituelle de la communauté druze de Palestine est directement liée aux relations étroites que la famille a tissées avec le grand religieux¹⁴. On remarquera encore que la transmission du pouvoir spirituel par

¹⁴ C'est ainsi le shaykh Muhammad Tarîf qui prend la direction spirituelle de la communauté. Il l'assumera jusqu'à sa mort en 1795. Puis le shaykh Slimân occupera le poste de 1795 à 1833. Le shaykh Muhammad prendra sa succession jusqu'en 1864. Ensuite viendront les shaykhs Mihnâ de 1864 à 1889 et Tarîf Muhammad, le père du shaykh du shaykh Amîn décédé en 1928.

le shaykh Mahmûd Naffâ^c est réalisée dans le cadre d'un éloge funèbre, sur la tombe du saint.

Un point important est par ailleurs mis en évidence par ces propos du shaykh Mahmûd Naffâ^c: la transmission de la responsabilité sur les lieux saints de la communauté est liée à la transmission de la *zâ^câma dîniyya*. Manière de légitimer le contrôle exclusif que la famille exerce sur les *waqf*-s des deux *maqâm*-s les plus prestigieux de la communauté druze dans cette région à un moment où ce monopole est largement controversé. Ajoutons que la *Sîra* accorde une large place aux actions que les détenteurs successifs de la fonction entreprendront pour rénover et agrandir le tombeau du prophète Shu^cayb, élevé au rang d'« endroit le plus sacré pour les Druzes de la terre », depuis 1880¹⁵. Son auteur entend ainsi montrer que l'oeuvre de restauration du tombeau soulevait de telles difficultés qu'elle ne pouvait être envisagée sans l'aide de Dieu. Autrement dit, seule la famille Tarîf était en mesure de mener cette action à bien par la bénédiction qu'elle a reçue du divin. Ainsi, sous son action, le tombeau « est devenu l'un des signes de la beauté pour celui qui le regarde ».

Hormis ce récit détaillé fourni par la *Sîra*, il existe très peu d'informations sur l'accession de *dâr* Tarîf à la *ri'âsa al-rûhâniyya*. La mémoire collective a seulement conservé le nom de Mahmûd Naffâ^c comme prédécesseur à la lignée des Tarîf dans la fonction. On prétend que Mahmud Naffâ^c était en réalité associé à Muhammad Tarîf dans la direction (*kânû sharîkîn*), ainsi qu'à un shaykh de Râma - il s'agit probablement de *dâr* Farhûd. Certaines personnes expliquent toutefois que *dâr* Tarîf a occupé la place parce que la famille était proche du pouvoir ottoman et que le village de Jûlis était à

¹⁵ La rénovation du tombeau a été menée par le shaykh Mihnâ Tarîf, chef spirituel de la communauté de 1864 à 1889. Pour rassembler les fonds nécessaires à la réalisation des travaux, la *Sîra* rapporte que le shaykh Mihnâ avait constitué un comité, composé des shaykhs Khalîl al-Sâlih de Kufr Sumay^c, Muhammad Farhûd de Rama et Salmân Hamûd de Yarkâ, qu'il avait chargés de la collecte dans les villages.

proximité d'Acre, le centre de pouvoir de la région - le shaykh Mahmûd Naffâ^c était quant à lui originaire de Bayt Jann, village relativement éloigné de la côte. La *Sîra* met au contraire en avant la relation particulière avec le shaykh ^cAlî Fâris dont le tombeau, rappelons-le, est aujourd'hui encore le lieu saint le plus vénéré de Jûlis.

Poursuivons notre lecture qui éclaire cette relation de manière tout à fait intéressante:

Le *sayyid* shaykh ^cAlî Fâris a été l'élément commun de la fraternité entre le shaykh Abû Sâlih Salmân Tarîf et le shaykh Hasan Tarîf. Ils ont tous les trois vécu dans la même maison. Cela n'est pas étonnant car le shaykh ^cAlî Fâris était le flambeau des perdus et le pilier de ceux qui s'aiment, la source du bien et l'origine de la piété. Il est celui qui a élevé la position de la famille Tarîf et l'a liée spirituellement à son âme pure.

On y insiste clairement dans la *Sîra*, *dâr* Tarîf a nourrit le shaykh ^cAlî jusqu'à la fin de ses jours. Et pourtant, rapportent d'autres informateurs avec lesquels j'ai évoqué la figure du grand shaykh, « les invités de Hassan Tarîf se levaient tous devant ceux du *sayyid* shaykh ^cAlî ».

Ce point de vue nous permet de mieux comprendre le commentaire énigmatique que livre l'auteur de la *Sîra* sur le rôle du shaykh ^cAlî Fâris au sein de la famille Tarîf. Il nous dit en effet que la présence du shaykh ^cAlî Fâris aurait permis d'établir un lien entre un ancêtre, le shaykh Abû Sâlih Salmân Tarîf, et l'un de ses descendants, hôte du célèbre ascète, le shaykh Hasan Tarîf. Un lien spirituel, qui vient compléter la relation généalogique, est établi entre les deux hommes, eux-mêmes liés spirituellement au shaykh ^cAlî. En fait, ce passage assez obscur semble devoir être compris comme l'ébauche d'une chaîne initiatique dont le shaykh Amîn sera le continuateur. Cela n'est pas suggéré au sujet du shaykh Abû Sâlih, mais le discours funèbre ne laisse pas de doute sur ce point: le shaykh ^cAlî est présenté comme l'imâm de son

temps, ce qui confirme nettement son inscription à l'intérieur de la communauté. Un qualificatif qui sera attribué plus loin au shaykh Amîn Tarîf.

La longue introduction de la *Sîra* avant d'aborder la vie du shaykh Amîn Tarîf à proprement parler nous livre plusieurs enseignements sur la construction sociologique de la sainteté. Le saint n'est pas uniquement saint en lui-même, par ses actes, ni saint du seul fait de l'élection divine. Pour être un saint, il faut d'abord être l'héritier d'une lignée prestigieuse. Et dans ce récit sur l'origine de *dâr* Tarîf, l'héritage est double: le shaykh Amîn hérite d'un ancêtre fondateur, Tarîf et d'un ancêtre intermédiaire qui sera le premier chef spirituel de la famille, Abû Sâlih *al-kâtib*. Mais ce double héritage lignager ne suffit pas. Pour être reconnu comme saint, il faut encore que la famille puisse se prévaloir de la référence ascétique. Une référence qui ne peut être interne mais doit obligatoirement être étrangère à elle: c'est pourquoi c'est le shaykh °Alî Fâris qui la fournit et non le shaykh Khayr Tarîf. Pour jouer pleinement son rôle de référence idéale, l'ascète doit se poser dans un rapport d'altérité par rapport à la famille, ou à l'ensemble qu'il contribue à définir. Comme le shaykh Ahmad Taraba fournissait une référence ascétique indispensable pour le village de °Isfiyâ, le shaykh °Alî Fâris est une référence pour la communauté druze israélienne parce qu'il érige la famille Tarîf en directrice spirituelle de cette communauté.

2. Un parcours à l'envers

La vie du shaykh Amîn s'inscrit en continuité dans l'histoire de sa famille tout en établissant une rupture. On retrouvera dans le récit de sa vie et de ses actions les démonstrations d'honorabilité, de piété, d'excellence qui constituent l'« armature », déclinée au fil des métaphores lumineuses,

architecturales ou topographiques, de toute littérature hagiographique. Mais si le portrait du shaykh Amîn utilise des formes communes à tous les portraits brossés dans la *Sîra*, sa particularité au sein de sa famille est soulignée chaque fois que nécessaire. Comme si tout ce qui avait été raconté au sujet de *dâr* Tarîf constituait la toile de fond au récit de la vie du shaykh, qui reprend, en les développant, tous les thèmes déjà évoqués dans les portraits de ses prédécesseurs en sainteté.

2. 1. *L'enfance du shaykh Amîn: manifestation des signes de la grâce divine*

Amîn est le deuxième fils du shaykh Abû Salmân Tarîf Muhammad Tarîf¹⁶. Dès le premier jour après sa naissance, dit la *Sîra*, sa présence a tout changé dans sa maison: il l'a remplie de dignité, de lumière et d'amour.

Les gens de sa maison se sont rapprochés. Les signes du bien se sont tout de suite reflétés sur son visage. Dès son enfance sont apparues ses qualités caractéristiques de pudeur (*hashma*), de retenue (*waqâr*) et de crainte de Dieu (*hayba*). Son corps harmonieux, droit, d'une taille exemplaire témoignait de son aspiration vers le bien. Il était le seul à avoir ces caractéristiques en avance de dizaines d'années sur les gens de sa génération. Le pouvoir de Dieu avait ainsi décidé de manifester la position élevée, la dignité et l'authenticité du shaykh.

Son esprit de soumission à Dieu, nous explique ^cAbd Allâh Tarîf, s'est très vite manifesté dans chacune de ses actions:

Par les signes de son visage, il faisait comprendre à sa mère la manière dont elle devait agir avec lui. Ainsi, il ne se présentait jamais que le corps complètement couvert et il était toujours habillé de manière pudique. A

¹⁶ Le shaykh Tarîf a été *ra'îs al-dîn* de la communauté druze palestinienne de 1889 à 1928.

l'âge de trois ans, on le surprit en prosternation devant Dieu. Il reproduisait ce geste à chaque fois qu'il regardait les hommes de religion se prosterner. C'est à ce moment qu'il a commencé à fréquenter les réunions de *dhikr* à un âge où les autres garçons ne songent qu'à l'amusement. Lui imitait les plus grands shaykhs et il marmonnait avec eux lorsqu'ils exaltaient Dieu et priaient. Il ne touchait à la nourriture qu'après avoir rendu louange à Dieu et fait l'éloge de Ses prophètes et de Ses envoyés.

Cette attitude entraîna l'admiration et l'affection des hommes de religion alors qu'il était enfant. Ils passaient leur temps à parler de lui, de sa prise en charge par Dieu et de ses facultés à assurer leur salut à tous. Le shaykh Tarîf, son père aurait rapporté que lorsqu'il partait en voyage, quelles qu'aient été les difficultés, il demandait à Dieu d'alléger sa charge au nom de son fils Amîn. Et chaque fois il était exaucé. Aussi remerciait-il le Très-Haut pour ce don rare.

Dieu combla semblablement de bienfaits tous ceux qui avaient aimé et assisté le shaykh Amîn lorsqu'il était enfant. Nombreux sont ceux qui s'étaient mis à son service comme au service d'un seigneur. Et en premier lieu les femmes de sa famille qui avaient d'ailleurs pris l'habitude de l'emmener avec elles dans leurs visites fréquentes afin que sa bénédiction pénétre dans les demeures.

Le récit que la *Sîra* donne de l'enfance du shaykh Amîn comprend deux mouvements. Le premier est une peinture des qualités du shaykh, signes de son élection divine. Le second rapporte les actions du shaykh et l'attitude des gens à son égard qui sont autant de témoignages sur sa position d'intercesseur entre les hommes et Dieu.

Trois qualités sont présentées comme les principales caractéristiques du shaykh. La *hashma*, décence, honte, pudeur, qu'il manifeste a une expression corporelle: il s'agit de ne pas exposer son corps au regard d'autrui. Une attitude qui évoque immédiatement la femme et les commandements de

modestie qui s'imposent à elle. Mais dissimuler son corps, c'est aussi protéger son intimité profonde, garder son secret intérieur. Une attitude qui est interprétée comme la marque d'un esprit de soumission à Dieu. C'est que, le plus intime de l'homme est aussi la dimension de son être qui lui permet d'établir une relation avec Dieu¹⁷. Si le corps doit rester soigneusement dissimulé, toute l'attention est focalisée sur le visage qui est le miroir, pour les hommes, de cette relation, ou plus exactement son expression lumineuse. A un autre niveau, la pondération, le calme et la patience dont le shaykh fait preuve manifestent la maîtrise de son âme charnelle, ce *nafs* où se logent l'individualité et les désirs de l'homme¹⁸. On reconnaîtra dans ce double mouvement de maîtrise du corps et de l'âme l'attitude qui commande le passage de l'état de *jâhil* à l'état de *ʿâqil*. Le shaykh Amîn se trouve inscrit, dès sa naissance, au-delà de la *jâhiliyya* par la seule volonté de Dieu. La crainte qui fait de lui un esclave au service de son Seigneur, une notion exprimée dans le terme d'*iʿbâd*, constitue le retour dans cette relation entre Dieu et son *walî*. Une relation à deux termes qui devient relation à trois termes quand le shaykh est placé dans une position d'intercession.

La grâce dont bénéficie le shaykh est donc manifestée, dans ce portrait, par une attitude et des comportements qui l'établissent d'emblée dans le cercle des hommes de religion. On remarquera que l'enfance du shaykh n'est pas marquée par l'acquisition quasi-miraculeuse d'une connaissance d'ordre religieux. La mémorisation complète du Coran dans la prime enfance, la résolution de questions de *fiqh* insolubles pour les plus grands *ʿulamâ'*-s sont souvent des signes de prédestination dans les vies de saints musulmans¹⁹. Son premier apprentissage est fondé sur l'imitation et sa participation aux séances

¹⁷ R. JAMOUS, « Individu... »

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Si l'on suit l'interprétation de Michael Gilseman, ce serait un moyen, pour les shaykhs de confrérie, de se placer sur le terrain des docteurs de la Loi (M. GILSEMAN, *Saint and Sufi...*, p. 21 sq).

de *dhikr*: son initiation, c'est-à-dire son apprentissage de la religion proprement dit, viendra plus tard.

Enfin, l'élection du shaykh apparaît dans sa puissance d'intercession entre Dieu et les hommes: elle agit en faveur de son père, elle se manifeste dans le rapprochement qu'il établit entre les gens de sa famille, la bénédiction de Dieu s'étend par son intermédiaire sur les endroits qu'il fréquente et surtout, les hommes de religion comprennent qu'il constitue une voie de salut et un chemin pour accéder à Dieu.

Par rapport aux hommes de religion, le shaykh Amîn fait un parcours à l'envers: l'ordre social et ses règles sont renversés. L'exemple des shaykhs °Alî Fâris et Ahmad Taraba nous avait déjà amenés à souligner un tel renversement par rapport à la relation classique de *tanîb*. Ici, des femmes se mettent au service d'un enfant, un père décrit par ailleurs comme une figure religieuse de premier plan reconnaît la prééminence de son fils, des hommes religieux accueillent dans leurs réunions quelqu'un qui n'a pas été initié aux mystères du *tawhîd*. On a décrit le cheminement de l'apprenti en religion qui doit progressivement s'éloigner de la *dunyâ* pour s'inscrire dans l'ordre du *dîn*. Le shaykh Amîn nous est dépeint comme étant d'emblée inscrit dans l'univers de la religion. C'est à partir de là qu'il pourra aller vers l'ordre mondain et la politique d'une manière tout à fait différente de celle qui caractérise le *zâcîm*.

Mais il y a plus que cela. Ce renversement des règles de l'ordre social permet au shaykh Amîn de s'établir en *fondateur* de l'ordre religieux et d'être à la tête de la hiérarchie. C'est parce qu'il n'a pas de cheminement à réaliser pour atteindre l'ordre religieux, parce qu'il est déjà inscrit dans cet ordre avant sa naissance qu'il peut en atteindre le sommet. Dès lors, parce qu'il a été choisi par Dieu, il se situe au niveau de la communauté dans son ensemble et non pas dans le cadre d'un lignage que le parcours vers la religion lui permettrait de dépasser. Cela ne signifie pas qu'il n'appartient pas un lignage.

Mais l'on a vu précédemment combien ce lignage était différent des autres parce qu'il est projeté symboliquement à l'origine de la communauté druze. Une position qui seule autorise ce lignage particulier à coiffer tous les autres.

Aussi l'entrée du shaykh dans la voie religieuse et son apprentissage revêtent-ils une signification différente par rapport à l'homme du commun: ils le rattachent symboliquement aux plus grands religieux de la communauté.

2. 2. *L'inscription du shaykh Amîn dans une chaîne initiatique*

Retrouvons le fil de la *Sîra* afin de voir précisément la manière dont est relatée l'initiation du shaykh Amîn.

On y rapporte que lorsque le shaykh atteint l'âge de la puberté, il prit la résolution de vivre dans l'ascétisme et la dévotion afin de suivre la voie du shaykh ^cAlî Fâris. Pour cela, il décida de se nourrir « des fruits de sa fatigue » car il craignait de commettre le moindre péché. A cette époque, il s'était lié avec un groupe de frères qui, sous une impulsion divine, s'étaient engagés sur le chemin du sayyid shaykh Amîn: « Ils ont fraternisé dans la religion et se sont attachés entre eux par la corde de l'amour de Dieu » (*irtabatû bi-habl mahâbbat Allâh*). Ils décidèrent de choisir l'une des professions les plus dures pour apprendre à se maîtriser et parce que la nourriture la plus pure est celle qui provient de la sueur des hommes. Ils choisirent donc le métier de casseurs de pierre; un métier, est-il expliqué dans le texte, qui est inspiré par Dieu pour les nombreuses vertus qu'il développe:

Dieu inspire le travail des casseurs des pierres destinées à la construction. C'est une profession dure qui accable le corps et maîtrise l'âme (*nafs*). La pierre protège les gens du froid comme de la chaleur parce qu'avec elle, on construit des maisons. Dieu prévoit pour le casseur de pierre ce qu'il existe

de meilleur et efface le mauvais. Car la pierre avec laquelle on édifie les demeures cache les points vulnérables et honteux des gens qui l'habitent, et cela fait partie des actes les plus désirables que puissent réaliser les hommes de bien et de religion. En cachant ces gens, Dieu cache les fauteurs de trouble. De même, lorsque la pierre construit les maisons, elle protège le secret de la religion et le chemin de la dévotion.

C'est pour toutes ces raisons que notre *sayyid* shaykh Amîn Tarîf a décidé, avec ses compagnons, de choisir cette profession difficile. Ils ont travaillé dans un lieu à l'est de Jûlis que l'on appelle « al-Maqâti^c ». Et ils ont utilisé l'argent ainsi gagné pour acheter ce dont ils avaient besoin. Cet argent là était pur et manger la nourriture achetée avec était un acte pur. Ils travaillèrent ainsi la journée et consacraient leurs nuits à la prière.

Le shaykh Amîn travailla ainsi plusieurs années. Ses compagnons, explique notre auteur, cherchaient à lui éviter le plus de peine possible « par la vertu de l'amour que Dieu avait placé dans leurs coeurs ». Ils le faisaient par respect pour lui et par respect pour Dieu.

Cette première étape dans la formation du jeune homme ayant porté ses fruits, le shaykh Amîn décida de cesser ce travail pour se consacrer totalement à l'étude et à l'apprentissage de la religion. Pour cela, il fit le voyage à al-Bayyâda, parce cette *khalwa* est « la citadelle de la religion et le chemin de la sagesse ». Dès les premiers jours de sa présence là-bas, le shaykh Amîn « s'est emparé du coeur de ces shaykhs », les plus pieux d'entre tous les shaykhs. Ils ont été frappés par sa grande patience et ils étaient surpris de voir qu'il passait tout son temps dans la prière, l'apprentissage des Livres saints et l'invocation du nom de Dieu. C'est alors que ses maîtres, au lieu de lui livrer leurs interprétations et leurs pensées se mirent à écouter les siennes. Mais le shaykh Amîn était pris d'un sentiment de honte et de modestie à chaque fois que ceci se produisait en raison de la grande différence d'âge qui existait entre eux et lui. Alors, nous dit-on, Dieu le prit en main, et c'est ainsi qu'il apprit les fondements de la religion, les principes du *tawhîd* et les règles de la sagesse.

Lorsque le shaykh eût achevé ses recherches sur les fondements du comportement droit des Unitaires, il fut organisé à al-Bayyâda une cérémonie générale en son honneur. Jamais il n'y eût avant lui ni après lui de telle cérémonie. Ses frères en religion lui remirent alors « le turban rond (*laffa mudâwwar*) qui est le symbole de la vérité et le manteau rayé (*°abâ'a*) qui est le symbole de la perfection et de la piété ». Après quoi le shaykh rentra à Jûlis pour y poursuivre « cette voie droite ».

L'initiation du shaykh Amîn s'est faite en deux étapes. Elle s'ouvre sur le choix, par le shaykh, d'un maître spirituel en la personne du shaykh °Alî Fâris dont il entend suivre la voie. Cette voie est celle de l'ascétisme et de la retraite au service de Dieu. Mais la conception de la retraite ascétique que nous livre cette *Vie* du shaykh Amîn est particulière puisqu'il s'agit d'un ascétisme dans le monde et non d'une retraite dans la solitude. Ce qui importe ici, c'est la maîtrise de l'âme et l'action en vue de la pureté. On souligne que, dans son désir de suivre une voie ascétique, le shaykh Amîn craint de commettre un péché: un ascétisme trop poussé, trop radical, on le sait, est condamné par les religieux druzes. Ceci justifie le choix par notre shaykh de se purifier en gagnant lui-même sa nourriture. On est loin de l'errance vécue par le saint Ibn °Îssâ lors de son parcours initiatique signifiant « le refus d'identification à un groupe, un territoire, une société particulière en même temps qu'elle signale un abandon du monde temporel »²⁰. En revanche, il apparaît bien nécessaire de passer par la recherche de l'ascétisme avant de prétendre accéder au savoir religieux. En ce sens, l'exposé des mérites du métier de casseur de pierres est tout à fait symbolique du rôle de l'homme religieux dans sa société. Par son action, le religieux permet de dissimuler ce qui doit être caché, ce qu'il y a de plus honteux dans la société. On retrouve là une thématique familière sur la collusion entre l'homme religieux et tout ce que recouvre la notion de *bâtin*

²⁰ R. JAMOUS, « Individu... ».

comme on retrouve posée l'équivalence entre « les points vulnérables et honteux des gens » et « le secret de la religion ». Mais la vertu d'un métier pensé comme ascétisme, comme éthique et qui joue simultanément sur les registres du réel et du symbolique est de rester une étape dans la formation. Son exercice doit être limité dans le temps car il ne constitue nullement une fin en soi.

Le texte met également en évidence l'importance de la fraternité dans la religion. Lorsqu'il décide de s'engager dans la voie du shaykh ^cAlî Fâris, le shaykh Amîn n'est pas seul mais réunit autour de lui un groupe de frères. Ils sont désormais liés par « la corde de l'amour divin ». La préséance du shaykh Amîn au sein de ce groupe est affirmée: il est à la fois le compagnon et le maître. C'est Dieu qui a guidé ces hommes vers lui. Ces « frères » qui entourent le shaykh lors de sa formation religieuse ne sont pas des frères de sang, mais des frères choisis par Dieu.

L'épisode de son apprentissage de la religion à al-Bayyâda, qui n'est en réalité que l'aboutissement d'une initiation commencée par un travail de maîtrise de soi dans l'ascétisme, évoque des thèmes connus. On retrouve le renversement de l'ordre des choses: les shaykhs les plus pieux apprennent du shaykh Amîn au lieu de lui livrer leur enseignement. Finalement, c'est Dieu qui est le véritable maître du shaykh et la connaissance de la religion à laquelle il accède est directement inspirée du divin. Une connaissance « directe » qui n'exclue nullement l'acquisition d'un savoir plus légitime puisque l'apprentissage à al-Bayyâda était nécessaire: Dieu a instruit le shaykh dans le lieu même où s'acquiert la connaissance religieuse des plus grands religieux druzes.

Au terme de ce récit qui précède l'exposé de son accession à la direction spirituelle de la communauté, le shaykh Amîn est rattaché à une chaîne

spirituelle. Mais, dans les propos de l'auteur de la *Sîra*, cela signifie plus qu'un héritage transmis par filiation spirituelle. Il écrit:

Je crois complètement que notre shaykh Abû Sâlih Salmân Tarîf *al-kâtib*, notre *sayyid* le shaykh °Alî Fâris et son Excellence le shaykh Amîn Tarîf sont une seule âme et une seule personne. Ils sont égaux en foi, en qualités et en morale. Notre *sayyid* shaykh Abû Sâlih Salmân Tarîf a établi la *mijrawiyya*, que le *sayyid* shaykh °Alî Fâris a transformée en poésie. Et aujourd'hui, nous voyons comment le shaykh Amîn Tarîf est en extase et que les larmes coulent de ses yeux quand on lui raconte leurs vies. C'est bien la preuve de la relation spirituelle (*al-°alâqa al-rûhâniyya*) entre ses trois grands hommes. Il n'est pas étonnant de dire qu'ils sont bien une personnalité et une âme unique dans trois corps.

L'utilisation du principe de réincarnation vient clairement redoubler la filiation spirituelle entre ces trois shaykhs. Et c'est peut-être là que se dessine avec le plus de force la différence entre l'itinéraire classique d'un saint musulman et celui d'un religieux druze: la filiation spirituelle prend avec le principe de réincarnation une importance plus marquée que l'engendrement biologique.

Le shaykh Amîn est ainsi l'héritier d'un shaykh reconnu pour son savoir religieux et d'un ascète parfait. Au-delà de l'équivalence du *rûh* de ces trois shaykhs, l'action du shaykh Amîn est ailleurs assimilée à l'action du grand shaykh al-Amîr al-Sayyid: « Avec le shaykh Amîn Tarîf, la communauté druze a connu un changement vers le bien comme elle n'en avait pas connu depuis l'époque d'al-Amîr al-Sayyid ». Ainsi le shaykh Amîn se retrouve-t-il rattaché au principal législateur de la religion unitaire. Il n'est pas suggéré d'identité entre l'esprit de l'homme de °Abiyâ et notre shaykh, mais celui qui s'apprête à devenir le chef spirituel de sa communauté est présenté comme le véritable continuateur de l'oeuvre de l'Amîr. Finalement, la référence au grand législateur druze inscrit le shaykh Amîn dans une filiation spirituelle au-delà

d'un cadre familial et local que les shaykhs Abû Sâlih Salmân Tarîf et °Alî Fâris ne permettent pas de dépasser.

3. La guidance du shaykh Amîn à la tête de la communauté druze

3. 1. L'opposition à la famille Tarîf: l'affaire de la Société d'Union Druze

Après le décès, en 1928, de l'oncle paternel du shaykh Amîn, le shaykh Tarîf Muhammad Tarîf, la concertation entre tous les shaykhs s'est ouverte pour la désignation d'un successeur à la tête de la communauté. La décision est prise conjointement par les grands chefs et les figures (*wujahâ'*) de la famille Tarîf. °Abd Allâh Tarîf nous raconte comment le shaykh Amîn fût désigné dans la fonction à son corps défendant:

Tous s'étaient mis d'accord, sans hésitations, pour choisir le shaykh Amîn comme guide, bien qu'il fut encore le plus jeune parmi ses semblables et n'avait pas désiré occuper cette place. D'ailleurs, le shaykh Amîn ne participait pas aux réunions qui ont conduit à sa désignation. Il en fut informé par des membres de sa famille. Il refusa d'abord absolument de s'engager dans cette voie en expliquant que le monde (*al-dunyâ*) était la maison de l'anéantissement (*fanâ'*). Aussi ne le désirait-il pas car il ne valait rien et préférait suivre le chemin du shaykh °Alî Fâris, passer sa vie dans la dévotion, l'abstinence et le rapprochement de Dieu en consacrant son temps et son argent au service des gens de religion. Face à ce refus, ses frères en religion ne se sont pas découragés et ont demandé l'aide des meilleurs parmi les gens de bien et de piété au sein de la communauté. Des délégations venues de partout affluèrent à Jûlis pour le voir et, finalement, il accepta de devenir le guide spirituel et de porter le fardeau de la *za°âma dîniyya wa dunyâwiyya*. Il a arrêté sa vie, oublié ses soucis et ses problèmes personnels pour servir les Prophètes, les gens de religion et les fils de la communauté druze. Il est devenu le gardien fidèle de la religion du *tawhîd*.

La description que livre la *Sîra* de l'accession du shaykh Amîn à la *ri'âsa rûhiyya* nous enseigne plusieurs choses. En général, le shaykh qui occupe la fonction désigne un successeur, comme l'a fait le shaykh Amîn à la fin de sa vie, qui est accrédité par l'ensemble du corps religieux. Mais notre auteur souligne que toutes les figures importantes dans la communauté s'associent à la décision. Le choix toutefois restant circonscrit à la famille Tarîf. Face au consensus immédiat établi sur son nom, le shaykh a d'abord refusé d'occuper la fonction. On doit comprendre la mention de ce refus initial comme la confirmation de l'ancrage du shaykh Amîn comme homme de religion. Et l'on remarque en effet que cette fonction de guidance de la communauté y est présentée comme *zacâma dîniyya wa dunyâwiyya*, c'est-à-dire comme une autorité à la fois religieuse et mondaine. La posture de l'homme religieux doit être celle d'un homme qui refuse les tentations du monde. La réflexion prêtée au shaykh Amîn l'illustre parfaitement: le véritable refus du monde, c'est l'ascétisme total, la recherche unique du rapprochement avec Dieu. Pour l'exprimer, il parle du monde comme du lieu de l'anéantissement, *fana'* en arabe. Or ce terme a une signification précise dans la mystique puisqu'il qualifie l'anéantissement en Dieu c'est-à-dire la dissolution de son individualité pour se remplir de Dieu. Il faut comprendre ici que la recherche de la *dunyâ* mène à l'anéantissement de son individualité, sans qu'elle ne soit pour autant remplie de Dieu. Le véritable homme de religion doit refuser de s'y fourvoyer. Attitude qui renforce le consensus sur le choix de sa personne parce qu'il témoigne en réalité de sa capacité à assumer la charge. Et c'est un véritable plébiscite qui amène le shaykh Amîn à réviser son jugement en acceptant le « fardeau de la *zacâma dîniyya wa dunyâwiyya* » non pour lui-même, mais pour sa communauté. Ou plus exactement, sa fonction l'engage à servir d'abord la religion (les Prophètes), la congrégation religieuse et enfin sa communauté. Le texte livre une démonstration éclatante de la différence entre

le shaykh Amîn et le *zâcîm* oeuvrant tous deux dans l'ordre de la *dunyâ*: par son refus d'occuper la charge suprême, notre shaykh se pose clairement en homme de religion exclusif - il recherche l'ascétisme pour lui-même - revenant dans le monde. Il est le seul à même d'assumer la charge, parce qu'il a fait jusqu'au bout un parcours à l'envers, du religieux vers le politique.

Jusqu'à ce point et parce que la démonstration que l'on vient de mettre en évidence l'exige, ^cAbd Allâh Tarîf s'attache à montrer le consensus de toute la communauté sur le choix du shaykh. A mots couverts cependant, il évoque un peu plus loin les oppositions à l'encontre de cette décision:

Certaines personnes ont tenté de créer le conflit pour s'opposer à cette décision marquée du sceau de l'excellence, mais elles échouèrent dans leur volonté de porter atteinte à la dignité et la réputation des autres. Aidé par Dieu à chaque instant, le shaykh Amîn s'engagea dans sa fonction de guidance de la communauté, sur les pas d'al-Amîr al-Sayyid dont il désirait appliquer les commentaires à la lettre. Ainsi s'ouvrait une période radieuse pour la communauté des frères unitaires.

La vision de notre hagiographie sur cette question devient logiquement manichéiste: les opposants au shaykh Amîn se sont ligués contre la volonté de Dieu en n'acceptant pas sa nomination à la direction spirituelle. Il nous faut donc changer de point de vue pour détailler les conditions historiques de l'accession du shaykh à la *ri'âsa rûhiyya*.

Si la famille Tarîf a hérité de la direction spirituelle des mains de Mahmûd Naffâ^c au XVIII^e siècle, c'est véritablement à la fin du XIX^e que son autorité s'affirme à la tête de la communauté druze palestinienne. Elle le doit à l'oeuvre de reconstruction du tombeau de *nabî* Shu^cayb entreprise dans les années 1880 par Mihnâ Tarîf, qui augmenta considérablement son prestige spirituel, mais surtout à la nomination de Tarîf Muhammad Tarîf comme *qâdî*

de la province de Beyrouth par les autorités ottomanes en 1908²¹. La compétition traditionnelle entre *dâr* Tarîf de Jûlis et deux autres familles druzes importantes de Galilée, les Mu^caddî de Yarkâ et les Khayr d'Abû Sinân fût immédiatement relancée car l'octroi d'une fonction officielle à cette famille l'élevait au-dessus des autres et achevait de consolider sa prééminence au sein de la communauté. L'opposition devait se traduire alors dans la violence et donner lieu à de nombreux affrontements entre les trois villages voisins.

Après le décès du shaykh Tarîf en 1928, la communauté druze palestinienne se retrouvait sans juge et sans chef spirituel. Les autorités mandataires britanniques n'avaient pas renouvelé de mandat judiciaire pour les Druzes qui se retrouvaient sous la dépendance des juridictions religieuses sunnites. Le fils aîné du shaykh Tarîf, shaykh Salmân, entreprit de réclamer le renouvellement du mandat auprès du commissaire de district à Haïfa et il finit par obtenir sa nomination comme *qâdî* en janvier 1929. Toutefois, les dirigeants des familles Khayr et Mu^caddî refusaient de reconnaître Salmân Tarîf à la fois comme *qâdî* et comme chef spirituel de la communauté, insistant pour que les affaires religieuses de la communauté soient désormais administrées par un comité rassemblant des représentants des trois familles. Par ailleurs, le corps religieux ne reconnaissait par le shaykh Salmân comme homme de religion véritable mais plutôt comme détenteur du leadership temporel de sa famille (*al-ri'âsâ' al-zamaniyya*). Les pétitions druzes de l'époque révèlent que c'est la signature de son frère, le shaykh Amîn, qui se trouvait à la tête de la listes des chefs spirituels²². Aussi est-ce lui que les membres du corps religieux allaient reconnaître comme chef spirituel et seul décideur pour les affaires religieuses de la communauté, laissant au shaykh Salmân la fonction de juge. *Dâr* Tarîf conservait de manière exclusive les fonctions de direction dans la communauté

²¹ Voir *infra*, chapitre 7.

²² K. M. FIRRO, *A History...*, p. 318-319.

druze palestinienne, ce que ne pouvaient tolérer les familles rivales. °Abd Allâh Khayr, jeune figure de la famille druze la plus riche de Palestine et neveu utérin du shaykh Amîn, allait tenter de modifier la répartition du pouvoir en s'attaquant directement au leadership de la famille Tarîf.

En 1931, °Abd Allâh Khayr rentre du Liban où vient de terminer ses études de second cycle - il est le premier Druze diplômé de l'Université Américaine de Beyrouth - pour s'inscrire à la faculté de droit à Jérusalem. Dans un entretien accordé à Gabriel Ben-Dor, °Abd Allâh Khayr reconnaît avoir été très impressionné par l'évolution dans l'organisation de la communauté druze libanaise sous le mandat français²³. Son séjour à Jérusalem lui fournit la possibilité d'apprendre beaucoup sur l'organisation sioniste comme sur les instances du Conseil musulman suprême et le convainc de la nécessité d'une transformation radicale dans l'organisation de la communauté druze palestinienne. En 1932, après avoir rallié des partisans à sa cause²⁴, °Abd Allâh Khayr expose à Acre les grandes lignes de son projet visant à réformer les instances dirigeantes druzes en introduisant les procédures démocratiques adoptées par ses coreligionnaires libanais. Ce programme proposait la création d'un Conseil druze composé de membres de tous les villages pour remplacer la direction exclusive de la famille Tarîf, ainsi qu'un mode d'administration démocratique pour les *waqf*-s de la communauté et notamment ceux du tombeau de *nabî* Shu°ayb²⁵. Devant la menace que représentait °Abd Allâh Khayr pour son autorité traditionnelle, la famille Tarîf entreprit de faire

²³ G. BEN-DOR, *The Druzes...*, p. 187.

²⁴ A °Isfiyâ, ce sont les familles Abû Rukun, °Azzâm, Kayûf, et Sâbâ qui ont soutenu *Dâr* Khayr en s'opposant à la nomination de Salmân Tarîf comme chef spirituel de la communauté. A Dâliyât al-Karmil, ce sont les famille Hasûn et Nasr al-Dîn qui ont été dans le parti Khayr. Ces oppositions factionnelles entre familles au niveau local ne doivent pas être perçues de manière trop rigide, c'est un schéma global. En effet, les shaykhs religieux de *Dâr* Abû Rukun (Zayd Abû Rukun était le shaykh religieux de la famille et le *sâ'is* de la *khalwa*) ne se sont pas ralliés à la cause de °Abd Allâh Khayr, ils sont restés neutres dans cette affaire (témoignage oral de Kais Firro). Le chef du parti pro-Tarîf à °Isfiyâ était Abû Hasan Munhal Mansûr.

²⁵ K. M. FIRRO, *A History...*, p. 319.

pression sur les pouvoirs mandataires pour qu'ils n'autorisent pas la création de la nouvelle organisation. Cependant, le 24 mars 1933, le jeune activiste d'Abû Sinân parvint à réunir 300 délégués et organisa une marche à travers Yarkâ - village de la famille Mu^caddî - et Jûlis avant de fonder la Société d'Union Druze²⁶. Le comité exécutif de la nouvelle organisation était composé de deux membres de la famille Khayr et d'un membre de la famille Mu^caddî.

L'opposition entre les deux partis s'était finalement cristallisée sur la question du contrôle des lieux saints de la communauté. Pour faire la démonstration de son influence, le leader de la Société d'Union Druze organisa une manifestation importante le 25 avril 1933 lors de la *ziyâra* annuelle au tombeau de *nabî* Shu^cayb. La manifestation dégénéra vite en affrontements violents entre les deux partis au point que la police britannique dût intervenir.

Après cet épisode, la nature du conflit appelait une intervention des shaykhs libanais. Menée par le shaykh *al-^caql* libanais de l'époque, Husayn Hammâda, une délégation de chefs religieux arriva au mois de novembre pour initier la médiation entre les deux factions. Cette première tentative se solda par un échec et la délégation présenta un rapport aux autorités britanniques suggérant l'octroi d'une plus grande autonomie judiciaire pour les Druzes de Palestine ainsi que des propositions pour répartir le pouvoir temporel et religieux de manière plus équitable entre les trois principales familles druzes de la région. En juin 1934, Shakîb Arslân se joignit à une seconde délégation de représentants druzes libanais et syriens pour tenter de trouver une solution au conflit²⁷. Et finalement, devant les réactions de l'ensemble des Druzes et conscient d'avoir profondément divisé sa communauté, ^cAbd Allâh Khayr

²⁶ G. BEN-DOR, *The Druzes...*, p. 187.

²⁷ Selon Fâdil Mansûr, c'est son grand-père, le shaykh Abû Hasan Munhal qui, en tant que « général de l'armée du shaykh Amîn », a fait pendant trois mois une tournée auprès des plus grands shaykhs libanais et syriens pour ramener une circulaire (*manshûr*) où tous les shaykhs condamnent unanimement le rassemblement de ^cAbd Allâh Khayr et appuient la position du shaykh Amîn.

décida de dissoudre sa Société d'Union Druze²⁸. Le pouvoir de la famille Tarîf s'en trouvait renforcé, et plus particulièrement celui du shaykh Amîn qui avait pris la tête de l'opposition devant l'activisme politique du jeune diplômé²⁹.

Après cet épisode, le shaykh Amîn entouré d'un comité de shaykhs entreprit une grande tournée dans l'ensemble des villages druzes pour réconcilier les partis qui s'étaient opposés durant ces trois années. Une tournée que la *Sîra* rapporte en ces termes:

Lorsque le shaykh Amîn prit ses fonctions, il fut frappé par la perte de la foi chez les enfants de la communauté druze. La propagation de l'ignorance avait entraîné des combats perpétuels entre les partis politiques à travers le pays. Sans avoir la connaissance, l'homme ne peut pas accéder aux affaires concernant sa religion ni connaître l'héritage de ses ancêtres. Alors il décida de réunir une délégation, uniquement composée de shaykhs qui avaient étudié dans la noble *khalwat* al-Bayyâda, pour faire le tour du pays. Cette délégation, appelée « escadre de la vérité, de la connaissance et de la religion », visita tous les villages pour exhorter les enfants de la communauté à respecter les fondements de leur religion. Les shaykhs ne quittaient jamais un endroit sans avoir aplani toutes les difficultés et rétabli la concorde entre ses habitants.

On comprend ici encore combien l'opposition au shaykh Amîn n'est pas présentée comme une affaire de pouvoir, mais comme une atteinte à la religion druze. Cette interprétation de la tentative menée par °Abd Allâh Khayr n'est pas l'apanage de l'hagiographe du shaykh, mais le sentiment *a posteriori* de toute une communauté. Les commentaires au sujet de la Société d'Union Druze l'expriment sur un mode que l'on a déjà rencontré à plusieurs reprises: « °Abd Allâh Khayr s'est opposé à la religion druze et aux shaykhs, il a été puni par Dieu ». Mais les commentaires ont souvent débordé le cadre de l'opposition Khayr / Tarîf des années 1930 en suscitant l'évocation d'un autre

²⁸ G. BEN-DOR, *The Druzes...*, p. 187.

²⁹ K. M. FIRRO, *A History...*, p. 320.

épisode, le récit d'un défi lancé aux religieux par le grand-père de °Abd Allâh Khayr

Cette histoire se passait à l'époque des Turcs. Yûsef el-Saleh, c'était un *wâjih*, il était riche et avait des propriétés et beaucoup d'oliviers. Il était si riche qu'il pouvait commander (*hakam*) de Abû Sinân à Nahariyya. Il croyait qu'il pouvait faire tout ce qu'il voulait. Un jour, il est allé à la *khalwa* car il voulait lire les livres de religion. Il avait amené son narguilé avec lui et il se mit à fumer au milieu de la *khalwa*. Chez nous fumer est interdit (*harâm*) par la religion. Alors les *mashâyikh* se sont levés contre lui. Le shaykh Abû Tamîma [de °Isfiyâ] est monté à Abû Sinân pour voir cela. Et Yûsef es-Sâleh est encore venu fumer dans la *khalwa*. Alors Abû Tamîma a dit qu'il ne voulait pas lire devant quelqu'un comme ça. Et la dispute a éclaté dans la *khalwa* et tous les Druzes se sont scindés en deux partis, un avec Abû Tamîma et un autre avec Yûsef Khayr. Yûsef Khayr et ceux de son parti, ils se sont fait musulmans pour s'opposer aux religieux. Il y a une *ziyâra* tous les ans à *nabî* Shu°ayb. Les *mashâyikh* du Liban et de Syrie sont venus. Il y a eu une grande bagarre entre les deux partis, et après ça s'est arrangé.

En rapprochant deux générations dans un récit dont la structure recoupe à bien des égards le déroulement du conflit entre °Abd Allâh Khayr et Amîn Tarîf, les informateurs suggèrent qu'il existe des familles de tradition antireligieuse. On transpose ainsi au niveau de la communauté la différence entre *za°âma dunyâwiyya* et *za°âma dîniyya* marquée à l'intérieur des familles ou entre les familles à l'échelle du village. Ce récit mettant en scène le grand-père de °Abd Allâh Khayr achève de situer la principale famille d'Abû Sinân dans l'ordre mondain. L'ensemble du récit en apporte la confirmation. Et d'abord, la situation de *dâr* Khayr comme famille très riche que l'on retrouve systématiquement dans toutes les versions de l'histoire. *A contrario*, jamais aucun récit n'évoque la richesse de *dâr* Tarîf car dans l'ordre religieux, l'impécuniosité est vertu. Ici la relation entre richesse et pouvoir est

brutalement mise en évidence. Mais la morale sous-jacente de notre histoire est de montrer qu'aussi riche et puissant soit-on, cela n'autorise pas à défier l'ordre religieux.

Lorsqu'un individu ou une famille prend la tête de l'opposition contre le leadership religieux, c'est pour contester l'exclusivité dont il jouit en terme de pouvoir. Mais ce n'est pas ce que la mémoire collective retient, qui réinterprète l'épisode par l'évocation d'un acte non conforme à la religion. Ici, Yûsif Khayr est campé en « profanateur » de la *khalwa* de son village. Un seul informateur, un responsable religieux de *dâr* Mansûr donne une version différente du récit. Selon lui, Yûsif Khayr n'a pas apporté son narguilé dans la *khalwa*. Il était certes en désaccord sur de nombreux points avec les responsables religieux de la communauté et une délégation s'était rendue chez lui pour discuter et tenter de trouver un accord. C'est lors de cette réunion à son domicile qu'il avait demandé à son fils de lui apporter son narguilé. Mais si dans cette version il n'a pas désacralisé la *khalwa*, son acte demeure un défi à l'encontre des religieux car l'on a vu que la présence de *ahl al-dîn* oblige les *jâhil-s* à adapter leur comportement et à respecter, le temps de cette rencontre, les normes qui gouvernent le comportement des religieux. Fumer devant eux constituait bien une provocation contre la religion.

Mais notre récit va plus loin en mentionnant que, pour signifier leur opposition aux shaykhs religieux, Yûsef Khayr et ses partisans avaient décidé de se faire musulmans. Intriguée, j'ai cherché à en savoir plus sur un épisode qui semblait cautionner la possibilité d'une conversion des Druzes, ce qui était par ailleurs nié. En fait, on explique le sens de cette déclaration qui était une ruse politique de la part du leader de *dâr* Khayr:

Yûsef Khayr avait pris des contacts avec quelques figures importantes parmi les Musulmans, déclarant qu'il voulait se joindre à eux. Il avait annoncé [en guise d'assurance de sa conversion] qu'il était prêt à donner sa fille en mariage à un Musulman. Des prétendants s'étaient alors rassemblés

chez lui pour lui demander la main de sa fille. Il était très rusé. Il déclara que pour lui il acceptait, mais qu'il n'obligerait pas sa fille à se marier contre son gré. Alors il lui demanda de venir pour répondre à l'un d'eux. Mais elle refusa d'accepter les propositions qui lui étaient faites.

Au-delà de cette histoire qui illustre une fois encore l'admiration devant la ruse dont les grands *zā'im*-s font preuve, on souligne par la mention de la volonté de conversion de Yûsif Khayr, les liens politiques privilégiés que la famille a toujours entretenus avec les leaders musulmans. Dans les années 1950 encore, Ahmad Khayr, membre de l'Autorité spirituelle, revêtait la coiffe bédouine plutôt que la *laffa* des religieux druzes lors du pèlerinage annuel au tombeau de *nabî* Shu^cayb pour signifier sa position aux représentants de l'Etat israélien qui assistaient à la cérémonie.

Enfin, dans sa conclusion, le récit mettant en scène le grand-père de ^cAbd Allâh Khayr se termine exactement comme l'épisode historique qui l'avait suggéré: deux factions s'opposent lors du pèlerinage au tombeau de Hittîn et après cet affrontement la tension retombe et l'affaire en reste là. Nul doute que la mémoire des événements de l'année 1933 ne se trouvent ici transposée, mais l'on peut penser que cette manière de mettre fin à un conflit opposant une faction religieuse et une faction politique a une vertu symbolique. Les divisions à l'intérieur de la communauté, les divisions les plus graves car les religieux sont partie prenante dans le conflit et ne peuvent jouer les médiateurs, culminent lors du pèlerinage sensé illustrer la concorde entre Druzes et réunir toute la communauté autour de son prophète le plus important. Le pèlerinage marque l'acmé du conflit et de la division, mais il marque aussi le début de la réconciliation: est-ce par la vertu du prophète?

L'accession du shaykh Amîn Tarîf à la direction spirituelle de la communauté sanctionne donc bien son entrée dans la sphère de la *dunyâ* même si la lecture de l'opposition que cette nomination a suscitée le campe en

homme de religion véritable, protégé par Dieu et se heurtant à l'ambition personnelle de certaines figures politiques. Sur ce point, notre hagiographie livre une peinture évocatrice d'un shaykh religieux agissant dans la *dunyâ* et nous permet de comprendre les ressorts par lesquels il est possible de jouer sur la limite entre les deux ordres; autrement dit, de faire de la « politique enreligiosée » ou de la « religion politisée ».

3. 2. *Un shaykh al-dîn wa l-dunyâ*

Dieu avait chargé le shaykh Amîn de faire respecter les enseignements d'al-Amîr al-Sayyid. Il consacra tout son temps à cette mission. La description des décisions du shaykh dans ce domaine est longue: création des mariages religieux où la danse et le mélange des hommes et femmes est interdite, contrôle de la dot versée à la famille de la mariée, suppression des chants dans les processions en l'honneur des Prophètes, respect des règles de pureté, conformité dans le déroulement des séances de *dhikr*... Toutes les actions du shaykh Amîn visent au respect des fondements de la religion dont il est le gardien. Après chacune de ses décisions, les autres communautés religieuses dans la région lui adressaient des lettres d'admiration devant la sagesse manifeste avec laquelle il guidait sa communauté.

L'action du shaykh Amîn au sein de sa communauté est d'abord marquée par l'exigence du respect des fondements de la religion: ne pas suivre ses voies entraîne les disputes, le désordre, et la division. Son intervention s'est matérialisée par une nouvelle « propagation de la foi » à travers les villages druzes, une *da'wa* dont le propos était de rétablir la concorde, la primauté de l'intérêt général (*maslaha 'amma*) sur les intérêts particuliers (*maslaha shakhsiyya*). Il n'est pas nécessaire de commenter longuement les décisions prises par le shaykh: elles font écho au rôle caractéristique des hommes de religion dans la société. En revanche, il est intéressant de remarquer que la reconnaissance de l'autonomie de la communauté est directement liée à l'action du shaykh Amîn « pour faire retrouver à la communauté sa dignité ».

Comme la nécessité de décider elle-même des affaires relevant du statut personnel est liée à la particularité de sa religion. Avec la reconnaissance de son l'autonomie, l'autorité devait établir une instance supérieure à la tête de cette communauté, la *ri'âsa rûhiyya*. Une autorité spirituelle « incarnée dans le shaykh Amîn qui en élèvera le prestige ».

A partir de cette reconnaissance, le shaykh Amîn Tarîf a été accepté comme chef unique de la communauté druze en tous lieux et par tous, non seulement les hommes pieux, mais aussi les plus grands chefs politiques. Au-delà de la fonction qu'il occupe, ce qui est dit de la place du shaykh Amîn parmi les siens l'établit clairement comme point nodal de la communauté en vertu d'une guidance exercée « sous la houlette divine ». Mais il est un centre « à deux niveaux »: pour les hommes de religion à l'occasion des séances de *dhikr*, et différemment, pour l'ensemble des Druzes de sa communauté. Voici comme la *Sîra* décrit l'influence du shaykh sur ses pairs en religion:

Au moment des réunions, il s'exprime toujours avec gentillesse et sensibilité. Son corps est avec les gens de religion, mais son esprit est avec Dieu. Son secret est plus pur que ce que l'on a déclaré et son état est plus éminent. Il est la référence de tous les *majâlis al-dhikhr*. Sa langue est marquée par la diffusion des sciences de la religion et la propagation de la sagesse. Il continue de faire que l'on obéisse à Dieu et il donne des conseils à ses créatures. Il ne cesse de les exhorter à défendre la religion de Dieu. Il est l'honneur de ces séances. Alors, à chaque rendez-vous, les amants de Dieu se rendent chez lui et remercient Dieu de sa présence. Dans la plupart des réunions, le shaykh se tient face à ses frères qui, par miracle, se trouvent pénétrés de la connaissance et se mettent à prêcher. Il est comme un oiseau extraordinaire, habillé par Dieu de l'univers car il est entre Ses mains.

Il est véritablement « le shaykh » pour la confrérie des gens de religion, la référence en matière de rituel et d'enseignement. Guide et maître pour les religieux, il devient juriste et médiateur pour l'ensemble des *jâhil*-s:

Dès qu'il se pose un problème, les gens ont pris l'habitude d'aller le lui exposer car il est le seul qui puisse trouver une solution qui, en accord avec l'esprit de la religion, préserve la dignité de chacun. Rien n'est fait dans la communauté sans qu'il n'en soit averti car la bénédiction de Dieu s'exerce sur tous les projets qui lui sont révélés. Il connaît les intentions apparentes et cachées (*al-zâhira wa al-mustatira*) de chaque Druze.

Dans les chapitres précédents, j'ai tenté de montrer comment les *ahl al-dîn* constituent le centre d'une communauté druze dont ils définissent les frontières, dont ils sont « les bornes » (*al-'a^clâm*). Cela est vrai d'une manière générale. Concrètement, toutes les assemblées de shaykhs sont des assemblées villageoises qui exercent leur magistère à un niveau local. C'est l'Autorité spirituelle qui fait le lien entre toutes ces assemblées villageoises, comme un centre confrérique tisse des liens entre l'ensemble des *zâwiya*-s qui se réclament de lui. Mais son rôle dépasse la seule confrérie religieuse et, en dépit d'une séparation virtuelle entre initiés et non-initiés, il s'étend sur l'ensemble de la communauté pour laquelle elle constitue la référence religieuse et légale ultime. Et il en est ainsi parce que le shaykh Amîn est également homme de *dunyâ*.

Plus encore, le shaykh Amîn est celui qui représente sa communauté au moment des manifestations officielles et devant les responsables de l'autorité. Il est le centre, mais il est aussi la « vitrine », celui qui parle au nom de la communauté des Druzes d'Israël. Et, même à l'extérieur, il est également reconnu comme un *walî* de Dieu.

Le long exposé consacré aux relations du shaykh Amîn avec les Druzes au-delà des frontières de l'Etat d'Israël révèle, dans ses découpages, une conception de l'agencement de ces communautés. On y présente successivement les relations du shaykh avec les Druzes libanais, celles qu'il a entretenues avec les Druzes de Syrie et enfin les relations actuelles avec les

frères du Golan. Les Druzes qui vivent sur le plateau du Golan tout en étant détachés de la communauté syrienne, demeurent ainsi une entité à part de l'ensemble des Druzes israéliens. Les quelques milliers de coreligionnaires vivant en Jordanie ne sont, quant à eux, pas même évoqués dans la *Sîra*.

Sur quel mode les relations entre le shaykh Amîn et ces communautés druzes au-delà des frontières sont-elles traitées? On ressent une différence assez nette entre les deux chapitres consacrés à la communauté libanaise et ceux qui traitent des relations avec les Druzes de Syrie et du Golan. Le prestige plus grand accordé au Liban est assez net. Le caractère « central » du Liban pour l'ensemble des Druzes est affirmé dans la nécessité de rester fidèles aux enseignements des shaykhs libanais. Le shaykh Amîn aurait ainsi déclaré à plusieurs reprises qu'il n'était pas envisageable de régler des problèmes en modifiant des coutumes sans l'autorisation des shaykhs d'al-Bayyâda. La seule orientation religieuse qu'il entendait suivre était celle qu'il avait reçue de son enseignement libanais. Par ailleurs, l'auteur de la *Sîra* s'attache à démontrer l'estime des grandes figures de la communauté druze libanaise à l'égard du shaykh Amîn: il est estimé par les shaykhs d'al-Bayyâda, il a rencontré à plusieurs reprises Sitt Nazîra³⁰, et il est mentionné comme un très grand guide spirituel par Kamâl Junblât dans son livre « *Hadhâ wasiyyatî* »³¹. La preuve de l'estime reconnue au shaykh une fois apportée, notre auteur entend faire la démonstration de son pouvoir et de son influence jusqu'au Liban, ce qui nous permet de retrouver les formes à travers lesquelles ils sont exprimés: la libération de prisonniers, l'assistance aux funérailles et la médiation dans les conflits.

³⁰ Sitt Nazîra fût la mère de Kamâl Junblât. A la mort de son mari en 1921 et alors que son fils était encore enfant, elle assura avec beaucoup de détermination la direction politique de sa famille. C'est une figure admirée de tous les Druzes, un « symbole » pour prouver que la femme jouit d'un statut élevé dans la communauté.

³¹ (Ceci est mon testament), trad. française, *Pour le Liban*, Paris, 1978.

On se souvient du soutien accordé par *dâr* Tarîf de Jûlis à un membre de la famille restée au Liban qui avait été emprisonné à Acre. Dans l'histoire que rapporte la *Sîra*, il s'agit cette fois d'un jeune palestinien non druze, condamné à la prison à vie au Liban. Après plusieurs années, le père du jeune homme décida de rencontrer le shaykh Amîn afin de lui demander de bien vouloir envoyer une lettre à Sitt Nazîra pour aider son fils à sortir de prison. Ce que fit le shaykh Amîn. Après avoir reçu la demande d'intercession, Sitt Nazîra oeuvra auprès du Président de la République libanaise qui s'excusa et relâcha aussitôt le jeune homme. Ces histoires, qui semblent loin d'être circonstanciées, sur l'assistance portée aux prisonniers évoquent bien encore cette réflexion d'un informateur pour résumer le pouvoir du *zacîm*: « le *zacîm* c'est celui qui tient la corde de la potence ». Nul doute que le shaykh Amîn n'agisse ici comme un homme de pouvoir, et un pouvoir qui n'est pas uniquement lié à sa guidance religieuse. L'histoire veut montrer qu'il a le pouvoir d'agir sur les autorités les plus inaccessibles, par le biais de l'estime dont il jouit auprès de tous les Druzes, et de surcroît, en faveur d'un non-Druze. Il se dessine ainsi une relation entre le shaykh Amîn et la région sur laquelle il exerce son influence: il accorde son aide à un prisonnier palestinien, à une époque où Musulmans et Druzes sont en conflit dans la région. L'affaire suggère que le chef spirituel des Druzes de Palestine agit aussi en homme de pouvoir au-delà des frontières de sa communauté.

Son action auprès de l'autorité peut également agir dans l'autre sens. On rapporte ainsi qu'en 1953, trois shaykhs libanais désiraient passer la frontière pour faire une visite au tombeau du prophète Shu^cayb. A la suite de l'intercession du shaykh, les forces de sécurité les laissèrent entrer et ces trois shaykhs, dont les noms ne sont pas mentionnés dans le texte, s'arrêtèrent à l'aller et au retour à Jûlis pour se restaurer. Plus encore, l'influence du shaykh auprès des autorités de l'Etat hébreu a été confirmée lors de l'invasion israélienne du sud-Liban en 1982. La *Sîra* rapporte ainsi que le shaykh Amîn a

rencontré alors « tous les responsables militaires et religieux de l'Etat d'Israël pour sauver les Druzes du Liban » et « qu'il ne s'est jamais endormi avant d'être tranquille au sujet de ses frères libanais ».

En plus de l'écoute qu'il trouve à l'oreille des puissants, le *ra'îs rûhî*, guide spirituel d'une communauté définie localement, est aussi celui qui va « représenter » cette communauté à l'extérieur. Ses visites, nous dit-on, deviennent régulières auprès des shaykhs libanais après que son autorité à la tête des Druzes de Palestine fut reconnue. Les funérailles en fournissent les occasions les plus manifestes. A ce sujet, notre texte évoque plusieurs déplacements du shaykh Amîn à l'annonce de la mort d'une personnalité religieuse ou politique. Dans certains cas, et plus particulièrement quand le défunt était un grand shaykh, il refusait d'être accompagné par une délégation de personnalités druzes palestiniennes: il était alors le seul représentant de sa communauté. Et pendant les années où la frontière entre le Liban et Israël était fermée, c'est encore lui qui, à Jûlis, organisait des cortèges en hommage à telle ou telle personnalité libanaise décédée (par exemple, lors des funérailles de Kamâl Junblât).

L'aspect le plus important des relations entre le shaykh Amîn et les autres communautés druzes demeure toutefois sa capacité de médiation et d'apaisement lors des conflits majeurs qui divisent ces communautés voisines. C'est ainsi qu'en 1982, le shaykh Amîn fit une visite, qualifiée d'historique, auprès de ses frères libanais parce qu'il avait été informé du développement d'un malentendu entre eux. Ecoutons ici ^cAbd Allâh Tarîf:

Cette visite a opéré un changement radical dans les relations entre les chefs là-bas. Le shaykh Amîn a changé le style des rapports, a rétabli l'unité du devenir et distribué le pouvoir entre eux tous. Depuis cette visite, les discussions ont cessé entre les frères, ils se sont mis d'accord pour affronter les problèmes. Tout cela s'est fait avec l'aide de Dieu. C'est la victoire de la vérité sur l'absurde et le futile. Cette visite fut un grand événement et tous

ceux qui ont alors accompagné le shaykh Amîn se sont rendu compte de son influence profonde. On a pu lire dans la presse israélienne: « le chef spirituel de la communauté druze en Israël a été accueilli comme un roi par les enfants de la communauté druze du Liban » (...). L'objectif premier de la visite du shaykh Amîn au Liban avait été de faire cesser les conflits entre les « piliers » de la direction spirituelle et temporelle du Liban. Et le plus étonnant est qu'il ait réussi. Il a laissé les Druzes du Liban comme une seule main, un seul coeur et un seul corps. Et je ne crois pas qu'il existe au Moyen-Orient un autre personnage qui puisse faire autant en si peu de temps.

L'épisode confirme avec éclat ce que nous avons dégagé de l'étude des processus de médiation. Le shaykh Amîn se révèle ici une autorité extérieure suffisamment prestigieuse pour régler les conflits au plus haut niveau de la communauté druze libanaise. A travers lui, c'est Dieu qui agit pour restaurer l'unité et la concorde par delà une division nécessaire. C'est ce qu'exprime l'image célèbre des cinq doigts de la main. Mais c'est bien parce qu'il est extérieur à cette communauté particulière qu'il peut représenter une référence susceptible de créer la concorde. On voit clairement à l'oeuvre ici ce qui avait été dégagé dans le chapitre précédent: chaque communauté gère ses affaires internes pour elle-même, mais lorsque la division atteint les sommets de cette communauté, la solution politique passe par le recours à des représentants des autres communautés druzes. Une solution qui demeure de façon ultime une affaire druze: on ne mentionne jamais le recours à l'autorité politique extérieure qui constitue au contraire, par le fait de s'appuyer sur un individu, une famille ou un clan plutôt que d'autres, l'agent par lequel les divisions politiques sont attisées.

Un peu plus loin dans le texte, on retrouve le shaykh Amîn au premier plan de la délégation qui s'est rendue en Syrie pour tenter de trouver une solution au conflit entre les factions turshân et sha^cbiyya³². Face à ce conflit, les

³² Ce conflit qui a duré deux ans en 1946-47 opposait un clan réuni autour de la famille al-Atrash, dirigée par Soltân Pasha au clan « populiste » dirigé par Hamza Bek al-Darwîsh.

dirigeants des communautés druzes de Palestine et du Liban décidèrent de constituer un *lujnat al-sulh* pour trouver un arrangement entre les partis en guerre de la même manière que l'on a vu précédemment les figures des communautés druzes libanaises et syrienne constituer une délégation pour réaliser la médiation entre le parti du shaykh Amîn et celui de  Abd Allâh Khayr. Cette délégation, nous dit la *Sîra*, comprenait les meilleurs chefs politiques et religieux des deux pays. A la frontière syrienne, les centaines de personnes qui la composaient s'entendirent pour élire un chef: le choix se porta par consensus sur le shaykh Am n Tar f. Ce qui suggère que le shaykh est bien le personnage le plus prestigieux de son temps, au-delà même de sa communauté palestinienne. Chef d'une mission donc, au sujet de laquelle Sultân Pasha al-Atrash, leader du clan Atrash célébré comme l'homme fort du Jabal après qu'il ait mené l'insurrection contre le mandat français en 1925-27, aurait déclaré: « il n'y a pas plus  lev e à la délégation qui arrive au Jabal al-Dur z que la délégation qui existe en Chine ».

Un shaykh *al-dîn wa al-duny *, c'est bien l'image d'Am n Tar f que nous livrent ces pages de notre biographie. La dimension d'homme de Dieu semble s'être effac e au profit du médiateur, du *za m* qui met en oeuvre son prestige dans l'intérêt des siens. Il agit comme un *za m*, certes, mais son rôle en tant qu'homme politique reste subordonné à son rôle de guide spirituel au niveau de la communauté. Son action n'est jamais men e pour un parti ou pour des intérêts particuliers. S'il agit comme un *za m*, et manifeste son pouvoir et son autorité, c'est dans l'intérêt de toute la communauté, si ce n'est pour la défense de la religion druze. En le désignant pour occuper ce poste, Dieu a chargé le shaykh Am n de faire respecter les enseignements d'al-Am r al-Sayyid. C'est bien là la charge suprême de sa fonction de guidance.

Après leur défaite, de nombreuses familles affili es au parti sha biyya s'exil rent en Jordanie où elles vinrent grossir la petite population druze de la région d'al-Azraq.

On ne se laissera certes pas abuser par notre hagiographie et par l'influence qu'elle prête au shaykh Amîn. Mais l'on sait que celui qui réussit fait ainsi la démonstration de sa *baraka*: c'est ce que montre la *Sîra* puisque tout ce qu'entreprend le shaykh réussit, même dans les situations les plus difficiles. D'une certaine manière, passerelle entre les Druzes d'Israël et l'extérieur en terme d'« entités sociales », qu'il s'agisse de l'autorité de l'Etat ou des autres communautés druzes, le shaykh Amîn est aussi une passerelle entre les hommes et Dieu. Et c'est là ce qui le distingue d'un *za'îm dunyâwiyy*.

3. 3. *La wilâya du shaykh Amîn Tarîf*

Dieu envoie des *walî*-s pour que la société soit droite et que l'ignorance ne l'emporte pas sur la vérité. Ces *walî*-s sont les piliers, les centres de la société et les sources du bien (...). La société qui respecte ses *walî*-s est bénie par Dieu. Les autres sociétés se transforment en pâte à pain sans levure et attirent les sectes de l'oppression et de la perte. On trouve parmi nous le plus grand *walî* de notre temps, capable de répandre la lumière de la piété et de lever le drapeau de la religion, le shaykh Amîn. Il préserve l'unité de la communauté et sa dignité en tous lieux.

Pour Raymond Jamous, « le saint ne peut être reconnu que si la société possède une certaine idée de ce qu'il est ou peut être ». Autrement dit, il n'y pas d'un côté l'image du saint et de l'autre son action sur la société³³. Cette approche invite à dégager la conception que chaque milieu particulier développe sur le saint et la sainteté. Le passage mis en exergue exprime parfaitement, dans sa formulation comme par la récurrence du thème qu'il aborde, la conception de l'auteur de notre hagiographie sur la place du *walî* dans la société. Envoyés de Dieu, les *walî*-s maintiennent l'ordre de leur société, il en sont l'armature sans laquelle elle courrait à sa perte. Une société

³³ R. JAMOUS, « Individu... »

comme la société druze ne peut préserver « son unité et sa dignité » en dehors de la référence à ses *walî*-s. Quelle est la nature de cette *wilâya*? Comment se manifeste-t-elle? Comment la société « construit-elle » l'image de ses saints?

Si la personnalité et le comportement d'un homme suffisent à attester de la relation privilégiée que Dieu a établie avec lui, cette relation doit se traduire *en acte* dans la société. C'est-à-dire par la réalisation de miracles perçus comme manifestation d'un pouvoir divin agissant sur la société par l'instrument de ses *walî*-s. La *baraka* et la *wilâya* sont liées à la capacité d'agir dans le monde: le lien vertical qui rapproche un homme de Dieu doit se traduire par une capacité à créer des liens horizontaux entre les hommes³⁴. C'est de cette manière que le *walî* est celui qui peut préserver l'unité de sa société.

Créer des liens entre les hommes: le *walî* est avant tout celui qui agit pour la réconciliation dans la société. On a vu le shaykh Amîn à l'oeuvre au Liban et en Syrie. Dans les deux cas, le récit de ses relations avec les communautés druzes voisines s'est attaché à cette faculté de pouvoir ramener la concorde. Une faculté qualifiée de miracle et qui nous donne la seule allusion à la *baraka* du shaykh Amîn dans l'ensemble de la *Sîra*.

Tous les hommes suivaient la voiture de son Excellence. Ils ont porté sa voiture avec sept occupants à l'intérieur. Les femmes, les enfants et les hommes de religion se sont mis à toucher sa *ʿabâ'a* en recherchant sa *baraka*. Les femmes se jetaient devant sa voiture en espérant embrasser sa main, toucher son manteau ou voir son visage illuminé. A l'occasion de cette visite, il s'est produit la chose la plus étrange et la plus étonnante (*ʿajîba*). Tous ceux qui ne pouvaient atteindre son Excellence et embrasser sa main se mirent à embrasser la main de ceux qui avaient pu l'approcher.

³⁴ M. GILSENAN, *Saint and Sufi...*, p. 45-46.

Le terme de *baraka* pourrait être traduit ici par « bénédiction ». C'est une modalité de la bénédiction divine. Dans son acception générale, la *baraka* est « une 'force', une 'puissance', un pouvoir surnaturel qui permet [à ceux qui la détiennent] de transformer les êtres et les choses, et de réaliser des prodiges et des miracles »³⁵. Bien que présente dans ce contexte, la notion de *baraka* n'a cependant pas la prégnance, au niveau de la pensée symbolique et des pratiques sociales, qu'elle peut avoir dans d'autres régions du monde arabe, notamment au Maghreb. Le pouvoir du saint s'exerce, mais on le nomme rarement de cette manière. Aussi ce passage où il est fait mention de la *baraka* du shaykh Amîn est-il exceptionnel à bien des égards.

C'est la seule scène, dans l'ensemble de la *Sîra*, qui s'éloigne de la pondération et de la modestie affectées qui sont vertus cardinales de l'homme de religion. Le shaykh Amîn se retrouve ici au milieu d'une foule qui recherche son *contact*: la *baraka* se manifeste clairement en tant que fluide bénéfique. Elle a été placée par Dieu sur la personne du shaykh, mais elle le dépasse puisqu'elle émane de lui pour se diffuser sur ceux qui l'approchent. Et le fait que les gens se comportent comme s'il s'agissait d'un fluide, de quelque chose qui puisse se *transmettre* par le contact est qualifié de miracle. Des femmes, des enfants et des hommes de religion; les hommes, sous-entendu donc les *jâhil*-s, ne cherchent pas à l'approcher de cette manière, mais témoignent leur dévotion en portant sur leurs épaules la voiture du shaykh. Un geste qui n'est pas sans évoquer le cortège funéraire quand le cercueil du défunt progresse lentement vers le cimetière, calé sur les épaules des hommes qui l'honorent ainsi dans cette ultime procession... On soulignera encore ici le rapprochement

³⁵ R. JAMOUS, *Honneur et baraka...*, p. 202.

Le shaykh Amîn Tarîf en compagnie de Fâyiz ^cAzzâm effectué, par cette opposition même, entre les femmes, leurs enfants et les hommes de religion. Ce sont eux qui recherchent le plus directement la *baraka* du shaykh.

Dans cette scène, on a le sentiment que la *baraka* est directement liée à la réussite de la médiation. Ou peut-être est-elle aussi le fait de l'extériorité du shaykh Amîn par rapport à la communauté libanaise. Quoi qu'il en soit, la *baraka* se transmet par contact, ce qui n'est pas nécessaire lorsque l'on désire demander l'intercession du shaykh auprès de Dieu.

La sainteté du shaykh Amîn Tarîf, sa *wilâya*, se manifeste à l'égard de tous ceux qui le reconnaissent et demandent son intercession. Le texte évoque ainsi les nombreuses lettres qui prouvent le respect et l'estime des gens envers lui.

Tous félicitent tous les jours son Excellence et demandent à Dieu de le protéger jusqu'au jour de la résurrection (*yawm al-qiyâma*). Tous demandent sa sérénité, car ils croient totalement que la prière et la lucidité de son esprit attirent le bonheur, l'espoir et le repos. Et la plupart reconnaissent que leur amour envers le shaykh Amîn leur a apporté le bien et le bonheur.

On demande ainsi l'intercession et les prières du shaykh pour un enfant, la réussite d'une entreprise, une guérison... Une lettre suffit, ou encore un don au tombeau du prophète Shu^cayb dont les *waqf*-s sont contrôlés par la famille Tarîf. Même si l'exposé des doléances exprimées laisse entendre que toute demande adressée avec sincérité au shaykh Amîn est exaucée en raison de la relation privilégiée que celui-ci entretient avec Dieu - on se souvient qu'il possédait cette qualité dès son enfance - cette faculté d'intercéder n'est pas présentée directement comme un miracle. Elle vise plutôt à témoigner de l'attachement des enfants de la communauté druze pour le shaykh Amîn, et du respect qui lui est témoigné.

En revanche, notre auteur présente un certain nombre de faits sous l'intitulé « les miracles (*karâmât*) du shaykh Amîn Tarîf ». Ces miracles sont exposés sous la forme de témoignages ou de réflexions rapportés par des personnalités diverses. L'énoncé commence par le constat que le shaykh Amîn occupe depuis plus d'un demi siècle la plus haute fonction dans la communauté et que ceci n'avait pu être réalisé par personne avant lui. Le miracle dans ce fait est que l'exercice des responsabilités, loin d'amoinrir l'estime des gens à son égard fait au contraire grandir leur amour. A tel point que ce n'est pas lui qui se déplace pour rassembler des partisans autour de lui, rendant visite aux uns et aux autres - ce que doit faire un *za^cîm* -, mais tout le monde vient chez lui et les visites se succèdent sans discontinuer. ^cAbd Allâh Tarîf explique que seuls les plus grands *walî*-s suscitent de tels phénomènes.

Ce qui est présenté comme un miracle ici apparaît en réalité comme un témoignage de la protection divine dont jouit le shaykh Amîn et qui entraîne une attitude différente de celle qui s'établit normalement avec un homme de pouvoir. Le renversement est même total: il suscite l'amour au lieu de la défiance. Mais ce n'est pas tout, car cette capacité « miraculeuse » dépasse, une fois encore, le cadre strict de la communauté druze.

La suite du texte rapporte en effet que dans les jours qui ont précédé les élections à la Knesset en 1984, les plus grandes personnalités politiques de l'Etat d'Israël se sont succédées dans la demeure du shaykh afin de recevoir sa bénédiction. Weizman, le président alors en fonction de l'Etat hébreu, aurait déclaré à la suite de sa visite que la maison de son Excellence était devenue une direction (*qibla*) vers où regardaient tous les grands hommes israéliens afin que le shaykh prie pour eux. Plusieurs témoignages similaires se succèdent. Même les présidents Sadate et Carter apparaissent dans le fil de cet exposé où leurs déclarations sur la piété, la sagesse et la noblesse du shaykh viennent ajouter au concert des louanges exprimées par les politiques israéliens. Parmi les déclarations prêtées au président Sadate, celle-ci: « La lumière qui brille sur votre visage et la sagesse qui sort de votre bouche font que Dieu nous permettra de redonner la paix au Moyen-Orient ».

Comment comprendre la qualification de « miracle » associée à cet exposé? Ce passage appelle divers commentaires. Tout d'abord, l'attitude des hommes politiques israéliens vient finalement confirmer ce qui avait été montré auparavant: le shaykh Amîn ne s'inscrit pas dans le cadre d'un rapport de pouvoir habituel. Le miracle, c'est que ces politiques extérieurs à la communauté auraient dû le considérer comme le chef spirituel de la communauté druze; c'est uniquement comme homme de Dieu qu'il est reconnu. Avec l'association à une *qibla*, la position de centralité, au coeur de sa communauté est dépassée: il est également un pôle pour l'Etat d'Israël et, dans ce jeu de référence qui fonctionne par emboîtement, se voit dès lors reconnu par des personnalités politiques extérieures à cet Etat. C'est à ce niveau aussi qu'il agira comme « garant de l'unité » contre les divisions car c'est Dieu qui agit à travers lui. Le fait miraculeux ici n'est pas d'agir sur la matière, de renverser l'ordre normal des causes naturelles³⁶, mais de dépasser

³⁶ Sur la compréhension des *karâmât* comme rupture dans l'ordre naturel des choses, voir J. P. CHARNAY, *op. cit.*, p. 150-151.

l'ordre normal de la *dunyâ*. C'est par cette action là qu'est reconnu le lien particulier entre le shaykh et Dieu. On soulignera que pour notre auteur, il semblait nécessaire que ce lien soit aussi reconnu au-delà du cadre de la communauté, par des hommes qui, normalement, imposent leur pouvoir sur la minorité druze. Une autre perception de la communauté druze se dégage: elle n'est plus cet isolat dont il faut protéger l'unité et l'authenticité, car, par la présence d'un *walî* en son sein c'est sa place même dans l'ordre total des choses qui est définie. Et en même temps, la reconnaissance du pouvoir spirituel du shaykh Amîn Tarîf par les politiques israéliens établit aussi la distinction entre deux sphères de pouvoir; son rôle à la tête de la communauté druze est ainsi reconnu³⁷.

Finalement, plus qu'à de véritables actions miraculeuses, l'excellence du shaykh Amîn, son *fadl*, transparait dans son être même. Témoignage essentiel de la relation privilégiée que Dieu établit avec ses *walî*-s, la personnalité et le comportement du shaykh Amîn sont présentés comme les manifestations premières de sa sainteté. La perfection dans l'apparence physique du saint est le reflet nécessaire de cette relation: quiconque rencontre le shaykh Amîn et voit son visage sait qu'il est un *walî* de Dieu. Les descriptions de perfection physique, de visage illuminé, de grâce dans les mouvements sont un aspect essentiel de la littérature hagiographique dans le monde musulman. C'est aussi le seul moment où l'intérêt se porte sur le corps du saint: celui-ci existe uniquement en tant que preuve de sainteté, en tant que miroir, reflet, attestation de la présence de Dieu au coeur d'un individu³⁸. La véritable

³⁷ On peut mettre la reconnaissance ainsi établie en parallèle avec l'opposition du saint et du Sultan dans la société marocaine qui conduit, selon Raymond Jamous, à la séparation entre l'ordre social et l'ordre cosmique (R. JAMOUS, « Individu... »).

³⁸ Cette manière de considérer le corps du saint est très différente de l'attitude développée à son égard dans la chrétienté occidentale. Devenir un saint chrétien implique au contraire une action martyrisante sur le corps: du saint martyr des premiers siècles à l'imitation du Christ dans la recherche systématique de la souffrance, le corps du saint est l'*objet* du travail de construction du saint. Pour une étude de l'évolution de la conception du saint en Occident

qualité du saint tient à son secret, son *sirr* ou *sarîra*. Comme il est écrit dans la *Sîra*:

Quels que fussent les conflits qui se sont élevés à Jûlis, ils ont été apaisés au matin. La raison de cela revient à son Excellence, à la grandeur de son *sirr* chez son Créateur. Cette *sarîra* pieuse est apparue dans la personnalité de cet homme marqué par Dieu, marqué par la pondération, la perfection du visage et la bonne conduite.

Terme très utilisé dans la mystique, le *sirr* est « le secret central de l'être, la fine pointe de l'esprit, mystérieusement accordée à l'Unité primordiale, à la Parole incréée »³⁹. Etymologiquement, le *sirr*, c'est le secret, la partie la plus intime d'une chose, son origine, son principe. Plus encore que le coeur (*qalb*), le *sirr* de l'homme est le lieu où vient s'établir Dieu.

Avec cette explication sur la nature particulière du pouvoir du shaykh Amîn, la boucle est bouclée. Le récit de la naissance et des premières années du shaykh placée sous le signe de sa prédestination par Dieu révélait la nature d'un parcours à l'envers qui allait conduire notre shaykh du *dîn* vers la *dunyâ*. C'est la marque divine qui est rappelée ici pour expliquer la force particulière du pouvoir qu'exerce le shaykh Amîn dans la communauté, son caractère exceptionnel. Encore une fois, cette interprétation n'est pas l'apanage d'un texte dont la fonction première est de peindre le chef spirituel de la communauté sous les traits d'un *walî*, mais un discours largement partagé par le commun des Druzes. Ainsi un informateur, après avoir expliqué que le pouvoir du shaykh Amîn venait de Dieu, me disait:

Dieu est grand, il apprécie chacun à sa juste valeur. Avant il y avait les Anglais. Ils avaient le pouvoir, c'était les plus puissants. Mais le shaykh

chrétien, cf. A. VAUCHEZ, « Le Saint », p. 345-380 dans: J. LE GOFF (éd.), *L'Homme médiéval*, Paris, 1989.

³⁹ E. DERMENGHEM, *Vie des saints...*, p. 187.

Amîn est un rocher et tous les pouvoirs se brisent dessus. Tous ceux qui essayent de supplanter le shaykh échouent car Dieu l'aide.

Un commentaire comme celui-ci est représentatif de l'opinion que les Druzes émettent au sujet du shaykh Amîn. Beaucoup soulignent que lorsque le shaykh prenait une décision, personne ne s'élevait contre lui, la décision était acceptée par tous. Et de déplorer que le shaykh Muwaffaq Tarîf désigné pour prendre la succession du grand shaykh ne possède pas encore le *sirr* de son grand-père. Mais si la réalisation d'une telle position de pouvoir et de longévité est à bien des égards exceptionnelle, elle demeure celle d'un individu. En dépit de l'aura dont jouissait le shaykh après les années 1970, sa succession, même réglée longtemps avant sa mort, ne va pas de soi. L'édifice communautaire semble fragilisé après chaque disparition de son chef spirituel. La division l'emporte-t-elle alors un temps sur l'unité? C'est ce que semblait suggérer ces propos recueillis au hasard d'une conversation: « depuis que le shaykh Amîn Tarîf est mort, la communauté druze est partie ».

Si la *Sîra*, en dépit des critiques adressées par les intellectuels, a été si bien diffusée dans la communauté⁴⁰, c'est que les gens étaient prêts à accepter la peinture du shaykh Amîn en tant que *walî*. Une reconnaissance que la famille Tarîf a rapidement récupérée pour faire du shaykh un saint à part entière après sa mort.

4. La mort et l'accession à la sainteté: analyse d'une stratégie politique

Dimanche 3 octobre 1993 en fin de matinée; Kamla fait irruption dans la pièce du sous-sol de la maison qui m'est allouée en s'écriant visiblement

⁴⁰ Comme beaucoup d'ouvrages écrits par des Druzes sur les légendes de tel village, ou l'histoire de telle famille, la *Sîra* a été diffusée dans la communauté par le porte à porte, les ventes lors des pèlerinages et par vente directe chez l'auteur du livre.

bouleversée: « le shaykh Amîn est mort, le shaykh Amîn est mort ». Puis elle ressort de la chambre aussi soudainement qu'elle y était entrée, me laissant à mon tour abasourdie. Toute activité cessante, je savais qu'elle était partie se changer et se préparer en vue d'un éventuel départ bien que son mari fût encore à l'université à cette heure. A tout le moins, nous allions monter au village pour « voir ce qui s'y passait » et commenter l'événement. L'air s'emplissait de cette fébrilité caractéristique qui succède inmanquablement à l'annonce d'un décès. Le shaykh Amîn est mort... L'homme présidait depuis si longtemps aux destinées de la communauté, il était à ce point une référence incontournable dans tous les récits que je recueillais sur l'histoire druze, son portrait familial accroché dans toutes les demeures l'avait tellement associé à la vie quotidienne de chaque famille que je l'avait imaginé immortel. Tout pouvait bien changer, le Proche-Orient, les Etats, les pouvoirs, les familles importantes au sein de la communauté, tout pouvait bien changer, le shaykh Amîn demeurait à sa place. Et pourtant, il venait de s'éteindre à quatre-vingt quinze ans après soixante-cinq années de direction spirituelle...

On savait bien que le shaykh était grabataire depuis quelques années: « le shaykh Amîn est fatigué » disaient pudiquement les Druzes. Sa famille et les religieux de son entourage immédiat - les Druzes parle de la *jâmi^{ca}* autour du shaykh - assumaient déjà les charges de la direction spirituelle à sa place et en son nom, se rendaient aux assemblées, prenaient les décisions, géraient les fonds *waqf*-s. Mais le *qâdî* Nûr al-Dîn Halabî avait été gravement sanctionné pour avoir osé évoquer devant les autorités de l'Etat la gravité de l'état de santé du shaykh et l'hypothèse de sa destitution. Comme à la fin de tout long règne, la succession se discutait âprement depuis quelques années dans les coulisses, mais on ne tolérait pas que les voix s'élèvent publiquement par respect pour le malade. Aujourd'hui le shaykh Amîn est mort et la communauté druze n'a plus le même visage.

4. 1. Une mort exceptionnelle et des funérailles nationales

Le shaykh Amîn Tarif était en fait décédé la veille à 23 heures. Des femmes racontaient qu'à Jûlis, au moment même où il expirait, des shaykhs avaient vu une étoile à cinq branches - symbole de la religion druze - tomber du ciel. Ils ont su alors que le shaykh Amîn venait de mourir. D'autres racontaient qu'à cette heure là, une panne de courant avait subitement plongé le pays dans l'obscurité pendant quelques instants. Le shaykh Amîn entendait-on avait plus de cent ans, il ne parvenait plus à se lever à la fin de sa maladie, mais son esprit et sa vue étaient encore valides⁴¹ et sa maison était toujours pleine de monde. Tous s'accordaient pour dire que le shaykh Amîn était le plus grand religieux de son temps, qu'il était plus grand même que le shaykh *al-^caqil* libanais actuellement en place, que tous les religieux druzes de Syrie étaient d'accord avec lui. Chacun s'enquérât auprès des plus informés sur la situation à Jûlis et les décisions prises par les shaykhs pour le déroulement des cérémonies. Les funérailles auraient lieu le lendemain; les instances gouvernementales venaient de décréter la journée jour férié pour tous les Druzes. La présence des femmes y serait interdite sur la requête de plusieurs responsables religieux. Les Druzes des communautés syriennes et libanaises avaient été invités avec l'aval du gouvernement et tout le monde était intimement persuadé que les autorités syriennes allaient donner leur accord pour que les frères du Jabal puissent traverser la frontière. Ne s'agissait-il pas des funérailles du shaykh Amîn?

Depuis le matin, des centaines de voitures convergeaient vers Jûlis afin de rendre les derniers hommages au shaykh Amîn. Pour les accueillir, on avait

⁴¹ Il est en effet important de mentionner cela, même si la réalité était différente. Mourir avec toutes ses facultés cognitives est toujours perçu comme une faveur divine, le signe que l'on est un homme de bien. Il ne pouvait en aller autrement avec le shaykh Amîn, c'est pourquoi l'on prenait grand soin de le mentionner.

dressé durant la nuit une tente contenant plusieurs centaines de chaises à côté de sa demeure. Comme les pièces de la maison ne permettaient pas de recevoir la foule qui se pressait autour du shaykh, on avait allongé le corps à l'extérieur et sur deux files, hommes d'un côté et femmes de l'autre, les visiteurs venaient lui embrasser la main avant de rejoindre le cercle des proches pour présenter leurs condoléances. Tout ceux qui se sont approchés de lui pour cet ultime adieu rapportent que le corps du shaykh sentait particulièrement bon, que ses mains surtout dégageaient un parfum particulier et très agréable.

Ceux qui n'avaient pu se rendre à Jûlis se massèrent en début de soirée autour des postes de télévision qui devaient retransmettre un long reportage sur les événements de la journée et donner des informations pour les cérémonies du lendemain. Dans tous les villages druzes ce soir là, les *sahra-s*, ces soirée que l'on passe en groupe chez les uns ou les autres, furent plus nombreuses qu'à l'accoutumée et toutes commentaient les mêmes événements. On craignait que les funérailles du shaykh se déroulent mal car le député druze du Likoud originaire de Bayt Jann et principal opposant à la famille Tarîf, As^cad As^cad, avait fait des déclarations menaçantes. Il n'était pas question que les cérémonies soient l'occasion pour déposer la *‘abâ’a* du shaykh sur les épaules de son successeur désigné et il promettait du sang dans le cas contraire.

Le lendemain matin, le chauffeur du bus qui nous menait vers Jûlis avait mis la radio: des autocars entiers de religieux du Jabal étaient massés à la frontière syrienne et attendaient l'autorisation pour passer la frontière, expliquait ma compagne. Le Conseil local du village avait mis gratuitement à la disposition des habitants plusieurs bus pour rejoindre Jûlis. Les véhicules n'étaient pas mixtes et j'avais dû attendre le bus des femmes dans lequel je rejoignais un groupe d'amies. Finalement, on avait admis la présence des

femmes aux funérailles du shaykh. Je n'en étais pas surprise, car la mort est malgré tout leur affaire et la pression de ces dernières avait été forte depuis la veille. Même si l'imposant rassemblement de religieux apparentait la cérémonie à un pèlerinage, cela restait des funérailles.

La foule était massée à l'extérieur du village, sur le terrain de sport qui est en fait une large étendue de terre poussiéreuse. Le site avait été choisi parce que les hélicoptères pouvaient atterrir à proximité. De nombreux officiels qui utilisaient ce moyen de transport étaient attendus. Le cercueil en verre du shaykh Amîn reposait au milieu de la place. Il était entouré par une grappe de religieux, des proches, qui semblaient faire corps avec lui. A quelques mètres de là, on avait monté une estrade pour les discours officiels qui devaient être prononcés en début d'après-midi. Tout autour, un espace vide d'une bonne vingtaine de mètres avait été ménagé et un solide cordon de policiers maintenait la foule à distance. Il fallait être accrédité pour pénétrer dans l'enceinte. Aux premiers rangs se tenaient les religieux druzes. Certains arboraient des portraits du shaykh Amîn, d'autres laissaient flotter au-dessus de leurs têtes des drapeaux aux couleurs druzes. Derrière les religieux venait la foule des hommes, des *jâhil*-s. Enfin, un espace avait spontanément été laissé libre pour séparer les hommes des femmes qui se tenaient à l'arrière ou s'étaient massées en petits groupes sur les monticules de terre bordant le terrain pour mieux apercevoir la scène.

La foule réunie pour les funérailles du shaykh était impressionnante. Les estimations officielles publiées le lendemain dans la presse avançaient un chiffre entre 60 000 et 80 000 personnes. Les mêmes sources annonçaient qu'environ 3 200 Druzes libanais s'étaient rendus à Jûlis ainsi que quelques douzaines de Druzes syriens qui avaient rejoint la Galilée *via* le sud-Liban puisque l'autorisation de passer à Qunaytra n'avait pas été donnée⁴².

⁴² *Jerusalem Post*, 5 octobre 1993.

Lorsque la délégation des religieux de *dâr* Tarîf avança dans le cercle, Muwaffaq en tête, un mouvement agita la foule assemblée. Le petit groupe s'était massé derrière le portrait officiel du shaykh et portait bien haut quatre drapeaux aux couleurs de la religion druze. Ils se rassemblèrent à proximité du cercueil. Après eux, les personnalités attendues arrivaient les unes derrière les autres. Parmi elles, la majeure partie des représentants des différentes confessions que compte le pays, le porte-parole de la Knesset, le président de la

1.

1. Foule des Druzes venus assister aux funérailles du shaykh Amîn. On aperçoit les femmes en arrière-plan
2. Arrivée du Premier ministre Itzhac Rabin suivi du député druze Sâlih Tarîf et de Salmân Fallâh
3. Les jeune religieux de *dâr* Tarîf se dirigent vers le cercueil. Muwaffaq apparaît sur le cliché en seconde position en partant de la droite

2.

3.

Haute cour de justice de l'Etat, plusieurs ministres et députés, le général en chef des Forces druzes de sécurité et enfin, le chef du gouvernement. Autour de la dépouille du shaykh Amîn, des représentants de toutes les forces politiques et religieuses de l'Etat israélien ainsi que des différentes communautés druzes s'étaient rassemblées pour des funérailles nationales.

C'est le député druze travailliste, Sâlih Tarîf qui délivra le premier discours funèbre à la tribune, faisant l'apologie du shaykh et de son oeuvre dans la communauté. Puis ce fût le tour du premier ministre Itzhac Rabin qui s'adressa tout particulièrement aux Druzes libanais et syriens présents⁴³, et après lui aux responsables militaires qui rappelèrent le rôle essentiel joué par le chef spirituel dans la constitution des liens particuliers établis entre l'Etat et la communauté druze. Lorsque tous les discours eurent été prononcés, les religieux présents autour du cercueil du shaykh Amîn revêtirent Muwaffaq Tarîf de la *cabâ'a* rayée en le déclarant chef spirituel de la communauté par la volonté de son grand-père devant les officiels présents. Ils furent aussitôt assaillis par quelques jeunes Druzes partisans du député As^cad As^cad qui tentèrent de les en empêcher. Des coups furent échangés, mais la bagarre

⁴³ Rappelons qu'un peu plus de deux semaines auparavant, le premier ministre israélien signait à Washington la déclaration de principe sur l'autonomie de Gaza et de Jéricho. Son discours exhortait les voisins druzes à poursuivre dans leurs pays respectifs l'oeuvre de paix qu'il avait initiée.

dûment annoncée la veille eût tôt fait d'être maîtrisée par les forces de police présentes. Elles se limita aux abords du cercueil et ne dégénéra pas en affrontement dans les rangs de la foule des Druzes venus assister aux funérailles.

Il avait été convenu qu'après le rassemblement officiel à l'extérieur du village, le cercueil du shaykh serait convoyé jusqu'à son domicile où il serait enseveli, selon la tradition, par les hommes de la communauté, après l'oraison funèbre prononcée par les religieux. Une stèle devrait être aménagée par la suite au-dessus de la tombe. Et pendant plusieurs semaines, la tente dressée aux abords de la maison resta ouverte pour accueillir le flot des personnes venues présenter leurs condoléances à la famille et rendre un dernier hommage au shaykh Amîn.

4. 2. Le débat sur l'organisation de la communauté (tanzîm al-tâ'ifa)

Le shaykh Amîn n'a pas eu de fils. Ses cinq filles, Mayâsi, Almaza, Munîra, Juhra et Fâtima ont fait des mariages endogames avec des religieux de *dâr* Tarîf. Muwaffaq, né en 1962, est le fils de la troisième fille du shaykh, Munîra, qu'il avait mariée au fils de son frère. Sa fille aînée Mayâsi avait bien eu des fils plus âgés que Muwaffaq, mais elle avait épousé le fils d'une soeur du shaykh Amîn. Quant à la seconde, Almaza, elle n'a pas eu d'enfants. En termes de parenté, Muwaffaq était le plus proche du shaykh Amîn.

Dès 1964, alors que son petit-fils n'avait encore que deux ans, le shaykh Amîn, remplissant l'un des devoirs essentiels incombant aux hommes de religion, rédigea son testament en désignant Muwaffaq comme son successeur à la direction spirituelle de la communauté. On rapporte que lorsque Muwaffaq eût cinq ans, le shaykh Amîn demanda à le garder auprès de lui

pour l'instruire et le préparer dans ses fonctions. Il a donc grandi dans la maison du shaykh Amîn, apprenant avec lui les fondements de la religion. En agissant ainsi, le shaykh Amîn avait suivi les règles traditionnelles de passation de la direction spirituelle au sein d'une lignée et par désignation (*nass*). Des modalités identiques à celles qui régissent la désignation des imâms.

Lorsque le shaykh Amîn est mort, l'ensemble du corps religieux a entériné le choix du shaykh Muwaffaq selon les procédures coutumières. On a vu comment la *°abâ'a* de son grand-père avait été déposée sur ses épaules au moment des funérailles. Cet acte est plus qu'un symbole puisque parmi les commentaires recueillis sur les événements ayant marqué la journée des funérailles, on retrouvait systématiquement l'opinion qu'en agissant ainsi *dâr* Tarîf avait véritablement réglé la succession du shaykh: « ils se sont dit, si nous saisissons l'occasion maintenant près du corps du shaykh Amîn, personne n'osera nous en empêcher. C'est tout ce sera Muwaffaq », « ils ont pensé qu'ils n'allaient pas demander l'avis de la communauté druze, ils ont pensé que s'ils saisissaient cette occasion de lui faire porter la *°abâ'a* de son grand-père, c'est fini (*hebset*), ce serait lui ». Des commentaires qui éclairent la dispute engendrée par cet acte: les opposants à la désignation de Muwaffaq comme unique successeur au poste du shaykh Amîn devaient également agir symboliquement en empêchant que le manteau n'arrive sur les épaules du jeune shaykh dans le calme. Cela aurait signifié un consentement tacite de toute la communauté.

La reconnaissance de Muwaffaq Tarîf par l'ensemble du corps religieux s'est toutefois exprimée par d'autres voies que le seul acte symbolique de « légitimation »⁴⁴ que représentait la passation de la *°abâ'a* rayée. Ainsi, après

⁴⁴ La qualification que j'utilise ici n'est pas de mon ressort, mais est directement issue des conversations que j'ai eu avec mes informateurs druzes. Ce terme de « légitimation », « légitimité » prononcé d'après l'anglais « legitimacy » ou l'hébreu « legitimatzia » est extrêmement utilisé dans les commentaires des intellectuels druzes sur la politique interne à

la mise en terre du shaykh Amîn, toutes les *khalwa*-s du pays à l'exception d'une seule ont accepté son appointment comme chef spirituel de la communauté. Deux semaines plus tard, le samedi 23 octobre 1993, une réunion imposante se tenait à Jûlis pour entériner cette nomination de manière plus large encore. En effet, environ 1 500 responsables religieux venus d'Israël, du Golan, de Syrie et du Liban ont officiellement reconnu Muwaffaq selon la volonté exprimée par son défunt grand-père. L'assemblée a également décidé l'établissement d'un Conseil religieux suprême et, suivant une proposition formulée par les membres de *dâr* Tarîf, décrété que le jour de la mort du shaykh, le 2 octobre de chaque année, serait désormais un jour de pèlerinage pour tous les religieux druzes⁴⁵. Pour *dâr* Tarîf comme pour l'ensemble du corps religieux, cette cérémonie mettait un terme définitif à la question de la succession au leadership spirituel.

Si le shaykh Amîn avait réussi à asseoir son pouvoir sur la communauté au point de n'être plus ouvertement contesté après les années 1970, la nomination de son petit-fils n'allait pas laisser de réveiller les oppositions. Le débat ouvert publiquement depuis 1993 sur l'organisation de la communauté (*tanzîm al-tâ'ifa*) a pris des voies différentes de celles qu'avait choisies Abd Allâh Khayr dans les années 1930. Les figures de proue de l'opposition ont elles-mêmes changé. Ainsi le pouvoir des famille Khayr et Mu'addî s'était lentement laminé durant les deux décennies d'après-guerre. L'influence des Khayr tenait à leur puissance économique - c'était alors la famille la plus riche de la communauté druze palestinienne - et aux relations privilégiées qu'ils entretenaient avec les autorités turques avant le Mandat et plus généralement avec les *zâ'im*-s musulmans et autres chefs des tribus bédouines dans la

la communauté. Kais Firro en est un exemple marquant. Il projette d'ailleurs d'écrire un article sur l'étude de tous les actes par lesquels les hommes politiques ou religieux druzes asseoient leur « légitimité ».

⁴⁵ *Jerusalem Post*, 24 octobre 1993.

région. On a souligné combien l'expansion de Haïfa au détriment de l'ancien centre administratif régional d'Acre avait modifié les rapports de force entre les villages druzes du Carmel et ceux de Galilée. Il n'est donc pas étonnant de voir les grandes familles de Dâliyat al-Karmil et ʿIsfiyâ mener l'opposition contre les shaykhs de Jûlis, une opposition qui émergeait cinquante ans auparavant des localités voisines de Yarkâ et Abû Sinân. La contestation sourd même dans les rangs des religieux de *dâr* Mansûr, et ceux de l'une des branches de *dâr* Halabî.

En ce qui concerne *dâr* Mansûr, l'évolution est intéressante puisque le grand leader religieux à l'époque du mandat anglais, shaykh Abû Hasan Munhal était très lié au shaykh Amîn Tarîf. L'un de ses descendants, le shaykh Fâdil Mansûr, dont la figure a déjà été évoquée, joue une opposition feutrée à la famille Tarîf. Il rappelle toujours avec insistance la faveur dont Abû Hasan jouissait auprès du shaykh Amîn en expliquant qu'il était d'accord avec lui « sur le plan de la religion ». De même, il se place toujours en première ligne lorsqu'il s'agit du respect des normes religieuses et des coutumes druzes. Mais son discours critique violemment les « pratiques moyenâgeuses » dans la nomination du chef spirituel et le pouvoir absolu de *dâr* Tarîf sur l'argent des *waqf*-s et le contrôle des lieux saints. En fait, le shaykh Fâdil Mansûr ne veut suivre ni l'opposition déclarée derrière le député As^cad As^cad, la *ʿâmmiyya* qu'il qualifie de « parti extérieur » (*al-hizbiyya al-khârijiyya*), ni *dâr* Tarîf. Sa rhétorique est de se présenter comme quelqu'un qui suit les principes (*mabda'*) - sous-entendu, de la religion - et non les gens - comme ceux qui adhèrent aux factions par intérêt politique et personnel.

L'attitude du shaykh Fâdil Mansûr est diversement perçue. On lui reproche de vouloir changer les règles du fonctionnement social dans la communauté:

C'est la religion qui doit gouverner la vie sociale. Mais Fâdil veut que la science (*ʿilm*) gouverne la religion. Il pense qu'il y a un peuple druze, un

sha^cb durzî, mais il n'y a pas de peuple druze, il n'y a qu'une communauté druze. C'est pour cela que la vie sociale doit trouver son fondement dans la religion et comme cette religion est secrète, les shaykhs ne peuvent pas en parler publiquement et faire entrer la religion dans le domaine politique.

Selon certains de ses proches, on lui a proposé de prendre la succession de Sâlih Tarîf comme député à la Knesset. Dans les primaires qui désignent les candidats druzes, il aurait eu suffisamment de voix avec les deux villages du Carmel pour passer. Mais il a refusé. Son objectif serait de devenir juge dans les juridictions druzes « parce que le pouvoir dans la communauté, il est pris par le tribunal religieux » (*mahkama dîniyya*). Ainsi, par cette voie il projetterait à terme de briser l'hégémonie de *dâr* Tarîf.

Cette analyse judicieuse est riche d'enseignements sur l'évolution des formes de pouvoir dans la communauté, sinon des modifications dans les stratégies pour y arriver. On comprend ainsi la tentative du *qâdî* Nûr al-Dîn Halabî contre la famille Tarîf: tentative battue en brèche parce que prématurée, mais révélatrice du rôle que peuvent jouer les juges, pourtant hommes de religion chargés d'en défendre les préceptes, contre l'ordre religieux traditionnel.

A côté de cette opposition feutrée, perceptible uniquement de l'intérieur de la communauté, la contestation la plus visible, celle de la « *‘âmmiyya* »⁴⁶, est menée par le député druze de Bayt Jann, As^cad As^cad. Pour le porte-parole de l'opposition, il faut changer les règles de nomination du *ra'îs* de la communauté ainsi que sa marge de pouvoir. Prenant en exemple les institutions mises en places pour les Druzes du Liban, il demande l'établissement de nouvelles règles démocratiques pour le *tanzîm al-tâ'ifa*.

⁴⁶ En désignant sous le terme de *‘âmmiyya* le parti de l'opposition à *Dâr* Tarîf, les Druzes recourent à une lecture traditionnelle des conflits au sein de la communauté: c'est la montée d'un parti « populaire » contre l'autorité en place. On en a vu plusieurs exemples dans le cours de notre étude: au niveau local avec l'analyse de la montée d'un *za‘îm* dans le village, au niveau communautaire avec la lecture de l'opposition à la famille Atrash dans le Jabal...

Aussi As^cad milite-t-il pour la constitution d'un Conseil de la communauté druze qui prenne collectivement toutes les décisions concernant les Druzes (*al-qiya^da al-jam^aciyya*). Quelques jours après le décès du shaykh Amîn, le député a annoncé qu'il introduirait en discussion une proposition de loi à la Knesset pour que le nouveau corps soit reconnu par l'Etat.

Dans la plate-forme juridique mise en forme par Shakîb ^cAlî, le Conseil se composerait d'une branche séculière et d'une branche religieuse. La première branche réunirait des représentants élus des différents secteurs économiques et sociaux de la communauté - sur le modèle libanais. Quant à la branche religieuse, elle serait composée des responsables *élus* des différentes *khalwa*-s, et non du *majlis al-dîn* actuel qui réunit les *sâ'is* nommés par le corps religieux. Le chef de la communauté druze serait lui-même élu par ce conseil pour une période de cinq ans; une disposition inadmissible pour les dirigeants religieux selon lesquels la nomination d'un chef spirituel est une affaire purement religieuse. Mais c'est aussi là que se situe le problème le plus épineux, car de l'avis des membres de l'opposition, nommer quelqu'un à vie c'est le voir faire à terme un travail de politique et être un « autocrate » (*mutlaq al-hurriyya*). L'avant-projet a été présenté par As^cad As^cad une semaine après les funérailles du shaykh Amîn lors d'une réunion à Haïfa. Un projet qui dispose d'une base de soutien assez large dans la communauté puisque 80% des présidents de conseils locaux étaient présents à la réunion⁴⁷.

Le véritable désaveu rencontré par la famille Tarîf sera le fait des habitants de Jûlis qui ne renouvelleront pas, lors des élections municipales du 2 novembre, le mandat de Sâlih Tarîf à la présidence du Conseil local, lui préférant son rival ^cÂdîl 'Amîr. Dans la foulée, le député druze à la Knesset perdait son poste de président du Forum des présidents de Conseils locaux druzes.

⁴⁷ *Jerusalem Post*, 12 octobre 1993.

Pour tenter de renverser le shaykh Muwaffaq Tarîf au poste de *râ'is rûhî* et obtenir le principe d'une élection démocratique sur la base de son programme, le député de Bayt Jann a fait appel de la décision des religieux devant la Haute cour de justice de l'Etat israélien. Or en mars 1994, la Haute cour édictait un arrêt selon lequel la nomination du shaykh Muwaffaq était suspendue jusqu'à ce que le Ministère des affaires religieuses soit en mesure de fournir des explications sur l'absence de procédure dans la nomination à la direction spirituelle de la communauté druze. La position défendue par les opposants au petit-fils du shaykh Amîn a fait valoir, comme dans les années 1930, que le poste du shaykh impliquait la gestion des *waqf*-s de la communauté constitué d'argent privé, mais aussi de fonds gouvernementaux. Aussi demandent-ils que les *waqf*-s soient désormais gérés collectivement par la Cour religieuse druze. Devant l'argumentation des proches de *dâr* Tarîf, selon laquelle l'appointment du shaykh est une affaire purement religieuse et donc du ressort des institutions religieuses de la communauté qui ont donné majoritairement leur accord, As^cad As^cad explique que le poste de chef spirituel n'est pas uniquement religieux, que le shaykh représente tous les Druzes et qu'il est le symbole de la communauté⁴⁸.

Comme dans les années 1930, c'est encore une fois autour de la question de la gestion des *waqf*-s que l'opposition devait se cristalliser. As^cad As^cad a décidé de saisir la Cour religieuse druze (Tribunaux de première instance et d'appel) qui a émis un avis en sa faveur demandant que chaque lieu de culte élise un représentant délégué pour les *waqf*-s et que ces représentants constituent un conseil de direction remplaçant le contrôle unique exercé par la famille Tarîf jusqu'à présent. Pour entraver l'évolution qui se dessinait, Sâlih Tarîf a entrepris d'envoyer de multiples pétitions auprès de la Haute cour de justice de l'Etat contre cette recommandation pour défendre le rôle traditionnel de contrôle exercé par sa famille arguant qu'un tel arrangement permettrait à

⁴⁸ *Jerusalem Post*, 11 mars 1994.

des responsables laïcs de s’immiscer dans les affaires religieuses⁴⁹. La Haute cour a finalement tranché en faveur d’un contrôle par la Cour religieuse druze qui saisit ainsi l’une des prérogatives à la discrétion du chef spirituel.

Bien que de l’avis de certaines personnes engagées politiquement, l’affaire de la succession du shaykh Amîn intéresse les gens d’assez loin, nombreux sont les Druzes de la rue qui expriment une autre opinion, ou tout au moins l’expriment différemment. Sur la question des *waqf*-s, il semble que la politique générale suivie par le shaykh Amîn soit indirectement mise en cause: on déplore que les fonds n’aient pas servi à l’érection d’une clinique druze où les femmes pourraient être hospitalisées, ou d’une école supérieure pour les jeunes filles qui n’auraient plus à poursuivre leurs études dans les universités de l’Etat, ou surtout d’une école religieuse sur le site du *maqâm al-nabî* Shu^cayb qui dispenserait les jeunes étudiants en théologie de suivre leur cursus à al-Bayyâda...

Si l’on ne critique pas directement le shaykh Muwaffaq, on parle beaucoup en revanche d’un autre shaykh plus qualifié pour occuper la fonction de guide spirituel de la communauté, le shaykh Sâlih Qadamânî. Le shaykh Sâlih réside à Bayt Jann, le même village que As^cad As^cad. Mais la famille Qadamânî, originaire de Majd al-Shams dans le Golan d’où elle aurait émigré en 1925, compte aussi des représentants à ^cIsfiyâ, et plus récemment à Yarkâ. On en recense encore dans le Jabal al-Durûz dans la région de Maq^cân al-janûbî, dans le village de Shaqhâ et à Arshayâ. On en parle dans la communauté comme de la famille druze la plus riche à l’heure actuelle⁵⁰. C’est une famille qui compte des « figures » mais qui n’a pas encore de poids politique réel en tant que famille. Il semblerait que ce soient les shaykh religieux de *dâr* Mansûr qui aient commencé à faire circuler le nom du shaykh Sâlih Qadamânî

⁴⁹ *Jerusalem Post*, 3 et 4 janvier 1995.

⁵⁰ Selon Kais Firro, il s’agit de « nouveaux riches » (en français dans l’interview).

comme alternative au shaykh Muwaffaq Tarîf. De fait, le shaykh Sâlih est un personnage extrêmement respecté par tous les Druzes: pour l'exprimer, on parle d'un shaykh qui a du poids (*thqîl*). On raconte même qu'il aurait fait des miracles:

Un jour le frère du shaykh Sâlih Qadamânî a eu un accident de voiture et la voiture était complètement écrasée. Par la volonté de son esprit, il a réussi à la remettre en état. Entièrement par son esprit (*kullu min el-mokh*).

C'est une figure religieuse *par excellence*, représentant d'une famille riche et potentiellement puissante, mais un homme qui s'est toujours tenu en dehors de la politique et qui n'est jamais intervenu dans les affaires de société. Les gens en parlent en réalité comme d'un idéal, tout en acceptant que Muwaffaq ait pris la place de son grand-père parce que c'est une affaire de religion (*hadhâ 'umûr ad-dîn*).

J'ai retrouvé à Jûlis une attitude similaire. Des jeunes gens avouaient ne pas être satisfaits par la nomination du shaykh Muwaffaq auquel ils auraient préféré le shaykh Ibrâhîm Tarîf. Ce shaykh âgé, disent-ils, était assis tous les jours dans le salon du shaykh Amîn. Il avait même délaissé sa femme pour suivre son enseignement religieux et était le plus à même de prendre sa place après sa mort. Le nom mis en avant diffère ici, mais pas le sens de la proposition: un homme qui délaisse sa femme pour suivre les enseignements d'un grand shaykh se comporte en véritable homme de religion. Il manifeste son ascétisme.

Ce qu'il faut comprendre derrière cette attitude, c'est qu'idéalement, la religion et la politique ne devrait pas être mélangées. Que l'on se souvienne de l'attitude dans laquelle la *Sîra* campe le shaykh Amîn avant son accession à la guidance suprême. De son refus initial d'accepter la charge pour se réserver au service exclusif de la religion. On a là un schéma qui dépasse largement la

peinture de la vie d'un seul homme, pour l'expression d'un idéal sur la nature et le parcours du chef spirituel.

Le parti d'As^cad As^cad ne dit pas autre chose, ou plutôt il explicite son action en faisant valoir que le poste de chef spirituel est aujourd'hui un poste à caractère politique, qui engage tous les Druzes et à ce titre son représentant devrait être nommé par l'ensemble de la communauté. Pas plus que le parti derrière *dâr* Tarîf qui justifie la décision unilatérale de nommer le shaykh Muwaffaq par le fait qu'il s'agit d'une question purement religieuse réglée selon les traditions religieuses que le secret protège.

Avec ce récit des événements qui ont accompagné la mort du shaykh Amîn, le personnage, si ce n'est la fonction même de chef spirituel d'une communauté, devient plus ambigu. Le conflit autour de la succession du shaykh révèle un enjeu qui brouille la distinction que l'on voudrait idéale entre la religion et l'ordre mondain. Face à Muwaffaq, religieux désigné par son grand-père dans les règles traditionnelles, se dresse un député druze, un représentant politique qui entend par là même intervenir dans un domaine concerné par la religion. Un épisode, faisant écho au conflit ayant mis aux prises ^cAbd Allâh Khayr et le shaykh Amîn Tarîf dans les années 1930, qui montre que l'homme politique peut entrer à sa manière dans l'ordre du *dîn*. Ou, si l'on pousse l'analyse, que l'homme politique recherche une certaine forme de légitimation religieuse, ou à tout le moins, il prétend agir au niveau de la communauté tout entière et non simplement avoir un champ d'action défini par les oppositions factionnelles.

Dans un autre contexte, le personnage campé par Kamâl Junblât illustre une tentative autrement plus subtile dans ce sens. Il a su très habilement brouiller à son avantage la distinction entre politique et religion. Héritier, lui aussi, d'une grande famille seigneuriale du Shûf, il n'a pas adopté la présentation de soi du Seigneur traditionnel: pas de vêtements dignes de son rang, pas de morgue

apparente, pas de politique de captation des terres... Au contraire, il campait l'attitude extérieure d'un homme qui méprise les choses du monde; une attitude conforme aux idéaux socialistes prônés sa vie durant⁵¹, mais aussi à la posture de l'homme entrant dans la religion. D'ailleurs, on a construit l'image d'un homme qui était intimement au contact de la connaissance religieuse et « qui en savait plus sur la religion druze que bien des shaykhs »⁵². A sa manière, Kamâl Junblât a su jouer sur la limite, ce qui lui a permis de s'élever au niveau des « intérêts communautaires », de rassembler autour de lui et dans son Parti Socialiste Progressiste une bonne partie des clients traditionnels de la faction adverse⁵³.

Si les conflits autour de la succession du shaykh Amîn semblent prendre l'allure de conflits purement politique ou factionnels, c'est parce qu'il sont mis en scène sur le mode d'un affrontement entre familles rivales. La tension suscitée par l'affrontement de ces deux dimensions qui permettent aux individus, qu'ils soient politiques ou religieux, de jouer à l'échelle de la communauté se résoud donc là où les deux dimensions coexistent d'un point de vue social, ou politique et religieux se distinguent et se rejoignent: dans la famille.

La figure du shaykh Amîn demeure au centre de tous ces débats sur le *tanzîm al-tâ'ifa*. Face aux divisions qui déchirent la communauté, on entend souvent dire que « depuis que le shaykh est parti, la communauté druze est partie, il n'y a plus que des villages qui se font leur propre direction ». Le jugement des Druzes sur le shaykh Amîn n'est certes pas totalement exempt

⁵¹ C'est à ce titre qu'il distribua aux paysans une partie de son patrimoine terrien.

⁵² Les premiers chapitres de son testament politique, *Pour le Liban*, sont une réflexion philosophique sur la sagesse druze et le sens de la religion unitaire. Une entrée en matière qui n'est pas fortuite dans un ouvrage de « politique politicienne » où l'homme de Mukhtâra règle ses comptes avec l'*establishment* libanais.

⁵³ Sur Kamâl Junblât et les multiples ambiguïtés du personnage, voir F. al-KHAZEN, « Kamal Jumblatt, the Uncrowded Prince of the Left », *Middle Eastern Studies*, vol. XXIV, n°2, 1988, p. 178-205.

de critiques, elles sont assez explicites sur l'argent des fonds religieux qui auraient dû être utilisé différemment de l'avis général, mais il a acquis une stature qui le plaçait en-dehors des conflits politiques. Les opposants actuels à son successeur affirment « avoir laissé le shaykh Amîn seul administrateur des *waqf*-s parce qu'il avait la confiance de tous en tant que président de la Cour d'appel religieuse druze et parce que son autorité sur la communauté n'était pas mise en doute »⁵⁴. Cette position exceptionnelle justifiait qu'on le traite particulièrement après sa mort.

4. 3. *La transformation du shaykh Amîn en saint*

Traditionnellement, les shaykhs religieux de *dâr* Tarîf sont enterrés dans un cimetière particulier, distinct de celui qui réunit les autres habitants de Jûlis, près du caroubier consacré au prophète Shu^cayb. Cet usage, qui place déjà les membres de *dâr* Tarîf à part du commun même après leur mort, n'a pas été suivi pour le shaykh Amîn qui a été enseveli dans l'une des pièces de sa demeure: le salon arabe qui se trouve en face de la pièce où il avait coutume de recevoir. De l'avis de certains le jour de ses funérailles, ce n'est pas à Jûlis que le shaykh Amîn aurait dû être enterré, mais à côté du tombeau de *nabî* Shu^cayb. Une opinion qui dénonce finalement la « privatisation » du shaykh par sa famille. Ensevelie à Hittîn près du prophète Shu^cayb, la dépouille du shaykh eût été placée dans l'orbite du sanctuaire qui symbolise la communauté

⁵⁴ *Jerusalem Post*, 3 janvier 1995.

druze israélienne. Conservée au coeur de sa maison que l'on transforme habilement en lieu de culte, le corps du shaykh reste sous le contrôle étroit de sa famille. D'ailleurs selon certains opposants à la famille Tarîf, le shaykh Amîn ne voulait pas être enterré dans sa maison. Ce sont ses proches qui ont pris cette décision dans un but lucratif (*murbih*), qui ont utilisé la religion dans un but contraire à sa nature puisque le véritable homme de religion (*rajul dîn mazbût*) doit être humble.

Extérieurement la maison du shaykh ne se distingue en rien des habitations alentour, hormis les couleurs peintes sur la façade qui sont symboliquement celles de la religion druze. Espace traditionnellement privé, la maison du shaykh Amîn, ou tout au moins les deux pièces qui donnent sur la rue, sont devenues publiques. On y entre comme on visite le tombeau d'un saint. Des aménagements y ont été prévus à cet effet. On a par exemple agencé à l'entrée du couloir séparant les deux salons un lavabo qui permet aux visiteurs de se purifier après avoir franchi le seuil de la demeure. Au-dessus de ce lavabo ont été accrochés les foulards (*mandîl*) que l'on trouve toujours suspendus à l'entrée des tombeaux et que le pèlerin, homme ou femme, doit coiffer avant de pénétrer dans le sanctuaire. Mais encore, je dois ôter mes chaussures, sur la demande des personnes qui m'accompagnent dans cette visite, avant de pénétrer dans la pièce où repose le shaykh Amîn.

La pièce a conservé le mobilier qui caractérisait son ancien usage, les matelas à même le sol, que l'on ne trouve traditionnellement pas dans les *maqâm*-s. De grandes tentures bordeaux festonnées de blanc ornent les murs largement décorés. Un large collier composé de clous de girofles est accroché à gauche de la porte. Ce collier est toujours réalisé dans la maison de la mariée par ses parentes et amies avant d'être exposé avec apparat lors de la cérémonie de présentation du trousseau (*shaq al-qalâda*). Mais, à cette place, la parure doit éloigner le mauvais oeil, « si quelqu'un dit que l'endroit est trop beau » précise t-on. Le visiteur remarque surtout une grande vitrine éclairée au milieu

du mur droit de la pièce. Elle contient la *ᶜabâ'a* rayée de blanc et de noir du shaykh et elle est surmontée par la *laffa* ronde, symbole de la direction spirituelle dont on retrouve une réplique sculptée à même la tombe. Au-dessus de ces vitrines est accrochée une peinture naïve représentant le tombeau du prophète Shuᶜayb. Enfin, un siège a été disposé dans un coin de la pièce sur lequel on a pris soin de disposer le portrait sur fond bleu le plus célèbre du shaykh Amîn.

La tombe (*qabr*) en marbre blanc trône au milieu du salon. A la tête et aux pieds du monument se dressent deux stèles d'environ un mètre de hauteur flanquées de demi-colonnes. Une épitaphe peinte à l'encre noire et rouge orne celle qui se présente lorsque l'on entre dans la pièce. On y lit⁵⁵:

Huwa al-bâqî

Il demeure

Hadhâ al-'imâm al-fâdil 'irtâda al-kafan

[Ici repose] l'imâm excellent qui a désiré le linceul

Shawqan li-rabbîn hâkiman nûra al-zaman

Par amour ardent pour un Seigneur. [Il est le maître] de la lumière du temps.

Hayyâ-hu rabbu al-ᶜarshi nûran bâqiyân

Le Seigneur du trône lui a conservé la vie en tant que lumière [éternelle]

Shaykhan latifa al-rûhi nûran fî badan

En tant que shaykh d'une grande finesse d'esprit, en tant que lumière incarnée

⁵⁵ Les deux mots peints en rouge sur l'épitaphe sont donnés dans la transcription en caractère gras. Il s'agit d'un jeu de mots dans le texte pour y faire apparaître le nom du shaykh: Amîn Tarîf

'arrakha tarîfan tabba fî ʿilmin zakîy

[Le Seigneur du trône] a placé dans [le fil de] l'histoire un être rare qui a

[manifesté] son excellence dans la science vertueuse

Bâkin mu'tamana bi al-silki bal 'amînan

Pleurant [et] garant de la bonne voie mais avant tout croyant

Une chose surprend dans l'emplacement choisi pour ériger la tombe du shaykh: plutôt que d'avoir placé son séjour éternel dans le grand salon où il passait ses journées, tenant un *diwân* animé, on a choisit de l'enterrer dans la pièce opposée, le salon des femmes, dont on a gardé l'aménagement. Ainsi le collier de clous de girofle qui est un objet féminin décorait-il la pièce avant que le corps du shaykh n'y soit déposé.

La sépulture du shaykh Amîn n'est pas encore considérée comme un tombeau de saint à part entière: on parle de la tombe du shaykh Amîn (*qabr*) et non du *maqâm* du shaykh Amîn. Mais il est clair que tout est mis en oeuvre autour du corps du shaykh pour que l'endroit devienne un tombeau vénéré qui puisse asseoir la « légitimité » des descendants du shaykh. Instaurée par les

La tombe du shaykh Amîn Tarîf à Jûlis.
Ci-contre: la *ᶜabâ'a* et la *laffa* de la
direction spirituelle. *Ci-dessous*: la
tombe au milieu du salon arabe

religieux de toutes les communautés druzes le jour de la reconnaissance du shaykh Muwaffaq, un pèlerinage a eu lieu à Jûlis à la date anniversaire de sa mort.

La transformation du shaykh Amîn en saint n'est pas seulement le fait de la famille Tarîf et d'une orchestration de l'ensemble de la congrégation religieuse. Des histoires circulent dans la communauté qui attestent d'une conception partagée par la majorité des Druzes. On parle déjà de guérisons miraculeuses après une visite sur la tombe du shaykh. Ou encore, on évoque des miracles ayant eu lieu dans le sanctuaire du shaykh, comme en témoigne l'histoire de ce jeune homme rencontré près du tombeau de *nabî* Shuᶜayb:

Il y a une histoire à Yarkâ. Quelqu'un est venu raconter sa visite au shaykh Amîn. Il a juré sur la main droite que la lumière sortait de sa photo. *Dâkhil Allâh*, c'est un *walî*! Que Dieu le bénisse et bénisse la poussière qui est sur lui.

J'ai également recueilli cette histoire:

Il y a des gens qui sont contre Muwaffaq parmi les Druzes. Ils disent que le shaykh Amîn n'a pas voulu qu'il prenne sa succession. Alors les shaykhs qui le soutiennent sont allés voir sa fille à Jûlis en lui demandant de leur montrer le testament du shaykh pour y lire le nom que le shaykh avait mentionné. Mais la fille du shaykh leur a répondu que le testament se trouvait dans la poche de la *ʿabâ'a* de son père et qu'il avait été enterré avec. Les shaykhs sont alors montés dans le Golan pour avoir l'avis d'un grand religieux là-bas. Il leur a conseillé d'ouvrir la tombe pour y retrouver le testament. Et lorsque l'on a ouvert la tombe, il n'y avait plus rien, le corps du shaykh Amîn était parti.

Signe patent du statut de *walî* du shaykh Amîn, son corps n'a pas été corrompu par la mort. Il a disparu. Ce point, faisant écho à d'autres passages de notre texte, mériterait d'être replacé dans une étude plus systématique des représentations attachées au corps du saint, chez les Druzes, mais également dans le contexte plus large de l'Islam méditerranéen. On remarquera tout de même qu'ici, le corps *disparaît* purement et simplement, on ne le retrouve pas intact comme c'est souvent le cas dans la chrétienté occidentale⁵⁶. Ce devenir du corps du saint est à mettre en parallèle avec son statut ontologique résumé en tête de l'épithète consacrée au shaykh Amîn: « il est le reste, le demeurant, le perdurant ». Une exergue qui indique clairement la présence du shaykh à cet endroit, ou plus exactement le fait qu'il n'a pas complètement disparu de la

⁵⁶ Pour l'exemple de cette manifestation dans le développement d'un culte contemporain dans le cimetière de Toulouse, E. BLANC, « Héléna, la sainte du cimetière », *Terrain*, n°24, mars 1995, p. 33-42.

terre des hommes, même si son corps est parti et que son âme a rejoint l'imâm Hamza dans son séjour chinois.

Le corps du shaykh a donc disparu et avec lui, si l'on suit la logique du récit, le testament qui devait fournir la preuve de la désignation de Muwaffaq. Voilà qui souligne la valeur posthume du shaykh en tant que médiateur dans les conflits qui déchirent la communauté. Soulignons que les shaykhs, engagés dans la dispute puisqu'ils soutiennent Muwaffaq, se déplacent pour rencontrer un grand religieux dans le Golan (mon informatrice disait ne plus se souvenir de son nom). Lors d'un conflit interne à une communauté locale, on recourt à l'arbitrage d'une personnalité estimée extérieure: on remarque ici que le Golan est considéré comme une entité territoriale extérieure aux Druzes d'Israël.

Finalement, le destin du shaykh Amîn s'inscrit dans la logique narrative hagiographique que nous avons vue à l'oeuvre dans le récit de sa vie et de son action dans la communauté. Entre le *dîn* et la *dunyâ* qui sont bien les deux termes essentiels du débat ancien sur la fonction de chef spirituel de la communauté, le prétendant doit faire la preuve de sa stature d'homme religieux véritable pour dépasser la contestation. La force du shaykh Amîn Tarîf est d'y être parvenu, d'avoir su construire progressivement une image qui devait l'ériger en saint à la fin de sa vie. Une image où la puissance de son aura religieuse transcendait son action au-delà de tous les jeux de la politique intérieure.

La reconstruction de la vie du shaykh Amîn Tarîf donnée dans l'hagiographie nous permet maintenant de comprendre pleinement les conceptions développées autour de la *mashâyikhat al-^caql*. Pour devenir un guide de la communauté, le parcours religieux ne suffit pas. Il faut être inscrit dans une généalogie de religieux prestigieux, avoir les signes de l'élection divine, mais encore disposer de la consécration extérieure: la reconnaissance de l'ascète étranger à la famille et la remise de la *^cabâ'a* à al-Bayyâda. Le chef spirituel

d'une communauté druze localisée n'est pas à la tête d'une administration de religieux. Le rôle politique qu'il joue dans cette communauté va au-delà d'un rôle administratif: il est le seul à pouvoir se prévaloir d'un rôle politique communautaire parce qu'il joue constamment sur la limite entre *dîn* et *dunyâ*. C'est à travers ce chef spirituel que la communauté locale peut concevoir son unité, quand les *zâcîm*-s contribuent à structurer cette communauté dans la division. Mais il ne peut agir au-delà, en tant que tel, au niveau de l'ensemble de la population druze. Ou alors, il agit en tant que personnalité extérieure.

On a déjà montré que l'unité ultime de la communauté druze ne passait pas par des institutions, fussent-elles religieuses. A ce niveau de notre enquête, dépasser les frontières de la communauté localisée dans un Etat implique une rupture. Nous allons donc retrouver les femmes, que l'étude de l'organisation religieuse nous avait fait perdre de vue, en tant qu'actrices centrales des rituels funéraires et voir comment, différemment des hommes religieux qui se construisent par la vertu de l'ascétisme, elles dépassent, à leur manière, les limites des communautés locales pour dessiner les contours idéaux de cette unité ultime de la communauté.

Les femmes en pleurs

11 janvier 1996, alors que notre pays s'apprête à sortir du deuil national décrété à l'occasion de la mort de François Mitterrand, je reçois un appel téléphonique en provenance d'Israël. « *Yâ Isabelle, yâ lata^câst-ik* » (pauvre de toi! comme ton malheur est grand). Mes amis druzes, informés du décès de l'ancien président de la République par les télévisions, avaient jugé de leur devoir de me présenter leurs condoléances.

Si je rapporte cette anecdote en tête de l'étude consacré aux rituels funéraires, c'est qu'elle constitue un témoignage révélateur sur la perception de la mort comme événement social majeur dans la vie des Druzes. C'est le moment où la solidarité est un devoir impératif. Ne pas présenter ses condoléances à une connaissance frappée par la mort d'un proche signifie immédiatement que l'on rompt une relation. C'est là l'affront majeur que rien ne pourra plus effacer. En prenant le téléphone pour exprimer leur peine après le décès d'un homme qui avait été le représentant de la France devant le monde, mes amis druzes donnaient une profondeur nouvelle aux liens tissés durant les mois passés sur le

terrain: même après les avoir quittés, j'avais pleinement trouvé une place dans le réseau de leurs relations sociales, en tant que française¹.

Avec l'étude des funérailles, on quitte ici la description de la « réalité de la vie sociale » pour une analyse fondée sur l'expression rituelle de la société. Sans entrer de manière détaillée sur les nombreuses interprétations sociologiques et anthropologiques de la relation entre structure sociale et rituel, je voudrais préciser à cette place que la lecture des rituels funéraires que je propose s'inscrit implicitement dans le mouvement défini par les chapitres précédents. Il ne s'agit pas de conclure l'étude de la société druze par une peinture pensée comme mise en scène « idéale » de cette société, mais au contraire de saisir, à travers une occurrence qui est aussi un rituel, la manière dont cette société s'ouvre et se ferme tout à la fois, est pleinement inscrite dans l'ensemble culturel auquel elle appartient tout en affirmant sa spécificité, tisse des relations avec l'ensemble des Druzes sans jamais institutionnaliser ces relations. Le rituel en ce sens dit plus, ou autre chose, que la structure sociale explicite, ce qui ne l'empêche pas, à sa manière, d'en être une forme idéalisée. Et s'il en est ainsi, ce n'est pas en tant que rituel, mais parce qu'il suggère qu'il est des moments, dans la vie sociale, où les divisions structurant la société doivent être dépassées pour réaffirmer une certaine unité, qui dépasse ici les limites mêmes de la communauté.

1. Quand la mort survient...

¹ Pour Lila Abu-Lughod, la mort fut aussi révélatrice de la place qu'elle occupait dans la société bédouine qui l'accueillait. Elle raconte n'être devenu pleinement humaine aux yeux de ses hôtes qu'après avoir laissé paraître son chagrin à l'occasion de funérailles (L. ABU-LUGHOD, *Veiled Sentiments...*, p. 21). En exprimant ainsi sa solidarité avec le groupe face à la mort, elle n'était plus l'étrangère totale.

Ce sont les femmes qui annoncent le deuil. Les plus proches parentes se sont déjà rassemblées autour du mourant et, à l'instant où il expire, elles s'écrient, avec ce timbre de voix aux modulations si particulières qu'il constitue à lui seul un message, « malheur, malheur, oh jour néfaste! » (*wli, wli, yâ sabâh esh-shu'um*). Très vite les cris sortent de la demeure, alertent le voisinage et se répandent dans le village. C'est alors dans l'urgence qu'il convient de se rendre jusqu'à la maison du mort, urgence qui doit s'exposer pour les femmes, dans les formes d'un quasi-rituel de la précipitation ostentatoire. A l'instant même où la nouvelle parvient - soit directement par les cris qui sortent de la maison, soit comme c'est plus souvent le cas aujourd'hui, par une annonce téléphonique - on voit les femmes cesser l'ouvrage ménager en cours, changer de vêtements à la hâte, donner des ordres aux enfants, et courir avec empressement par les rues du village². Ne pas agir de la sorte, ne pas fermer boutique ou poursuivre ses occupations au vu de tous constitue un affront pour la famille du mort.

Toutes convergent vers ce même lieu qui, par le fait de la mort survenue, va changer de statut: la demeure privée est dépersonnalisée et devient espace public. Ce fait prend du relief lorsque la mort a lieu à l'hôpital, laissant la maison vide de ses habitants. Les femmes y pénètrent et s'y installent en silence alors que personne n'est là pour les recevoir: elles vont s'asseoir dans le salon arabe, pièce des femmes. L'espace privé n'est plus contrôlé, et la norme se renverse même lorsque, dans ce cas, les femmes sortent de la maison pour accueillir, sur le seuil, les parentes du défunt à leur retour de l'hôpital. Les parentes du défunt, et avant tout la mère. Car c'est bien d'abord de la mort du fils qu'il va s'agir ici, comme forme du deuil par excellence.

1. 1. Les femmes et le mort: les modalités d'un dialogue amoureux

² Il faut souligner toutefois que la précipitation dont on fait montre pour se rendre auprès du mort n'est pas le fait de tous ; l'ostentation se décline « proportionnellement » à la proximité du défunt, proximité qui se lit dans le degré de parenté, dans les relations de voisinage, mais également dans toutes les contingences complexes de la politique villageoise.

C'est la mère qui donne le départ aux lamentations en s'adressant au cadavre³: « tu as de la chance toi, *niyal-ak*, oh chéri de mon coeur, *habîb qalbî* ». Chacune des exclamations de la mère est ponctuée de « *yâ habîb qalbî* » (ô chéri de mon coeur), « *yâ ʿuyûnî* » (ô mes yeux), « *yâ rûhî* » (ô mon esprit)⁴ et elle clame cet amour à son fils: « que tu vas me manquer, ô bel homme, ô mon chéri, et que soit banni pour moi tout amour excepté ton amour, que ma fortune disparaisse, mais que reste vivant ton amour ». Des femmes crient avec elle: « notre coeur se consume d'amour pour toi ». La scène qui s'ouvre, ensemble confus de gémissements, de pleurs et de vociférations où la voix de la mère domine, mérite que l'on s'y arrête longuement. C'est un véritable échange entre les femmes et le corps étendu, échange qui prend les formes d'un dialogue avec le corps gisant, où celles-ci se comportent en amoureuses abandonnées⁵. Mais plus qu'un amoureux, c'est presque un mari que la mère déplore: « tu étais mon compagnon à la maison, ô mon fils, pourquoi m'as-tu abandonnée? » et encore à la ronde: « c'est mon compagnon, c'est mon capital ». Ces paroles sont accompagnées de gestes: la mère, les soeurs caressent le corps étendu, le serrent entre leurs bras,

³ Les propos rapportés ici proviennent d'observations directes recueillies lors du décès d'un jeune homme de dix-sept ans, observations complétées par les « lamentations des femmes dans la chambre mortuaire de Monsieur N. », enregistrement transcrit en annexe de l'ouvrage de N. KHOURI, *Le Feu et la cendre. Travail de deuil et rites funéraires dans un village libanais*, Paris, 1993, p. 212-226.

⁴ Ce terme de *rûh*, dont la signification littérale est « esprit » prend une connotation particulièrement marquée dans ce contexte. La tentation est forte de suggérer que ce terme puisse prendre sens au regard d'une différenciation connotée entre *rûh* et *nafs* (cf *EI*, article *nafs*). C'est M. Renaerts qui livre cette piste à partir d'un matériel marocain, quand il rapporte qu'au moment de la mise en terre du défunt, « un des lecteurs se détache du groupe et s'assoit à l'écart. Il s'approche du tombeau du côté de la tête et appelle le mort en mentionnant le nom de sa mère pour lui donner d'ultimes prescriptions et lui permettre de répondre aux terribles questions des Délieurs de langues mortes, les Anges du Premier Interrogatoire. On appelle le mort par le nom de sa mère. Il s'agit presque d'une seconde naissance et les liens contractuels de la société terrestre nés de la volonté de l'individu, de l'âme subtile (*rûh*) sont rompus lors du dernier soupir ; lorsque le *rûh* s'est dégagé, seule l'âme végétative, le *nafs*, la conscience des entrailles venues de la mère est encore présente pendant quelques temps près du corps. Nous voyons donc que l'individu qui, durant toute sa vie, a été dénommé en référence au père, se trouve au moment de la mise en terre, défini par rapport à la mère », (M. RENAERTS, « La mort, rites et valeurs dans l'Islam maghrébin (Maroc) », *Civilisations*, XXXIV, n°1-2, 1984, p. 367-440).

⁵ N. KHOURI, *op.cit.*, p.80

embrassent les mains et le visage. Parmi les exclamations chantées par les femmes se glissent parfois des reproches à l'endroit de l'être aimé pour la douleur qu'il occasionne. Pendant que les parentes gémissent ainsi au chevet de la dépouille mortelle, un chœur se constitue progressivement autour d'elles et commence à entonner en sourdine, sur un mode ritualisé, des lamentations funéraires plus formalisées (*tanâwîh-s*)⁶.

Le thème amoureux, récurrent dans ces élégies féminines⁷ est décliné selon les motifs de la poésie populaire dans laquelle on pleure la séparation avec l'aimé⁸. Mais si le chœur s'adresse au mort au fil de ces complaints, il lui laisse également la parole. Le mort ne rentre pas dans le jeu des femmes et jamais lui ne parle d'amour ; il ne leur répond pas sur le même ton mais affirme sa disparition: « ô ma parenté, faites moi des adieux car vous n'allez plus me revoir, redoublez en pleurs et en lamentations et par vos pleurs rafraîchissez-moi ». Le mort est lui aussi un acteur à part entière dans cette mise en scène. Il sollicite les pleurs des femmes, non pour répondre à l'expression de leur amour, mais pour être rafraîchi, comme le voyageur en terre étrangère demande à boire un peu d'eau dans la jarre que les femmes portent sur leurs épaules. Le mort est un

⁶ Si les femmes de ᵀIsfiyâ désignent plus généralement les lamentations funéraires par le terme de *tanâwîh-s*, il semble d'après Ali Racy que ce ne soit là en réalité qu'un type particulier de chants à l'intérieur de l'ensemble plus générique des lamentations funéraires, le *nadb* (A. RACY, *op. cit.*, 88). Les différentes dénominations par lesquelles l'on définit les chants ne dépendent guère de leur contenu - partiellement improvisé - mais de leur composition et de leur métrique, même s'il est vrai que l'on utilisera telle métrique de préférence à telle autre en fonction du contenu que l'on veut exprimer. Pour un exposé détaillé des différentes formes de métrique, voir ABDEL-NOUR, *Etude sur la poésie dialectale du Liban*, 2e éd., Beyrouth, 1966. On retrouve dans la Grèce ancienne différents types d'appellation pour définir les lamentations. Ainsi le terme de *goos* désigne la lamentation des parentes du mort, tandis que le *thrênos* c'est la lamentation des professionnelles; ce type d'élégie, par sa forme structurée, impliquait le chant antiphonique qui permettait précisément de contrôler et de canaliser les lamentations désordonnées des parentes (M. ALEXIOU, *op. cit.*, p. 11-14).

⁷ Pour une illustration, voir l'ensemble de chants funéraires rapportés par A. Racy (*op. cit.*) et notamment les chants numérotés 35, 36, et 37. Cf également A. SAARISALO, *Song of the Druzes*, Helsinki, 1932.

⁸ M. M. Caspi, dans son analyse de la thématique des chants funéraires arabes en Israël (chants musulmans, chrétiens et druzes) a souligné la place de ce motif de l'amour malheureux en montrant qu'il est loisible d'y lire maints emprunts à la poésie classique et pré-islamique (M. M. CASPI, « My Brother, Vein of my Heart: Arab Laments for the Dead in Israel », *Folklore*, vol. LXXXVIII, 1987, p. 28-40).

voyageur en terre étrangère, bien qu'allongé au milieu d'une demeure qui fût sienne. Par le jeu de ce dialogue, la lamentation affirme l'altérité d'un mort que les vivants voudraient retenir parmi eux. C'est avec cette mort affirmée, confirmée par le défunt lui-même que les femmes s'éloignent du désordre apparent des cris et des exclamations initiales pour entrer pleinement dans les formes du chant funèbre. Ces mêmes lamentations que l'on reprend de funérailles en funérailles.

Si j'ai choisi d'introduire une étude des rituels funéraires par cette déclaration d'amour des femmes au corps gisant d'un fils, c'est pour souligner, à l'instar de Nicole Loraux peignant la souffrance de la mère grecque endeuillée qui tient contre son sein le corps sanglant de son fils, toute la distance entre le gémissement spontané surgi du plus intime de la douleur et la lamentation, le « *thrênos* en vers, qu'on ne chante que lors de la cérémonie »⁹. Si la mort est vécue comme l'événement public par excellence, c'est d'abord un public féminin qui entoure le cadavre, et doit montrer, exposer, manifester bruyamment sa douleur. On comprend mieux dès lors que le deuil du fils soit le deuil par excellence, comme si, dans cette mort là seulement, le rituel devait atteindre son paroxysme. Il en est ainsi parce que la femme en Orient, c'est d'abord la mère. Amour maternel qui subsume les autres formes d'amour et quand la femme se fait amante, c'est sous une forme métaphorique, qui est encore une relation mère-fils. Une femme ne déclare pas son amour devant la dépouille du mari; ici c'est le héros qu'elle va chanter, jamais l'amant. Ces chants qui glorifient le courage et la virilité du défunt, le peignant sous les traits d'un guerrier valeureux ou d'un shaykh de tribu, sont précisément appelés *askariyât*, de *askar*, l'armée.

Ce choix d'une description centrée autour de la mort d'un fils ne s'explique pas par le seul caractère « paroxystique » de la lamentation dans ce cas. La différence d'attitude est marquée selon l'âge du défunt et ce, à toutes les étapes

⁹ N. LORAUX, *Les mères en deuil*, Paris, 1990, p. 59.

des rituels funéraires. Pour ceux qui ont réalisé l'ensemble des rôles assignés par la vie sociale, ceux qui sont « repus de leur âge » (*shab^cân el-^comur*), l'atmosphère qui enveloppe le mourant est calme et pondérée. Peu de cris, peu de gestes désordonnés: on entre presque directement dans les formes ritualisées de la lamentation funéraire. La révolte est grande en revanche aux funérailles des jeunes, surtout si ces derniers n'ont pas eu le temps de convoler avant le trépas. C'est la *baraka* attachée à la jeunesse qui explique, selon Houda Kassatly, la révolte devant la mort d'un jeune. Une *baraka* qu'elle comprend comme « pouvoir de procréer, de se multiplier et de croître ». La mort des jeunes marque l'arrêt de la prospérité et de la croissance, une rupture manifeste entre un individu et sa descendance potentielle¹⁰. Au-delà, la différence entre la mort de l'homme âgé et celle du jeune peut se comprendre comme différence entre la bonne et la mauvaise mort. Maurice Bloch et Jonathan Parry ont souligné la volonté répandue dans les sociétés humaines de prévoir le déroulement du temps et de contrôler le caractère imprévisible de la mort; la bonne mort étant naturellement celle où les paradigmes semblent être le mieux contrôlés, conduisant ainsi à la régénération de la société¹¹.

Ceci permet en partie de comprendre pourquoi les lamentations que l'on vient de décrire ont toujours pour thème les jeunes gens. Mais l'on remarque que ce sont les mêmes chants qui sont produits à l'occasion du décès d'une personne d'âge mûr. Si la mère ou les soeurs du défunt sont présentes, c'est toujours cette forme du dialogue amoureux qui s'instaure. Et bien que d'une manière moins prononcée, les filles s'adressent à leur père en ces termes. Mais pas l'épouse, qui rappelle, elle, l'homme social plein de valeur. On comprend ainsi que l'âge biologique du défunt n'épuise pas la compréhension des différentes thématiques autour desquelles se construisent les lamentations: les formes de la parenté

¹⁰ H. KASSATLY, *Tendances modernistes et résurgences intégristes dans une communauté shi^cîte du sud du Liban. Contribution à l'étude des représentations et des revendications nationalistes arabes*, Thèse d'Ethnologie, Université de Paris X, 1987, p. 186.

¹¹ M. BLOCH & J. PARRY (éds.), *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge, 1982, p. 1-44.

doivent également être prises en considération. La mère, les soeurs, les filles du défunt, auxquelles fait écho le chœur des femmes, peuvent transcrire leurs sentiments sur un mode amoureux parce qu'elles font justement partie du cercle de la parenté interdite. Pour la femme qui fût la compagne de l'être pleuré, exprimer sa tristesse sur ce mode serait plus indécent car cela rendrait publics des sentiments qui doivent être cachés¹².

La scène sur laquelle s'ouvre le rituel nous met en présence d'une dualité - des femmes / un cadavre - et pose l'évidence de la relation entre les femmes et le deuil, de la présence des femmes au cœur des cérémonies funéraires. C'est cette relation qu'il nous faut interroger, et au-delà, comment la société conçoit et réalise le « travail du deuil »¹³, la séparation entre le mort et les vivants. Or c'est véritablement à un dialogue entre le mort et les vivants que nous venons d'assister. Quel discours sur le mort est-il possible de décoder à travers cet échange? Voilà qui amène à questionner les conceptions qui s'attachent à la dépouille mortelle.

1. 2. Le cadavre sous le signe de l'ambiguïté

Il faut agir très rapidement dans le traitement du corps après le décès. Il en va de l'honneur du défunt (*karâmat el-miyyet*). Le mort doit être prêt « pour recevoir les visites ». On remarque que l'honneur du défunt est encore désigné par *karâma*, l'honneur qui s'attache à un individu social. Les prescriptions druzes

¹² Lila Abu-Lughod a décrit avec beaucoup de finesse le sentiment de honte qui oblige la femme à cacher, sinon à nier, tout attachement envers la personne de son mari (L. ABU-LUGHOD, *Veiled Sentiments...*).

¹³ Selon le terme proposé par Robert Hertz. Il me semble intéressant de voir dans ces rituels funéraires l'expression d'un véritable travail, au sens propre du terme car il conduit à cesser toute autre activité, et que c'est toute la société qui vient y jouer son rôle (R. HERTZ, « Etude sur la représentation de la mort », dans: *Mélanges de sociologie religieuse et folklore*, Paris, 1928).

concernant le traitement du mort et la toilette funéraire ont été fixées par l'Amîr al-Sayyid. Elles sont très proches dans les faits des prescriptions de la tradition islamique¹⁴, bien que le contenu religieux qui y est attaché soit sensiblement différent. Les informateurs y insistent: « les Musulmans lavent les morts comme pour la prière, nous on lave le corps mais juste pour le laver ». Un discours que l'on doit comprendre comme la volonté, toujours présente, de dévaluer la ritualisation liée aux prescriptions religieuses, le *zâhir* des choses selon les Druzes. Mais encore, le détachement affecté face aux questions sur le traitement du corps est explicité par le fait que « le corps, pour les Druzes, n'a pas d'importance (*el-jism mâ lûsh qîm*) parce qu'il s'agit d'une enveloppe » et que « seul l'esprit est important ». Dans les faits, l'attitude des Druzes face au corps du mort est plus complexe: porter atteinte à l'intégrité du cadavre pose problème et peut suspendre les funérailles. Ainsi, un jeune garde-frontière avait été décapité par les Palestiniens après avoir été mis à mort. Tous les dirigeants religieux de la communauté ont demandé que la tête du défunt soit restituée pour qu'il soit possible d'ensevelir le jeune martyr conformément aux « prescriptions de la religion »¹⁵. C'est cette même exigence d'intégrité du corps qui a conduit à l'interdiction, édictée par les religieux réunis en concile, d'autopsier les cadavres des Druzes¹⁶. Pour résoudre le problème de l'impossibilité de laver le corps de certains soldats, le shaykh Amîn a décidé que ceux-ci étaient des martyrs (*shahîd* pl. *shuhadâ'*), que « leur *karâm* était présent en Dieu », et qu'à ce titre, il n'était pas nécessaire de les purifier par la toilette rituelle¹⁷.

¹⁴ Elle suit chez les Musulmans, la forme des ablutions rituelles que l'on doit faire avant la prière (AL-BUKHARI, *Les Traditions islamiques*, trad. O. Houdas et W. Marçais, Paris, 1977, p. 405). Pour une description détaillée des purifications mortuaires chez les Shîcites du sud-Liban, voir H. KASSATLY, *op. cit.* p. 198-209.

¹⁵ G. BEN-DOR, *The Druzes...*, p. 49.

¹⁶ *Majallat al-'Akhbâr al-Durziyya*, n° 3-4, 1970, p. 21.

¹⁷ En prenant cette décision, le shaykh Amîn Tarif suivait une disposition édictée dans la tradition musulmane qui stipule que pour le Croyant qui décède durant l'accomplissement du *jihâd*, la qualité de soldat de Dieu est un viatique suffisant qui rend les ablutions rituelles superflues.

Si les conceptions autour du cadavre ne permettent pas de mettre clairement en évidence la croyance druze en la réincarnation, la manière dont la naissance est vécue y est, en revanche, assez directement liée. L'âme du mort passe dans le corps d'un autre individu au moment même où il expire: le dernier soupir du mourant s'achève dans le cri du nouveau né. Aussi la naissance ne constitue pas un occasion de réjouissances manifeste dans cette société car elle est marquée par la mort: « on ne peut pas se réjouir pendant que d'autres sont en deuil ».

La toilette est faite par les proches parents, les *qarâ'ib* ou *ahl al-faqîd*, ce en quoi les Druzes semblent se singulariser par rapport aux populations voisines qui font appel, pour accomplir cette tâche, à des gens extérieurs à la famille, voire à des spécialistes¹⁸. La personne qui sera chargée de la toilette funéraire doit avoir le même sexe que le défunt, mais le conjoint peut aussi procéder aux ablutions. Aussi, lorsque le mort est un homme, il faut faire sortir les femmes en pleurs de la pièce où se trouve le cadavre, ce qu'elles ne font qu'avec une extrême réticence. Elles poursuivent alors leurs lamentations dans une pièce contiguë réclamant à retrouver très vite le contact avec le corps sans vie¹⁹. Si la tradition impose aux Musulmans de réciter la *fâtiha* avant de procéder aux ablutions²⁰, une telle exigence n'est pas prescrite pour les Druzes. Il n'est pas nécessaire d'attendre la présence d'un shaykh pour procéder à la toilette, même si cette est préférable. En revanche, lorsqu'il s'agit du décès d'un homme religieux et que d'autres religieux sont présents, on demande aux *jâhil*-s de sortir de la pièce pour permettre aux *âqil*-s de prier.

¹⁸ Chez les Shî'ites libanais, ce sont toujours les quatre ou cinq mêmes personnes du village qui lavent les morts. Mais la purification rituelle du corps peut également être effectuée par quelque vieux shaykh ou ancien, et même une personne de passage (H. KASSATLY, *op. cit.*, p. 206). Chez les Chrétiens maronites du nord-Liban, la toilette funéraire est habituellement la tâche des déclassés sociaux (N. KHOURI, *op. cit.*, p. 54).

¹⁹ H. GRANDQUIST, *Muslim Death and Burial. Arab Customs and Traditions studied in a Village in Jordan*, Helsinki, 1965, p. 148.

²⁰ H. KASSATLY, *op. cit.*, p. 206.

Après la toilette, on revêt le corps du défunt de vêtements neufs et propres que chacun doit prendre soin d'acheter et de conserver chez lui de son vivant. Les religieux, précise-t-on, sont habillés de blanc; en pratique, quasiment tous les morts. C'est seulement ensuite que le mort est enroulé dans le linceul, blanc également, qui laissera uniquement le visage et les mains apparents. Sur ce point encore, les Druzes prétendent se distinguer des Musulmans qui interdisent, selon eux, d'enterrer le mort s'il est encore habillé; les Musulmans drapent directement le corps dans le linceul après les ablutions. Pratique attestée ou discours des Druzes qui laissent ainsi entendre que leurs morts sont plus habillés que ceux des voisins?

Il faut être pur soi-même pour être en mesure de préparer un mort, les impurs ne doivent pas toucher le cadavre et les femmes en période de menstrues ne doivent pas même s'en approcher²¹. Sur ces points, le mort surveille et démasque les vivants: on dit chez les Musulmans que le cercueil tangué et désigne celui qui n'aurait pas accompli ses ablutions rituelles avant de suivre le cortège²². Mais pour laver un corps, il ne faut pas craindre la mort. Car le mort met en danger les vivants, ses proches, ceux qui l'approchent, mais au-delà encore, la communauté, par la menace qu'il laisse peser d'entraîner d'autres morts avec lui. On pourrait multiplier l'exposé des mesures qui sont prises tant que le mort est encore présent parmi les vivants pour « conjurer le sort » et que cette mort ne soit pas suivie d'autres morts: il faut faire sortir le mort les pieds en avant, quelqu'un qui a assisté à des funérailles ne peut rendre de visites à sa sortie sous peine de porter malheur... La mort menace la vie à venir: ce n'est pas la place des jeunes femmes de fréquenter par trop les funérailles, elles mettraient en danger leur fécondité (de fait c'est à partir de quarante ans qu'elles commencent à s'y rendre plus systématiquement). Mais à l'inverse, le cadavre peut être souillé par les vivants, et entre tous, c'est la femme menstruée qui est chargée de la plus grande menace

²¹ H. GRANDQUIST, *Muslim Death...*, p. 75.

²² *Ibid*, p. 78.

à l'encontre de la pureté du cadavre. Il y a là un paradoxe qu'il faut interroger. Les lamentations des femmes vont nous permettre d'aller plus loin.

Le mort qui est décrit dans les élégies qu'elles entonneront jusqu'à la mise en terre est un mort bienveillant. Il est celui qui apporte « la lumière, l'abondance la grâce », et qui, par sa grâce, va sanctifier la tombe²³. On voit émerger là des signes qui rappellent le saint et à tout le moins, suggèrent une supériorité religieuse du mort. Enfin les Druzes revêtent leurs morts d'habits entièrement blancs, couleur qui symbolise la pureté religieuse²⁴. C'est en ce sens également que l'on peut comprendre la désignation par le mort de l'impureté cachée: c'est le propre des hommes religieux, de ceux qui possèdent la connaissance du *bâtin*, connaissance de la vérité intérieure, de démasquer l'impureté - et spécifiquement l'impureté liée à l'activité sexuelle. De même faut-il rappeler qu'il est interdit à la femme menstruée d'entrer dans le tombeau d'un saint.

Michael Gilsean, qui a travaillé dans un village sunnite au nord du Liban, rapporte cette anecdote révélatrice. Il marchait un soir en compagnie d'un ami quand le shaykh du village les rencontra et s'arrêta à leur hauteur. Le shaykh s'adressa à son compagnon, lui faisant remarquer qu'il ne le voyait plus guère fréquenter la mosquée à l'heure des prières, et il poursuivit son chemin. Le jeune homme affolé perdit toute contenance: « il sait, je suis sûr qu'il sait » confia t-il à l'ethnologue. Et il raconta qu'il venait en effet d'entamer une histoire amoureuse. Le shaykh, explique Michael Gilsean est celui qui lit à l'intérieur des gens, celui qui devine et a la connaissance ce qui est caché²⁵.

²³ M. CASPI, *op. cit.* et H. GRANDQUIST, *Muslim Death...*, p. 205.

²⁴ Les Musulmans habillent leurs morts de vert et de blanc. Hilma Grandquist rapporte qu'avant même le dernier soupir, on avait revêtu la tête du mourant d'un turban « sensé accroître la dignité d'un homme et avoir une signification religieuse » (H. GRANDQUIST, *Muslim Death...*, p. 141). Chez les bédouins Awlâd ʿAlî, ce sont les femmes qui revêtent une ceinture blanche lorsqu'elles portent le deuil. Une couleur qui symbolise la masculinité, la religiosité et la pureté et s'oppose à la ceinture rouge habituelle des femmes qui symbolise la féminité, la fécondité et donc, de manière sous-jacente, la sexualité (L. ABU-LUGHOD, *Veiled Sentiments...*, p. 137).

²⁵ M. GILSEAN, *Recognizing Islam...*, chapitre 6: « Sheikhs and the Inner Secrets ».

Une différence massive existe pourtant entre le shaykh et le cadavre: le shaykh n'est pas mis en danger par l'impureté des gens qui l'entourent, il la repère mais elle ne le touche pas. Il n'en va pas de même pour le cadavre qui est directement mis en danger par le non-respect des règles liées à la pureté rituelle. Le statut de pureté qui l'enveloppe après la toilette rituelle est extrêmement fragile en même tant qu'il rend impurs les vivants autour de lui, voire les met en danger: chez les Shîcites libanais, même celui qui n'a fait qu'effleurer le cadavre doit faire ses ablutions rituelles pour effacer les traces de l'impureté qui le souille²⁶.

Le statut que la société assigne au mort n'est pas univoque: il est avant tout nécessaire d'établir la distinction entre le mort et le cadavre; mort bienveillant mais cadavre dangereux. C'est peut-être dans cette distinction que l'on peut trouver un début de résolution à la contradiction posée par les discours autour du mort. Selon Bloch et Parry, l'horreur devant le cadavre est un moyen de nier son individualité: il est radicalement dévalué par une identification avec la putrescence et la pollution. C'est que la mort des individus et le flot des événements menacent directement l'ordre social que l'on conçoit comme un ordre éternel et inchangé²⁷. Nier l'individualité du mort en focalisant l'attention sur le traitement du cadavre, c'est permettre au travail rituel de réaffirmer la continuité en posant un équivalent entre mort et naissance: naissance dans la collectivité des ancêtres dans de nombreuses sociétés, mais plus directement chez les Druzes, renaissance immédiate dans la collectivité des vivants. Par ailleurs, l'anthropologie du rituel a montré que chaque phase de « passage », de changement de statut, ouvre pour celui qui subit le rituel comme pour la société, une période de danger. Ici, dans le même temps où la mort révèle ses potentialités néfastes, la société opère un renversement en faisant du cadavre, un cadavre pur et du mort, un mort bienveillant. Les deux étapes définies par Robert Hertz, dans sa théorie des doubles funérailles (l'âme du mort est dangereuse

²⁶ H. KASSATLY, *op. cit.*, p. 206. Je ne puis attester toutefois que le contact avec le cadavre exige une purification rituelle chez les Druzes.

²⁷ M. BLOCH & J. PARRY (éds), *op. cit.*

pendant une période intermédiaire, ce sont les deuxièmes funérailles qui, en le transformant en ancêtre en font une entité bienfaisante pour les vivants) agissent simultanément. C'est peut-être là ce qui autorise, à la faveur de la brèche ouverte par la mort présente, un dialogue entre les morts et les vivants. Chaque deuil invite à revivre des deuils plus anciens, à évoquer la mémoire d'autres disparus, à tisser des relations symboliques entre les morts.

C'est là en tout cas ce que chantent les femmes. Mais il est temps de délaissier provisoirement ces femmes en deuil pour nous tourner vers les hommes, comme on quitterait le centre pour regarder vers l'extérieur.

1. 3. Annoncer la mort

Les hommes, même les proches du défunt, sont conduits hors de la pièce mortuaire lorsque l'agonie arrive à son terme. Il serait indécent pour eux d'assister aux lamentations féminines²⁸. Ils s'installent alors à l'extérieur de l'habitation ou dans la maison voisine d'un parent. Quand le corps aura quitté la demeure et qu'ils seront aussi beaucoup plus nombreux, ils se rassembleront dans un endroit conçu pour les réunions funéraires, ou dans la maison d'un *zâ^cim* du village. Le fait de s'installer ici ou là n'est jamais neutre et dépend des considérations politiques internes au village. A ^cIsfiyâ, les hommes qui sont proches du parti Abû Rukun ou ceux qui ne s'inscrivent explicitement dans aucun des deux partis se réunissent dans la la *bayt* Barakât accolée à la *khalwat al-balad*. Les membres de *dâr* Mansûr et ceux qui les suivent n'ont jamais utilisé cette pièce - bien qu'ils en possèdent la clé - et continuent de se réunir dans la grande cour sur laquelle s'ouvre le maison du *za^cîm* de la faction Mansûr.

²⁸ H. GRANDQUIST, *Muslim Death...*, p. 143.

La première tâche des hommes est d'annoncer les funérailles: il faut décider quels sont les villages qui vont être avertis du décès, si l'on va faire des funérailles « privées » (*khsûse*) ou de grandes funérailles (*umûm*). Il est difficile de déterminer avec précision tous les facteurs qui vont influencer sur la décision. On invite systématiquement dans les villages où l'on a des relations de parenté, proches (*qarâ'ib*) ou affins (*nasâ'ib*). Mais comme il s'agit là d'une affaire de prestige, le statut social du défunt, son âge, la position de sa famille, vont être pris en compte ; le fait d'être un non-religieux encore, dans le sens où l'on dit que le religieux doit faire preuve d'humilité (*mutawâdi*) et ne convier que les proches à ses funérailles. Les funérailles sont, dans la vie sociale, le moment privilégié pour redessiner les relations d'un groupe, qui sont aussi nécessairement des relations politiques. Un fait que les Grecs avaient éclairé, de manière plus explicite encore, dans le terme choisi pour désigner les funérailles qui signifiait tout à la fois alliance et affinité²⁹.

Si les proches sont prévenus immédiatement par téléphone, l'annonce publique se fait lorsque l'on a déterminé l'heure de la mise en terre (*dafn*). L'enterrement a généralement lieu le jour qui suit le décès, en début d'après-midi. On prévient le *ma'dhûn* des villages dans lesquels l'on a décidé de transmettre la nouvelle, et c'est lui qui a la charge de crier ce message au microphone (*bôq*): « nous vous annonçons le décès d'untel, vous qui viendrez après lui, qu'il vous en reste pour longtemps » (*nunbi^cu-kum bi-wafâ' fulân wa lakum min ba^cdu-hu tûl al-baqâ'*). La formule est mystérieuse. Il y a en effet cette idée que celui qui meurt jeune laisse un surplus de vie aux vivants; on la retrouve dans plusieurs formules de condoléances: « il t'a laissé sa vie » (*a^ctâ-k omr-oh*), « que Dieu te fasse hériter de son âge » (*in shâ' Allâh bikûn fadd-ak*), « que la compensation (de cette perte) soit votre santé » (*al-awad bi-sâlamat-kum*). Quand j'ai cherché à comprendre le sens de ces formules, on m'a expliqué que la durée de vie maximum à laquelle un homme peut prétendre est de cent

²⁹ M. ALEXIOU, *op. cit.*, p. 10.

ans. Or, comme le nombre des vivants est immuable dans la conception druze de la réincarnation, celui qui meurt avant d'avoir épuisé ses cent ans de vie permet à d'autres de les dépasser³⁰. C'est tout le sens de la formule « que tu puisses atteindre cent vingt ans » par laquelle on souhaite un anniversaire. Les Druzes, en rattachant cela à leurs croyances en la réincarnation, « annexent » un fait qui est général dans la région³¹.

Dans la salle où les hommes se réunissent, les parents du morts se tiennent dans le fond de la pièce. A chaque nouvelle arrivée, tous le monde se lève. Les nouveaux venus font le tour de la pièce pour saluer l'ensemble de l'assemblée. Les formules de condoléances traditionnelles sont prononcées pour les proches du défunt, mais à chacun, on demande que Dieu l'épargne et donne une longue vie à ses enfants et sa famille. On prononce déjà « *Allâh yarham-hu* » à la cantonade si le défunt était un shaykh religieux. Les propos échangés durant cette réunion ont avant tout pour objet d'évoquer la personne du défunt. Les shaykhs religieux présents racontent des histoires traditionnelles exhortant à supporter le malheur avec patience. On évoque également d'autres morts, morts récentes ou figures anciennes et prestigieuses de la famille du défunt. Ou encore on commente le contenu du testament laissé par le défunt, les destinataires des biens *hasana* qu'il a légués aux *waqf*-s. Mais la conversation peut glisser sur d'autres sujets, concernant les relations dans le village ou la communauté.

C'est un devoir que de se rendre à un enterrement ; il faut ainsi assister aux funérailles des proches, des amis, des alliés politiques, mais aussi à celles de ses ennemis³². Le deuil est l'occurrence qui fait taire toutes les inimitiés, et les

³⁰ Voir aussi Cap. BOURON, *op. cit.*, p 326.

³¹ N. KHOURI, *op. cit.*, p. 70 ; B. CHEMALI, « Moeurs et usages au Liban: la mort et les funérailles », *Anthropos*, 1909, p.37-53.

³² La mort de °Abd al-Salâm, *za°im* à Artas telle qu'elle est rapportée par Hilma Grandquist est éloquent à ce sujet: lorsque la nouvelle de l'agonie du shaykh °Abd al-Salâm se répandit dans le village, tout le monde afflua dans la maison, comme il est coutume de le faire. Après quelques jours, il sembla que le shaykh allait mieux. Dès lors la maison se vida et ses ennemis

disputes dans le village sont suspendues lorsque la mort survient. Mais il est aussi vrai qu'omettre de se rendre à des funérailles c'est briser avec certitude une relation; c'est là un affront qu'une famille en deuil ne peut oublier. Car dans le village, la mort est l'affaire de tous, au-delà même de l'appartenance communautaire³³. Ainsi, au sud-Liban, au plus fort de la guerre, la mort d'un homme important était l'occasion pour tous les belligérants des diverses confessions, de se réunir pour évoquer la mémoire du disparu, adversaire ou allié³⁴. Les hommes qui, en temps normal, n'auraient pu se rencontrer sans être aussitôt contraints d'utiliser la violence physique ou verbale peuvent, par la présence du mort-médiateur, discuter, négocier, échanger des informations, entre deux éloges funèbres que l'on conclut en déplorant l'amertume de la vie, aussi noire que le marc déposé par le café au fond des tasses, toujours remplies pour les nouveaux arrivants.

Ce tableau des conflits mis entre parenthèses le temps des funérailles d'un membre du corps social ne laisse pas d'être entaché de quelques exceptions. Il arrive que la logique de l'honneur prime celle des funérailles. Ainsi, les informateurs affirment qu'après l'assassinat de Hasan °Azzâm par les hommes de main d'Abû Durra durant l'occupation de °Isfiyâ en 1936, les hommes du village ont interdit aux femmes de se lamenter sur la dépouille du jeune homme: elles n'auraient le droit de le pleurer qu'après qu'il eût été vengé. Une histoire qui évoque la surprenante mise en scène adoptée par un *bey* du °Akkâr: le seigneur avait refusé de procéder aux funérailles de son fils assassiné par les hommes du président tant qu'il n'aurait pas été vengé. Plus de vingt années

venus assister à l'agonie se remirent à faire circuler des comméragés à son propos. L'annonce de sa mort les fit taire (H. GRANDQUIST, *Muslim Death...*, p. 141-142).

³³ A ce titre, les religieux druzes ont déposés en 1957 une requête auprès de l'administration pour que le congé de trois jours octroyé à l'occasion d'un deuil puisse être donné dans le cas du décès d'un voisin (*Majallat al-'Akhbâr al-Durziyya*, n°1, 1958, p. 5).

³⁴ Avec la guerre, ces réunions dont la fonction est de pleurer un mort sont devenues l'occasion privilégiée de discuter des divers problèmes du groupe, car c'est le seul moment durant lequel les hommes se retrouvent réunis en grand nombre et pour une période suffisamment longue pour ouvrir des débats (H. KASSATLY, *op. cit.*, p. 260-262).

s'étaient écoulées, et le cercueil du défunt attendait toujours, au milieu d'un château tombé en ruine, que la promesse fut exaucée pour pouvoir être enseveli³⁵.

Cette manière de jouer en contradiction avec la règle imposée par le rituel funéraire permet d'affirmer des choses très fortes sur la scène sociale. Une autre anecdote permet de l'illustrer. Un couple de deux personnes adultères, originaires de Jûlis, réside à ʿIsfiyâ. L'homme comme la femme avaient eu plusieurs enfants de leurs premiers mariages respectifs. Lorsque leur relation était devenue publique dans le village, ils avaient été contraints de s'enfuir et s'étaient alors placés sous la protection, en qualité de *tanîb*-s, du shaykh Labîb Abû Rukun. Par sa médiation, un arrangement avait été trouvé avec les enfants de la femme qui avaient vu leur honneur gravement entaché par l'adultère de leur mère: une lourde compensation avait été versée, mais la femme ne devait plus jamais reparaître à Jûlis. Or, elle apprit un jour le décès de l'un de ses frères. Elle pensa qu'il était de son devoir d'assister aux funérailles de ce dernier et décida de se rendre à Jûlis. Mais lorsqu'elle arriva devant la maison du défunt, ses fils l'attendaient, la carabine au poing. Quelques coups de fusil tirés dans sa direction lui signifièrent de rebrousser chemin: les funérailles d'un proches ne constituaient pas, dans l'esprit des enfants, un motif suffisant pour passer au-dessus de l'interdiction de revenir au village.

Assister aux funérailles est ainsi l'activité politique par excellence: il ne peut pas être *zacîm* celui qui néglige les enterrements (*elli mâ yuqʿudsh fî-l-'ajer*). Or *'ajer*, terme le plus couramment employé pour désigner les funérailles - la séquence prise dans son ensemble - signifie « récompense » et également « salaire ». « Tout ce qui est fait pour le mort, même marcher dans une

³⁵ M. GILSENAN, *Lords of the Lebanese Marches...*

procession funèbre, mérite une récompense ('*ajer*) au Paradis » déclare l'une des informatrices de Hilma Grandquist³⁶.

Se rendre à des funérailles est ainsi tout à la fois obligation, récompense et nécessité politique. Pour les hommes, c'est donc pleinement dans le cadre d'une relation entre les vivants que le deuil s'inscrit et lorsqu'ils se rendent à des funérailles, ce n'est pas le mort qu'il viennent saluer mais ses proches. D'ailleurs le corps, dès qu'il a été préparé, est transporté à la *khalwa* où les femmes se rassemblent pour passer la nuit. Ce sont elles qui ont affaire directement avec le mort, pas les hommes. En s'enfermant avec le corps pour une nuit dans la *khalwa*, les femmes s'inscrivent pleinement, au contraire, dans l'ordre du religieux. Quand elles sont dans cette enceinte, en plus des *tanâwîh*-s, elles vont chanter autour de la dépouille des chants religieux (de la poésie religieuse, '*ash^câr dîniyya*) qui ne peuvent être chantés que dans le secret, entre Druzes³⁷. Et lorsque des jeunes filles doivent se rendre à la *khalwa* pour rendre les hommages au défunt, elles revêtent un costume à caractère religieux et dissimulent leur chevelure sous le *niqâb*.

Enfin, l'usage différencié de la parole qui est fait entre les hommes et femmes mérite que l'on s'y arrête. La parole féminine, dans le rituel funéraire, s'exprime sous la forme de la lamentation. Ces *tanawîh*-s dont les formes marquent clairement une rupture avec l'usage de la parole au quotidien; usage féminin de la parole qui est avant tout comméragé. Du côté masculin, une telle rupture n'est pas lisible. La parole, dans le rituel comme en dehors, est faite de discours et d'éloges. L'entrée dans le rituel et sa dimension particulière ne se marquent pas par un changement dans ce registre, mais par l'arrêt de la violence que le mort impose aux vivants. La mort survenue arrête ainsi, pour un temps, le jeu avec la mort qu'implique la logique de l'honneur. Refuser à la mère le droit de pleurer

³⁶ *Ibid*, p. 77.

³⁷ Rappelons que, jusqu'au milieu de ce siècle, lorsqu'il leur était encore permis d'assister au pèlerinage annuel au tombeau de *sîdî nabî Shu^cayb*, les femmes y chantaient nuitamment et dans le secret des chants religieux (OLIPHANT, *Haiifa...*, p 149).

son fils tant qu'il n'aura pas été vengé, c'est refuser, au nom de l'honneur, d'entrer dans la logique du rituel qui impose l'arrêt de la violence.

Voilà qui oppose clairement les femmes aux hommes qui, en jouant sur le prestige et la politique, font des funérailles une affaire « profane ». Cette première étape dans notre analyse paraît nous mener vers l'établissement d'une séparation / opposition entre acteurs féminins et masculins sur la scène du rituel funéraire: proximité avec le cadavre / éloignement ; dialogue avec le mort / relations avec les vivants ; intérieur de la demeure / extérieur ; religieux / politique. Mais cette opposition, si elle n'est pas qu'apparente, peut aussi se lire autrement: les hommes, postés à l'extérieur, ne contrôlent-ils pas tout à la fois les femmes et le mort?

1. 4. Contrôler le pathôs

Le *pathôs*, c'est la souffrance, la passion ; la souffrance faite passion. Ce n'est pas un hasard si je fais ici explicitement référence à la Grèce ancienne. Le travail de Nicole Loraux montre que le projet de l'ensemble des lois funéraires écrites par Solon, est bien de parvenir à contrôler tout débordement affectif dans la cité³⁸. Sans vouloir tracer un trait d'union entre la Grèce ancienne et la communauté druze qui me préoccupe, force est de constater que la volonté de contrôler l'expression du deuil féminin est un trait récurrent autour du bassin méditerranéen: l'interdiction de manifestations violentes face à la mort est consignée à l'origine de l'Islam³⁹, se retrouve au Maghreb⁴⁰ et dans toutes les

³⁸ « ...Solon voulait réprimer le désordre et la licence des femmes. Il leur interdit donc de se meurtrir la peau, comme le font les pleureuses mimant sur leur corps entamé le tort fait au cadavre par la mort, d'user de *thrènes* en vers, et de gémir sur un autre que le mort du jour » (N. LORAUX, *op. cit.*, p. 36).

³⁹ Cf. AL-BUKHARI, *op. cit.*, 41 sq.

⁴⁰ Pour le Maroc, voir RENAERTS, *op. cit.* et pour la Tunisie, J. DAKHLIA, *L'Oubli de la cité...*

communautés religieuses du Proche-Orient⁴¹. Pourtant cette exigence est stipulée par les Druzes comme un caractère spécifiquement attaché à leur religion par leur croyance en la réincarnation, et amène les femmes à valoriser leur comportement face à celui des Chrétiennes dans le village: « Elles, elles se tirent les cheveux et déchirent leurs vêtements ». Ainsi, les Druzes expliquent qu'à l'origine de leur religion il était formellement interdit de pleurer sur les morts car le corps n'est qu'une enveloppe et l'âme, au moment précis de la mort, passe dans un autre corps pour une nouvelle vie. Mais une légende justifie les pleurs des femmes, celles du shaykh Al-Amîr al-Sayyid:

Al-Amîr al-Sayyid n'avait qu'un fils, °Abd al-Khallâq. Le jour de ses vingt ans, celui-ci fit une chute de cheval et décéda des suites de cet accident. C'était à la veille de ses noces. Alors le shaykh ne dit rien et rassembla tous les invités. Il fit faire tout le mariage normalement et c'est à la fin, après les réjouissances qu'il les convia à la mise en terre de son fils. Et selon la coutume druze, les enjoignit de ne pas pleurer. Il fit la même recommandation à sa femme qui, très pieuse, respecta le commandement. Mais à force de retenir ses pleurs, son ventre se mit à gonfler tellement, qu'après quelques jours elle tomba malade. Voyant cela, le shaykh l'autorisa à pleurer, ce qu'elle fit abondamment. Et il donna aux femmes le droit de pleurer les morts.

Le ventre de la mère gonfle des pleurs qu'elle doit contenir: la matrice se remplit par le fait de la mort et le travail de deuil réalisé par les lamentations des femmes permet le renouvellement de la vie et la continuité de la société. On a bien là, en filigrane du récit, la relation entre la mort et la fécondité que l'on a vu esquissée dans le traitement du cadavre.

Comment comprendre dès lors la volonté manifeste de contrôler la douleur des femmes placées au plus proche du mort tout au long des rituels funéraires? Il faut garder à la conscience que l'on joue ici sur une constante ambiguïté: la vie sociale se décode d'abord par le souci de la distinction, distinction religieuse,

⁴¹ Voir H. GRANDQUIST, *Muslim Death...*, p. 46; N. KHOURI, *op. cit.* et A. RACY, *op. cit.*

communautaire, statutaire, honorifique... Comment prétendre contrôler quand on vit dans l'univers de la mise en scène et du prestige, où chaque événement est un prétexte à la surenchère? Ainsi, la question que l'on pose à qui revient des funérailles est-elle toujours la même: les femmes ont-elles beaucoup pleuré? Et à cette question l'on attend que soit rapporté par le détail le comportement de chacune, comportement qui est commenté avec minutie. Et c'est la douleur la mieux exprimée, la plus visible qui est la plus valorisée. Le point crucial de toute la mise en scène rituelle étant le moment où les hommes viennent chercher le corps pour le conduire au cimetière.

Encore une fois, la contradiction entre deux formes du discours, ou entre le discours et les actes, traduit l'existence de plusieurs logiques sociales à l'oeuvre simultanément. Pour les décoder, on peut repartir de la législation de Solon, fustigeant certains des débordements auxquels donnaient lieu les funérailles. Le projet principal des lois était d'empêcher que les familles ne considèrent par trop leurs tombes comme des lieux de culte. On interdit donc d'apporter des offrandes en grand nombre sur les tombes, d'y sacrifier des bovins, de faire des processions nocturnes. De même, on limita le droit de prendre le deuil aux parentes uniquement pour éviter les deuilleuses professionnelles embauchées par les familles. A Sparte, on supprima l'autorisation d'ensevelir les morts dans la cité pour limiter les déplacements et on maintint la possibilité d'inscrire le nom du défunt sur la stèle pour les soldats uniquement. Seuls les rois avaient droit aux funérailles en grande pompe. En interdisant le développement du faste funéraire mené par les lamentations des femmes, on entendait d'abord abaisser les grandes familles nobles dans les cités grecques. Le culte des héros fut mis en place parallèlement à cet ensemble législatif pour briser le culte des fondateurs de clans aristocratiques⁴².

La tentative évoquée ici, dans le contexte de la Grèce ancienne, fait directement écho au conflit analysé par Peter Brown, ayant mis aux prises les

⁴² M. ALEXIOU, *op. cit.*, p. 15 sq.

grandes familles aristocratiques de l'Empire romain déclinant à la toute jeune institution ecclésiastique. Ce conflit là aussi s'est manifesté et a été soldé autour des tombes et du déroulement des rituels funéraires. L'Eglise a empêché que les riches familles ne privatisent l'accession au salut par le contrôle qu'elles entendaient établir sur les saints et les martyrs⁴³. Mais encore, dans la Grèce chrétienne, on retrouve un Jean Chrysostome dénonçant comme une infamie les lamentations féminines lors des funérailles. Ou plutôt, ces lamentations désordonnées, expression de la douleur individuelle, en leur opposant la forme idéale de la lamentation antiphonique, le *thrênos* en vers⁴⁴. L'étude, dans un contexte contemporain cette fois, du « Chant des Aubes » en Roumanie propose une explication de la distinction opérée entre les diverses formes de lamentation: l'expression de la douleur individuelle aurait une fonction cathartique, tandis que le chant collectif - le « Chant des Aubes » - qui doit être mémorisé et n'est produit que dans le contexte des funérailles, est une véritable initiation sociale⁴⁵. On retiendra surtout la piste de la fonction initiatique sous-jacente dans les lamentations formalisées, qui ouvre précisément, à la faveur d'une mort individuelle, sur l'affirmation d'un ordre social pérenne. La lamentation spontanée - qui s'est ouverte, on s'en souvient, sur un dialogue amoureux - maintient, en revanche, un individu du côté des vivants par le déni de la mort, et peut être le vecteur pour l'affirmation d'un certain prestige familial.

⁴³ P. BROWN, *Le Culte des saints...*, chapitre 2. « Un lieu magnifique et privé ».

⁴⁴ M. ALEXIOU, *op. cit.*, p. 25.

⁴⁵ I. ANDREESCO & M. BACOU, « Le Chant des Aubes, rituel funéraire roumain », *Cahier de la Littérature Orale*, n° 27, 1990, p. 43-72.

2. La présence du mort

2. 1. *Quand il faut arracher le corps des mains des femmes.*

Les femmes ne vont pas garder longtemps le corps du mort avec elles. On le leur laisse le temps d'une nuit. Au matin, à mesure que s'approche l'heure fixée pour l'enterrement, la *khalwa* s'emplit de femmes (femmes du village mais aussi venues d'ailleurs). Lors des offices religieux, la *khalwa* est divisée en deux et l'on ferme le rideau entre les hommes et les femmes. Aux funérailles, celles-ci occupent l'ensemble de la grande pièce aux murs blancs et vides de toute décoration. Chacune des femmes qui entre se dirige vers le centre de la *khalwa* où le mort a été déposé, le visage tourné vers le sud. Si le défunt était un homme âgé, on le dépose sur un matelas que l'on étend à même le sol, s'il était jeune, le matelas est posé sur un lit. On tend alors à la nouvelle arrivante le livre de la religion druze enveloppé dans un carré de tissu blanc épais, qu'elle va embrasser et porter au front deux ou trois fois. C'est après seulement qu'elle salue les parentes du mort qui font cercle autour du corps étendu. en prononçant quelques formules de condoléances. Puis elle va s'asseoir à même le sol parmi toutes les femmes assemblées et se joint aux lamentations. Jadis, on enjoignait aux femmes de baiser le visage et les mains du mort avant de saluer les parentes: ne pas s'y soumettre était blessant pour la famille. Mais cette pratique n'est plus guère exigée aujourd'hui.

Lorsque l'on entend les hommes qui arrivent, l'agitation monte, les chants cessent, et chacune se lève pour ne rien manquer du déroulement de la scène. Les hommes entrent dans la *khalwa*, proches du défunt en avant. La plupart ont la tête couverte, même les non religieux. C'est un moment d'extrême confusion. La

khalwa est alors pleine de femmes et il est difficile aux hommes de se frayer un passage pour atteindre le centre de la pièce. Tout en affichant un calme apparent, ils sont contraints d'élever la voix pour que s'entrouvre la barrière des corps féminins massée entre eux et le matelas où repose le défunt. Les parentes du mort s'agrippent à la dépouille et poussent des cris qui dominent l'ensemble du tumulte: leur désarroi atteint son paroxysme, et il arrive que certaines défaillent à ce moment. Les hommes sont littéralement contraints d'arracher le corps des mains des femmes, dans un échange à la limite de la violence, pour parvenir à le déposer dans le cercueil drapé de blanc que les jeunes font parvenir au-dessus des têtes de l'assemblée⁴⁶. C'est un instant de tension extrême, et véritablement, le moment fort des funérailles⁴⁷. Une fois que le cercueil est refermé puis hissé sur leurs épaules, les hommes quittent rapidement la *khalwa*. Les femmes ne leur opposent plus guère de résistance et la tension retombe.

On assiste là à une lutte ritualisée entre les hommes et les femmes autour d'un cadavre. Le fait de se battre pour le mort, de devoir arracher le mort par la force n'est pas spécifique à ces sociétés: Robert Hertz rapporte des faits similaires au sujet de certaines sociétés indonésiennes⁴⁸. Ce qui est plus étonnant c'est que ce ne soit pas un affrontement entre proches du mort et le reste de la communauté, mais entre proches masculins et proches féminins. Une lutte entre *ahl al-hârib*, « les parents de celui qui s'est enfui », et qui vient de quitter les femmes pour de bon.

Une fois le corps parti, nombreuses sont les femmes qui vont quitter la *khalwa*, et présenter leurs condoléances aux parentes du défunt. On dit qu'elles « prennent le *b-khâter* » des proches du défunt (*byakhudhû bi-khâter-hin*), une expression qui traduit l'idée de laisser en paix, de tranquiliser, de reconforter.

⁴⁶ Quand il s'agit d'un homme, ce sont les jeunes qui prennent le corps pour le déposer dans le cercueil, quand il s'agit d'une femme, la tâche en revient strictement aux hommes de son cercle intime, ses *muharâma-s*.

⁴⁷ D'ailleurs, il est à remarquer que les gens en ont bien conscience eux même puisque l'heure qui est annoncée pour convier à des funérailles est celle de la levée du corps à la *khalwa*.

⁴⁸ R. HERTZ, *op. cit.*, p. 88n2.

Celles-ci ont abandonné le centre de la pièce pour s'asseoir le long du mur. C'est alors le lent défilé des condoléances, où chacune des femmes qui s'en va embrasse et console, l'une après l'autre, les deuilleuses. Celles qui demeurent remettent la salle en ordre pour le retour des hommes.

2. 2. *Le convoi mortuaire pour le cimetière: réappropriation ou évacuation du mort par les hommes?*

Les hommes quittent la *khalwa* pour le cimetière (*maqbara*) en cortège. Ce cortège est exclusivement masculin: si une femme se trouve par hasard sur le passage d'un cortège funèbre, elle doit se cacher dans les maisons qui bordent cette rue, il ne faut pas qu'elle soit visible⁴⁹. Cette procession est appelée *jenâz*. Les shaykhs selon leur rang dans la hiérarchie religieuse, marchent en tête du cortège en répétant « *lâ ilâha illa Allâh* ». Marchent aussi au premier rang, tout en demeurant sur les extérieurs, les hommes politiques importants. Derrière viennent les proches du mort, puis le cercueil - que six hommes portent généralement sur leurs épaules, mais j'ai vu des cortèges où le cercueil était déposé à l'arrière d'une camionnette - et enfin le reste des hommes. Il est intéressant de remarquer la place qu'occupe le mort dans cette procession: il s'y trouve au beau milieu, entouré, accompagné, véritablement guidé par la communauté des hommes.

Une fois le cortège pénétré dans le cimetière, le cercueil est déposé sur une table en pierre, bâtie au milieu d'un espace suffisamment large pour qu'un nombre d'hommes important puisse s'y tenir. Ainsi commence l'ultime oraison pour le défunt. C'est le moment de la cérémonie du témoignage. Chacun évoque

⁴⁹ S'il est, chez les Druzes, strictement interdit aux femmes de suivre un convoi funéraire, c'est là une prescription vivement recommandé dans l'Islam (cf. AL-BUKHARI, *op. cit.*, p 413) que les *ulamâ*'-s font appliquer avec rigueur. Voir également J. DAKHLIA, « L'histoire... », *op. cit.*

la mémoire de celui qui n'est plus, dans une longue suite de discours dithyrambiques et de déclarations élogieuses sensés témoigner devant Dieu de la valeur du défunt. Après que les qualités du mort aient été célébrées une dernière fois par l'assemblée des hommes, les religieux vont prononcer les prières pour le mort: ils récitent les sourates que les Musulmans ont coutume de réciter à cette occasion. Cinq religieux sont requis pour réciter ces prières. Il faut obligatoirement être *sâ'is* ou *ma'dhûn* pour pouvoir remplir cette fonction. Aussi fait-on appel à des fonctionnaires religieux d'autres villages. On laisse toujours la charge de guider la prière à l'un des *khatîb*-s mandé de l'extérieur pour accomplir le rituel: c'est là un honneur pour celui qui est désigné⁵⁰. Il se place à la tête du cercueil, les autres se rangent derrière lui. Lorsque les prières s'achèvent et que le temps est venu de mettre le cercueil en terre (*qabar*), les shaykhs prononcent « *Allah yarham-hu* » (Dieu lui fasse miséricorde) par trois fois, pour ceux qu'ils estiment dignes de ce pardon. On a évoqué à plusieurs reprises l'importance de ce jugement ultime de la société sur chacun de ses morts⁵¹. Bien sûr, la miséricorde divine n'est pas appelée sur ceux qui ont commis les fautes graves de l'adultère ou du meurtre, mais on ne prononce pas non plus la formule sur ceux qui buvaient ou se droguaient, ni sur les suicidés. Signalons ici que la coutume demande de ne pas éviter de se rendre à leurs funérailles, non pour honorer le défunt mais pour « le *karam* de ses parents », pour qu'ils conservent leur réputation. Mais dans ce cas, le mort n'a aucune valeur (*qîma*).

La charge de creuser la tombe revient normalement « aux jeunes » du village, parce que les hommes d'âge mûrs sont au '*ajer*. Aujourd'hui, on ouvre la terre à l'aide d'une petite pelleuse. C'est un travail qui n'est pas rémunéré et qui est accompli comme une bonne action, parce que tout le village doit être solidaire

⁵⁰ Les responsables religieux ne sont pas rétribués pour cette charge.

⁵¹ L'idée que Dieu puisse accorder clémence et miséricorde après la mort est commune à toutes les populations de la région. Sa valorisation chez les Druzes soulève une question: comment peut-on appeler la miséricorde de Dieu pour après lorsque l'idéologie pose que le mort s'est réincarné à l'instant même où il poussait son dernier soupir? Doit-on supposer que deux systèmes de pensée - réincarnation et conception d'un Paradis - puissent coexister implicitement dans l'esprit des Druzes?

dans le malheur. Il ne semble pas que les fossoyeurs soient stigmatisés dans leur tâche, comme ce peut être le cas ailleurs⁵²: peut-être parce qu'il ne s'agit pas systématiquement des mêmes personnes.

Chaque communauté a son cimetière dans le village. Situé en bordure de la route qui mène vers Haïfa, le cimetière druze de ʿIsfiyâ est une bande de terrain caillouteuse qui s'apparenterait à un terrain vague, n'était en son centre l'espace goudronné flanqué de la petite table en pierre. Les morts y sont enterrés anonymement, il est tout juste possible d'y reconnaître l'emplacement où l'on a mis un homme en terre de celui où se trouve une femme par la disposition des pierres qui délimitent la tombe: dressées pour les femmes et allongées pour les hommes. Ce cimetière, à la sortie du village, est relativement récent: il a été délimité il y a environ une quarantaine d'année. Avant, il se trouvait au coeur du village, près de la maison de l'actuel *sâ'is* de la *khalwat al-balad*. L'ancien lopin de terre est aujourd'hui à l'abandon, totalement envahi par les mauvaises herbes: on dit qu'il était plus grand avant, mais que certains de ceux qui habitaient en bordure en ont « mangé » une partie; ce qui reste est pour le souvenir. Le nouveau cimetière longe le flanc droit du cimetière militaire de la communauté druze. Le contraste est impressionnant entre l'aspect désolé du premier et les tombes entretenues, par l'armée, dans un parc verdoyant du second.

Le cimetière druze de ʿIsfiyâ ne définit pas le type du cimetière druze. Dans le village de Majd al-Shams, à l'extrême nord du Golan, le cimetière est un ensemble de tombes recouvertes d'une plaque où apparaît le nom du défunt, à la manière de nos cimetières. A Maghâr, Bayt Jann ou encore Shafâ ʿAmru, le cimetière est composé de petites pièces en béton fermées par une porte en fer, sous laquelle un puis profond a été creusé pour y recevoir tous les cercueils que l'on sépare par une plaque de métal. Chaque famille importante en possède une, qui reçoit ses membres directs et ses affiliés. On appelle les cimetières de ce genre *khushkhasha-s* pour les distinguer du *maqbara* traditionnel. Le cimetière chrétien

⁵² Chez les Shîʿites du sud-Liban, les fossoyeurs sont évités (H. KASSATLY, *op. cit.*, p. 234).

de  Isfiy  a également adopté ce système, ainsi qu'une famille druze du village, d r  Alwu.

Le défilé des hommes, religieux en tête, lors des fun raill s d'un jeune *khâtim* de  Isfiy . Ses jeunes compagnons dans la religion suivent directement la camionnette qui transporte le cercueil au cimet re commun du village.

Il n'y a donc pas un type de cimetière défini, et à Isfiyâ même, tout le monde n'est pas forcément enterré au cimetière: certains choisissent de reposer sur leurs terres où ils se sont fait élever un tombeau, petit édifice rectangulaire de cinquante centimètres à un mètre de hauteur et sur lequel leur nom est gravé. Cette pratique semble générale pour les hommes importants, hommes politiques et religieux. C'est là sujet de raillerie de la part des gens du village qui reprochent à ces hommes et à leurs familles de ne pas faire preuve d'humilité, pour ne pas vouloir être enterrés comme tout le monde dans l'anonymat du cimetière, et d'aller à l'encontre de la religion qui dévalorise l'enveloppe corporelle. « Seuls les actes devraient différencier les gens », prétend-on, pas la tombe. Un responsable religieux expliquait toutefois que la pratique ne devrait concerner que les personnalités, les *afrâd*. Il était ainsi normal que le shaykh Ahmad Taraba ait été enseveli près de son lieu de retraite, ou le shaykh Abû Hasan Munhal près de la *khalwa* qu'il avait fait ériger, ou encore Abû Fâris auprès du tombeau de *sîdî* Abû Abd Allâh, reconstruit sur ses deniers. Pour ces personnalités connues (*afrâd ma'rûfîn*) il était légitime de vouloir préserver leur *karam* et celui de leurs enfants en faisant graver leur nom sur leur sépulture.

Que nous révèle la cérémonie qui précède la mise en terre? En arrachant le corps des mains des femmes, les hommes paraissent vouloir se réapproprier le mort dont ils avaient « délégué la garde » aux femmes, ce mort qu'ils vont accompagner pour le mettre en terre. Mais, à y regarder de plus près, même si les séquences qu'ils mettent en actes sont organisées autour du mort - au sens propre puisque le cercueil est toujours au centre, comme il l'était dans la *khalwa* - elles ne sont plus guère jouées pour lui et avec lui mais pour les vivants et entre les

vivants. Les discours prononcés comme autant de témoignages sont déjà une mise à distance du mort par les vivants: on ne dialogue plus avec le mort, on évoque sa mémoire, manière de signifier qu'il n'est déjà plus là car ce discours n'est plus

qu'éloge. Il n'y a plus guère de conflit à jouer avec le mort, c'est avec les vivants qu'il se manifeste par une rivalité latente qui va s'exprimer dans la maîtrise de la parole, ce qui permet de comprendre pourquoi « il ne peut être *zacîm* celui qui n'irait pas au funérailles »⁵³. Et la rivalité latente entre les vivants prend parfois les formes d'un conflit ouvert quand il est question de la succession politique du mort. L'héritier présumé du prestige du *zacîm* ne manquera pas de s'afficher à la cérémonie revêtu de la *cabâ'a* du mort, signe hautement symbolique que tout le monde décode. On se souvient de la lutte qu'avait entraînée la tentative pour revêtir Muwaffaq Tarîf du manteau rayé de son grand-père.

Comme on a vu pour les femmes, une partie des hommes va prendre congé au sortir du cimetière, saluant les proches qui se sont alignés pour recevoir les condoléances. Mais l'assemblée ne se disperse pas à ce moment et le cortège se reforme comme il était arrivé et retransverse en silence le village pour « prendre le *b-khâter* des femmes » à la *khalwa*. Les hommes entreront en colonne dans la pièce, contournant son centre en longeant les deux murs pour arriver face à la veuve et à la mère du défunt devant lesquelles ils s'inclinent, la main posée sur le cœur. Ils ressortent à grands pas, sans une parole ni un regard pour les autres femmes présentes. Le *b-khâter* que les hommes rendent aux femmes dans la *khalwa* fait pendant à l'enlèvement du corps. Ce double moment est remarquable car c'est là la seule occurrence dans la vie sociale où les hommes agissent comme un groupe en face des femmes et surtout, reconnaissent les femmes en tant que groupe auquel il faut rendre des hommages pendant le deuil. C'est peut-être là le signe du témoignage qu'ils accordent au rôle des femmes dans le processus du deuil. Car si les hommes, en mettant le mort en terre, l'éloignent des vivants, les femmes, elles, n'en ont pas fini avec lui, qui vont alors instaurer le *vide* pour marquer sa présence.

⁵³ Najib Khouri rapporte qu'au Liban c'est là l'occasion de véritables joutes oratoires (N. KHOURI, *op. cit.*)

2. 3. *La maison vide: quand le mort renverse les valeurs de l'hospitalité*

Si les femmes demeurent dans la *khalwa* reprenant doucement et avec des interruptions leurs chants funèbres, il arrive que les hommes soient conviés à un repas à la fin des funérailles. Cela n'est pas systématique et n'a lieu qu'à l'occasion des funérailles importantes, lorsque les gens venus de l'extérieur pour y participer sont nombreux. C'est un homme du village qui prend l'initiative de convier l'assemblée chez lui. On commente ensuite l'invitation en disant qu'il ne fait pas cela pour la famille du défunt, mais pour devenir *zacîm*⁵⁴. Le repas n'est jamais offert par les proches du mort et le discours sur ce point est sans ambiguïté: ceux qui viennent à un enterrement ne doivent rien accepter, pas même un verre d'eau⁵⁵. C'est encore en référence aux prescriptions de l'Amîr al-Sayyid que l'on justifie cette prescription. Il l'avait édictée après avoir assisté à la ruine d'une famille pauvre qui avait achevé ses dernières têtes de bétail pour nourrir les visiteurs venus assister aux funérailles d'un membre de la famille. Dans les faits, c'est le shaykh Amîn Tarîf qui a remis ce commandement en

⁵⁴ Mes informateurs ont en effet insisté nettement sur le caractère aléatoire du repas, alors qu'il apparaît de par la littérature que ce soit là un fait attesté par ailleurs, et qui donne lieu à un étalage pour le gain du prestige. Voir H. GRANQUIST, *Muslim Death*, p. 155 et N. KHOURI, *op. cit.*, p. 20. Mais, A. Racy (*op. cit.*) ne mentionne pas de repas dans les funérailles druzes au Liban.

⁵⁵ Sur ce point encore, la pratique est différente ailleurs. Hilma Grandquist rapporte que le matin qui suit la mise en terre, la famille du mort doit sacrifier un animal. Cette nourriture largement offerte à tous ceux qui viennent aux funérailles attirait les femmes -même inconnues- en grand nombre, visiteuses qui n'hésitaient pas à chaparder les restes du repas avant de s'en retourner.

(H. GRANQUIST, *Muslim Death*, p. 91). Chez les Maronites au Liban, la famille du mort se doit de s'endetter pour l'honorer et gagner en prestige (N. KHOURI, *op. cit.*, p. 66).

vigueur, mais l'on prétend que certaines familles druzes de Shafâ cAmru, émigrées du Golan, font encore des repas selon la tradition du Jabal.

Les parents du défunt sont tenus de rester assis dans leur maison, durant les sept jours qui suivent le décès, pour recevoir les visites de condoléances (*b-khâter*) qui se poursuivent toutefois bien au-delà dans un délai de quarante jours après la mort. Pendant cette semaine là, les femmes ne pénètrent pas dans leur cuisine même pour préparer une tasse de café. Elles sont entièrement assistées par les femmes du voisinage ou des membres du lignage moins directement touchés par le décès. Pour celles-ci, la décision d'apporter un café ou de préparer un repas entre dans une rhétorique don / contre-don (« je dois faire à manger pour elle car, lors de tel décès, elle l'a fait pour moi »). On s'efforce de cuisiner le repas le meilleur possible; il n'y a ni plat imposé, ni restriction, même pour la viande. Tout est amené à la famille endeuillée y compris la nappe, les assiettes, verres et couverts... Les femmes, qui apportent la nourriture dans de grands plateaux qu'elles transportent sur leurs têtes, entrent dans la maison sans s'annoncer ni demander une permission pour y pénétrer. Elles s'y introduisent de manière à ne pas être vues avec ostentation par les femmes qui seraient venues prendre le *b-khâter*. Alors elles dressent entièrement la table et servent chaque assiette avant que les deuilleuses ne quittent le salon pour ces coulisses où le repas les attend. Elles sont les seules à manger, les femmes qui ont apporté la nourriture se retirent dans une pièce attenante (dans la cuisine si le repas n'y est pas servi) et se tiennent à leur disposition, prêtes à les servir ou à leur apporter ce qui manque.

C'est un repas qui, par sa richesse et la diversité de ses plats, ressemble à un repas de réception; la seule différence est que l'on ne met pas de bouteille de soda sur la table « pour ne pas lui donner l'apparence d'une table de mariage ». On sert à boire à la fin du repas. Quand les femmes ont terminé et sont retournées s'asseoir dans le salon arabe, alors seulement les hommes de la maison arrivent pour se restaurer. Ils avalent leur nourriture rapidement et sans cérémonie.

L'ensemble du repas est débarrassé par les femmes qui l'avaient apporté: elles en consommeront les reliefs chez elles.

« Il ne faut pas que la table ressemble par trop à celles que l'on dresse dans les banquets des épousailles »: mais le mariage est pourtant bien le modèle que l'on a en tête, non seulement à ce moment, mais dans la mise en oeuvre complète du rituel. Le parallèle entre le mariage et les funérailles est évident tout au long de la période du deuil. Les lamentations des femmes sont pleines de l'identification du mort à un marié: « Aujourd'hui c'est un mariage. Eh bien oui, c'est un jour de mariage. Il vous invite à son mariage et il nous quitte » crie la mère aux femmes qui se réunissent autour du corps de son fils. Et si le mort est décédé avant d'avoir été marié, elles chantent pour lui les chants de joie (*zalâghât*) qui rythment les réjouissances des mariages. Le jour de l'enterrement est le jour du mariage symbolique⁵⁶.

C'est bien là tout le sens de la légende du shaykh al-Amîr al-Sayyid: il fallait faire le mariage du fils et annoncer sa mort ensuite. Le cortège même qui va chercher le mort à la *khalwa* fait écho, parce qu'il est organisé de façon similaire, à celui qui va chercher la mariée. A ceci près que dans le mariage on va quérir une mariée pour l'installer dans sa maison alors que le cortège funèbre a arraché le mort de sa maison pour le conduire au cimetière. L'assimilation du mort à un marié, le parallèle des processions nuptiales et funéraires dans le village et le retournement quand il va s'agir de nourriture. En effet, dans le mariage, un banquet est cuisiné et offert par la famille du marié; elle apporte également la nourriture dans la maison de la mariée pour sa famille qui est « invitée » et ne doit pas travailler. Or c'est exactement le contraire de ce qui se passe dans les funérailles puisque là, c'est sur les proches du mort que repose l'interdiction de cuisiner. La mort se marque sur eux par des changements relatifs à

⁵⁶ C'est là un fait qui est loin d'être propre aux Druzes, et que l'on retrouve jusqu'en Afrique du Nord, où les mains et les pieds du mort sont enduits de henné (RENAERTS, *op. cit.*).

l'alimentation⁵⁷: est-ce parce qu'ils sont rendus impurs par la proximité de la mort que la préparation de nourriture leur est interdite?

Si cette dimension ne doit pas être exclue de l'analyse, il semble que l'on doive comprendre autrement le sens de ce repas venu de l'extérieur. C'est que le mort, en quittant la maison, l'a véritablement vidée. La maison n'est plus sans lui, elle n'a plus d'existence sociale et ses habitants ne sont plus que les *ahl al-hârib*, les parents de celui qui est parti et n'ont plus de lieu où affirmer leur présence dans la société en offrant leur hospitalité. Le mort est souvent défini comme « la poutre de la maison »; avec son départ, c'est la maison qui s'effondre. D'ailleurs, les chants funéraires dressent un contraste entre la maison pleine de joie et de chaleur avant que ne la quitte le défunt, dont la générosité et l'hospitalité étaient inégalées, laissant ainsi un espace vide, froid et insécurisant⁵⁸. On a vu comme la maison devient un « lieu public » de par la mort advenue. Et si avant de regagner le cimetière, le mort quitte la maison, c'est pour être installé dans la *khalwa*, terme dont la signification étymologique première renvoie précisément à la notion de vacuité⁵⁹.

Le mort empêche que puissent être mises en oeuvre les règles de l'hospitalité et il ne peut pas même être servi un café à chacun des visiteurs: « Je ne ferai pas le café, il ne me l'a pas encore demandé. Dès qu'il me le dira je ferai le café » crie encore la mère du défunt. Or, après avoir rendu une visite aussi courte soit elle (par exemple pour une simple tasse de café entre voisines), quand on s'apprête à quitter la demeure, on ne manque jamais de prononcer plusieurs fois *amar* (la prospérité). Souhaiter que la prospérité reste dans la maison, c'est la souhaiter habitée, cultivée, c'est souhaiter qu'elle ne soit pas vidée, détruite par la mort⁶⁰. Mais les femmes, en établissant une relation avec le mort vont maîtriser ce vide, se le réapproprier en laissant les hommes à la marge. La scène du repas

⁵⁷ C'est là un trait assez général des rituels de deuil. Cf. HERTZ, *op. cit.*

⁵⁸ Cf. M. CASPI, « My Brother... », *op. cit.*.

⁵⁹ Voir *infra*, chapitre 5.

⁶⁰ N. KHOURI, *op. cit.*, p.71.

nous renseigne sur ce point, dans le renversement qu'elle établit entre rôle masculin et rôle féminin: les femmes sont servies et mangent avant les hommes (c'est bien sûr l'inverse qui a lieu dans les mariages). En refusant l'hospitalité et en instaurant une vacuité, les femmes délimitent un espace, inscrivent une existence pour le mort dont elles vont ainsi pouvoir perpétuer la mémoire⁶¹.

Car de ce point de vue, ce sont les femmes qui maîtrisent la temporalité du deuil, bien au-delà de la période du *b-khâter*. Le deuil est incompatible avec la fête, quelle qu'elle soit, et lorsque l'on a éprouvé un décès dans sa famille, même lointaine, il serait indécent de se rendre au mariage. Mais plus significativement, le deuil va se manifester à l'occasion de *°îd al kabîr*, seule fête musulmane que les Druzes célèbrent à *°Isfiyâ*⁶².

Le jour du *°îd*, chaque famille a dressé à l'entrée de sa maison une table garnie de friandises et de ces petits gâteaux (*ka°k*) fourrés à la confiture de datte que les femmes préparent pour l'occasion. Cette fête a l'allure d'une série de visites que chacun se rend dans le seul but de prendre quelques friandises; ou tout au moins en est-il ainsi pour les familles qui n'ont pas éprouvé de deuil dans l'année car alors le jour de la fête va donner lieu à un *b-khâter*. Les femmes vont se remettre dans la posture des deuilleuses, assises dans leur salon en attendant les visites de

⁶¹ Cette figure du vide, créateur d'existence et d'identité sociale a été mise en valeur par Patrick Williams chez les Mânus du Massif central. Chez ces Mânus, la mort ouvre un vide dans l'univers social: il faut faire disparaître ce qui appartient au mort, le laisser à l'abandon ou garder les objets du mort dans leur usage courant mais en les respectant. Le respect du défunt est l'attitude cardinale face à la mort et ce respect va s'exprimer dans le silence: parler du mort serait pendre le risque de ne pas être fidèle à la vérité. Ce silence respectueux en face des morts est la figure que prend la mémoire chez les Mânus, mémoire qui, parce qu'elle ne s'érige pas en histoire, s'ouvre sur l'immuable, la pérennité de l'identité manouche. C'est la même attitude silencieuse devant ce qui est essentiel qui inscrit les Mânus dans un monde étranger (le monde *gadgê*) dont ils se réapproprient la totalité par la médiation des morts qui charge l'univers de sens et ouvre à la culture manouche. Vide et silence... « l'avènement manouche se fait par la soustraction ». (P. WILLIAMS, *Nous, on n'en parle pas. Les vivants et les morts chez les Manouches*, Paris, 1993).

J'évoque ici le travail de P. Williams parce qu'il questionne en retour l'attitude des Druzes en face de la mort et permet de proposer une hypothèse: en instaurant le vide dans la maison du mort, les femmes n'affirment-elles pas quelque chose de l'identité druze qui se polariserait dans les sphères de la mort et de la religion dont elles ont la gestion?

⁶² Car il y a des variantes à l'échelle de l'ensemble des villages druzes.

condoléances, sans gâteaux ni friandises à offrir. Le contraste est ainsi saisissant entre les familles en fête (*m^cayyidîn*) et celles qui ne le sont pas (*mesh m^cayyidîn*), et appellent implicitement à se souvenir du mort (il n'y a pas chez les Druzes de jour consacré au souvenir des morts)⁶³.

Les séquences précédentes du rituel funéraire nous avaient amenés à distinguer les hommes postés à l'extérieur des femmes demeurées à l'intérieur, dans la proximité avec le cadavre. Cette opposition extérieur / intérieur vient s'enrichir par la considération du retournement par le mort des valeurs liées à l'hospitalité. L'hospitalité est une valeur masculine en ce qu'elle permet à l'homme de faire montre de sa générosité et d'acquérir prestige et considération sociale et politique. Mais, pour manifester cela, l'homme a besoin d'une maison et d'une femme à l'intérieur de cette maison, pour nourrir les invités venus de l'extérieur⁶⁴. Quand la maison est vide et que la femme ne cuisine plus, l'homme ne peut plus jouer le prestige politique. C'est là ce qui nous autorise à considérer le rituel funéraire comme un dépassement de la sphère politique.

3. Les funérailles: une tension entre l'individu et la communauté

3. 1. Les funérailles comme transcendance du politique.

⁶³ On retrouve un phénomène similaire chez les Shîcites du sud-Liban à l'occasion des deux fêtes musulmanes de rupture du jeûne et du sacrifice. Ici, les femmes qui ont été touchées par la mort dans un passé récent revêtent leurs habits de deuil pour une visite au cimetière sur la tombe des disparus, et là, elle rejouent la scène des funérailles tandis que les jeunes enfants en costume de fête attendent que vienne l'heure des visites et de la distribution des friandises (H. KASSATLY, *op. cit.*, p. 312-319).

⁶⁴ Sur ces aspects, voir l'analyse qu'Emrys Peters consacre à la tente chez les Bédouins de Cyrénaïque (E. PETERS, « The Status of Women in Four Middle East Communities », p. 311-350 dans L. BECK & N. KEDDIE (éds.), *Women in Muslim World*, Cambridge / Londres, 1978). Sur la relation entre la femme et l'hospitalité, voir J. PITT-RIVERS, « Women and Sanctuary in the Mediterranean » dans *Echanges et communication. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss*, réunis par J. POUILLON et P. MARANDA, La Hague / Paris, 1970.

Se rendre aux funérailles est un devoir que certains assimilent à une obligation religieuse⁶⁵. Pourtant il s'impose au-delà des limites d'une communauté religieuse déterminée, s'étendant, pour les funérailles des hommes importants, à tout ce que le tissu social compte de groupes particularisés. Chaque composante doit « déléguer » un représentant aux funérailles et doit venir faire ses condoléances (prendre le *b-khâter*). Ces « composantes du tissu social » ne sont pas déterminées de manière rigide une fois pour toutes (comme on pourrait poser qu'il y a les Musulmans, les Chrétiens, les Druzes...) mais se définissent en fonction de chaque funérailles: on attend que soient représentés non pas « les » Chrétiens, même distingués entre orthodoxes et maronites, mais telle famille et telle autre. Il se passe la même chose à l'intérieur de la communauté druze selon les villages, les forces politiques, les familles qui ont du poids⁶⁶. C'est l'univers social du défunt (qui comprend donc ses ennemis) qui doit être représenté à ses funérailles. En ce sens, c'est là une occurrence qui transcende la politique telle qu'elle est vécue dans le quotidien. C'est le moment de reconnaître ceux que l'on compte pour significatifs sur l'échiquier de la vie sociale par l'inauguration d'une dette, car une dette ouverte maintient la relation sociale. C'est ce que l'on veut dire lorsque l'on parle de '*ajer* pour définir les funérailles⁶⁷. Et celui qui a assisté aux funérailles de quelqu'un est assuré de voir les membres de la famille de ce défunt se manifester si un deuil survient dans sa parenté.

⁶⁵ Pour A. Racy, la vie religieuse druze est très peu ritualisée, ce qui fait de la participation aux funérailles un devoir d'ordre religieux (A. RACY, *op. cit.*, p. 23).

⁶⁶ Au passage, il est intéressant de souligner l'importance que revêt pour les gens la participation de l'autorité aux funérailles des hommes importants: ministres, députés ou simple représentant de l'administration.

⁶⁷ Cette dimension apparaît avec plus de netteté encore chez les Musulmans étudiée par Hilma Grandquist qui ne désignent pas la visite de condoléances comme le *b-khâter* mais comme le *qawwad il-manaqis*: « la coutume pour les visiteurs [qui se rendent à des funérailles](...) est d'apporter une offrande, généralement un ou plusieurs animaux. Une visite de condoléances est appelée visite pour celui qui manque, en arabe, *qawwad il-manaqis*. Le mot *qawwad* signifie conduire, et renvoie donc à l'animal que l'on amène pour le sacrifier ; mais aussi cadeau, qui est en réalité un prêt. Le *qawwad* inclut aussi le sens de remboursement. Un cadeau reçu crée une dette, dont doivent s'efforcer de se libérer ceux qui ont reçu en donnant un cadeau similaire, de même valeur ou encore de valeur supérieure, au donneur, et ce à l'occasion de n'importe quelle visite cérémonielle. Cela peut prendre une année, ou plus, avant que l'occasion ne leur soit donnée de s'en affranchir. Mais cela demeure une dette tant que l'on n'a pas trouvé le moyen de rembourser » (H. GRANDQUIST, *Muslim Death...*, p. 91).

Ainsi, les funérailles sont-elles un moyen d'ouvrir une relation entre des personnes et des groupes qui ne peuvent établir de relations d'alliance matrimoniale (prescription d'endogamie communautaire) au-delà de l'intérêt immédiat des relations à caractère politique et économique. C'est aussi un moyen d'assurer une transcendance, fut-elle précaire, au jeu des oppositions politiques en exprimant une totalité sociale; *une* totalité sociale et non pas *la* totalité sociale car la configuration des relations ouvertes dépend toujours du défunt.

La transcendance que le mort établit peut-elle perdurer au-delà de la fugacité des funérailles? Le mort peut-il assurer une pérennité à son être social ailleurs que dans la mémoire des femmes? Il nous reste à voir tout ce qui peut se lire autour des tombeaux.

3. 2. Tombe du za^cîm et tombe du saint: des stratégies pour la mémoire

Dans son étude sur « La belle mort et le cadavre outragé », Jean Pierre Vernant a écrit des lignes qui fixent un cadre à la réflexion que l'on peut développer sur la mort individuelle et le désir de ne pas se fondre précisément dans la masse des morts sans visages:

« La mort n'est pas une simple privation de vie, un décès ; elle est une transformation dont le cadavre est à la fois l'instrument et l'objet, une transmutation du sujet qui s'opère dans et par le corps. Les rites funéraires réalisent ce changement d'état: à leur terme, l'individu a quitté l'univers des vivants, comme son corps consumé s'est évanoui dans l'au-delà, comme sa *psukhé* a gagné sans retour le royaume de l'Hadès. L'individu a disparu alors du réseau des relations sociales, dont son existence formait un maillon ; à cet égard *il est désormais une absence, un vide* ; mais il continue d'exister sur un autre plan, dans une forme d'être qui échappe à l'usure du temps et à la destruction. Il existe par la permanence de son nom et par l'éclat de son renom

qui restent présents, non seulement dans la mémoire de ceux qui l'ont connu vivant, mais pour tous les hommes à venir. Cette inscription dans la mémoire sociale revêt deux formes solidaires et parallèles: le héros est mémorisé dans le champs épique qui, pour célébrer sa gloire immortelle, se place sous le signe de Mémoire, se fait mémoire en le rendant mémorable ; il l'est aussi dans le *mnêma*, le mémorial que constitue, à la fin du rituel, l'édification du tombeau et l'érection d'un *sêma*, rappelant aux hommes à venir, comme le fait le chant épique, une gloire assurée de ne plus périr. *Par sa fixité, sa stabilité, la stèle fait contraste avec le caractère transitoire et passager des valeurs dont le corps humain est éclairé au cours de sa vie* »⁶⁸

Il faut laisser une trace lorsque l'on a été important dans ce monde. Certes, on se plaît à répéter « il ne meurt pas celui qui a engendré une descendance », mais chacun sait bien que ce n'est là qu'un sursis, les descendants ont la mémoire courte et la société n'a prévu aucune institution pour conserver la mémoire des morts. Au contraire elle a la volonté de les faire disparaître dans l'anonymat, anonymat du cimetière pour le corps, d'une réincarnation non maîtrisée pour l'âme. Comment échapper à l'anonymat sinon par l'élévation d'une stèle qui immortaliserait le souvenir des grands au-delà de la mémoire conservée par les femmes, qu'elles perpétuent dans le chant, de funérailles en funérailles. On a vu, c'est ainsi que certains hommes se font élever un tombeau sur leurs terres et souvent même à proximité de leurs maisons: manière de combler le vide?

Pour ceux qui étaient, de leur vivant, des shaykhs religieux renommés, il se passe alors une chose remarquable: le *b-khâter* que l'on rend à la famille à la suite du décès n'a pas de fin et se transforme progressivement en une véritable *ziyâra* sur la tombe du shaykh. Le glissement est apparu avec évidence après les funérailles du shaykh Amîn Tarîf, mais il existe d'autres cas où la mise en oeuvre ne semble pas avoir été « programmée » avec autant de soin. J'ai ainsi pu

⁶⁸ J. P VERNANT, *op. cit.*, p. 70. (Je souligne dans le texte).

constaté un phénomène de ce type dans le village de Buq^câtha, sur le Golan, pour un shaykh estimé de la localité qui avait été enseveli dans son jardin.

Il suffit de s'arrêter sur le renversement du sens de *b-khâter*, « au revoir » à *ziyâra*, « visite » pour comprendre la portée du processus de transformation en cours. Ce *b-khâter* qui perdure au-delà des limites d'un *b-khâter*, en devenant *ziyâra* érige le mort en saint et change radicalement le mode de son inscription; et dans l'espace (sa tombe devient *maqâm*, tombeau), et dans la mémoire sociale (sa vie devient légende). La forme de la mémoire à laquelle permet d'accéder la transformation du mort en saint est bien la mémoire parabolique qui dépasse non seulement le lignage mais aussi l'appartenance communautaire.

Si la sainteté est le pôle autour duquel se construit la mémoire des morts, comment échapper à l'oubli quand on n'est pas un grand shaykh religieux? Pour ceux qui comptaient parmi les « *afrâd ma^crûfîn* », la tentative passe d'abord par l'ensevelissement en dehors du cimetière commun, sur les terres patrimoniales. Eriger une sépulture nominale, c'est assurer son *karam* par delà la mort. Mais cette manière, on l'a dit, est décriée par la plupart des gens comme manque d'humilité et à terme, vouée à l'échec: le souvenir du personnage ne survit pas à la perte du pouvoir politique de sa famille.

L'autre moyen est un investissement de son vivant pour se « faire une *dhikra* », se faire une mémoire par l'accomplissement de quelque chose de durable pour la communauté. Par exemple, à Jûlis, la statue de Sultân Pasha al-Atrash qui s'élève au coeur du village n'a pas été facturée par son exécutant. Elle avait initialement été commandée par un autre village, mais son auteur a décidé d'en faire don à son village « pour se faire une *dhikra* pour lui et ses enfants ». D'une manière plus habituelle, on peut prendre l'initiative de l'érection d'une *khalwa* comme Abû Hasan Munhal Mansûr. L'initiateur gagne ainsi le droit d'être enterré auprès de l'édifice, dans une sépulture particulière, sans subir l'opprobre de la société pour un quelconque manque d'humilité. C'est encore la

voix choisie par un habitant moins prestigieux du village de ʿIsfiyâ, Fâris Abû Fâris qui oeuvra sur le site où était enterré *sîdî* Abû ʿAbd Allâh:

C'était dans les années 1950. Fâris Abû Fâris, qui appartenait à un petit lignage du village, possédait beaucoup de terres. Mais pour son malheur, il n'avait engendré que des filles. Il était déjà devenu bien vieux lorsqu'une nuit *sîdî* Abû ʿAbd Allâh, homme saint enterré à ʿIsfiyâ, lui apparut en songe. Il n'y prêta guère attention au début, mais cette vision se répéta une nuit après l'autre. Alors Fâris Abû Fâris se mit à réfléchir: « j'ai du bien, et pas de fils à qui léguer mon héritage. Pourquoi ne pas vendre mes terres et élever un grand tombeau au-dessus de la stèle de *sîdî* Abû ʿAbd Allâh? » [la *ziyâra* se faisait alors sur une simple tombe située entre quelques arbres et la source du saint]. Ayant conçu ce projet, il s'enquit auprès des grands shaykhs religieux du village qui le félicitèrent pour cette bonne action⁶⁹. Fâris Abû Fâris vendit donc toutes ses terres et finit ses jours dans l'une des pièces du tombeau de *sîdî* Abû ʿAbd Allâh près duquel on l'a enterré.

Les descendants des frères de Fâris Abû Fâris sont aujourd'hui responsables du tombeau et de ses *waqf*-s. L'histoire de l'érection du tombeau au début du siècle reste dans les mémoires comme l'événement marquant lié à l'existence de *sîdî* Abû ʿAbd Allâh. Sur le saint lui-même, l'histoire antérieure à la construction du tombeau, on ne parvient guère à recueillir d'informations. Certes les Druzes se retranchent derrière « le secret de la religion » mais n'est-ce pas une manière de masquer un oubli devant l'histoire du saint? Oubli du saint, mais souvenir attaché à la personne de Fâris Abû Fâris qui s'octroie le statut de « fondateur » du tombeau en accédant à la mémorisation par la médiation du saint. Il ne pouvait être enterré sur ses terres, toutes vendues; mais en les vendant au profit du tombeau, il a gagné le privilège d'être enterré à côté du saint⁷⁰.

⁶⁹ C'est ce que ce que l'on raconte dans la légende. Le projet était soutenu par le shaykh Abû Hasan Munhal Mansûr et désapprouvé par le shaykh Labîb Abû Rukun. C'est une intervention de Abû Hasan Munhal auprès du shaykh Amîn Tarîf qui a permis au projet de se concrétiser.

⁷⁰ Il faudrait pouvoir développer cette analyse du sens de la mise en terre à proximité d'un saint en comparant avec des contextes différents: notamment les Shîʿites qui parcourent des centaines de kilomètres pour enterrer certains morts à proximité de la tombe du martyr Husayn à Karbala (E. WAUGH,

« Muharram Rites: Community of Death and Rebirth », p.200-213 dans:
F. E. REYNOLD et E. H. WAUGH (éds), *Religious Encounters with Death. Insights from the History and Anthropology of Religions*, The Pennsylvania State University Press, 1977), ou moins directement avec certaines pratiques dans l'Occident médiéval (P. ARIES, *L'homme devant la mort*, Paris, 1977).

En-haut: la tombe isolée d'un *za'îm*

En-bas: la tombe de Fâris Abû Fâris derrière le tombeau de *sîdî* Abû 'Abd Allâh

La médiation du saint permet à la fois d'assurer la pérennité d'un nom et un contrôle, beaucoup plus terrestre et immédiat, du tombeau par un lignage. On a là, au regard de l'affirmation d'une permanence sociale, une « stratégie » plus efficace, même si elle a recours à la médiation, que celle que tente de mettre en oeuvre le *za'îm* en faisant ériger un tombeau sur ses terres. La tombe va demeurer certes, et avec elle l'inscription d'un nom sur la pierre, mais personne ne gardera le souvenir de celui qui a porté ce nom. La réalisation de Fâris Abû Fâris aurait-elle été possible si ce dernier avait eu une descendance? Sous cette forme, certes non, mais que penser des cérémonies organisées à la mémoire de Sultan Pasha al-Atrash⁷¹ au tombeau de *sîdî nabî* Shu'ayb juste après la mort de ce dernier sinon que la mémoire ne peut véritablement s'affirmer que dans la reconnaissance de la proximité du saint.

3. 3. Funérailles et récits de réincarnation: l'idéal de la concorde retrouvée

Evoquer la mort, on l'a vu dans le cours de cette analyse du rituel funéraire, c'est mettre en évidence les pôles latents d'une dualité sociale qui se lit à plusieurs niveaux et prend les formes de l'ambivalence, du parallèle et de l'opposition. Jonathan Oppenheimer l'avait bien souligné dans son étude de l'idéologie druze en représentant la structure sociale en terme de différenciation

⁷¹ Sultan Pasha al-Atrash est celui qui a mené entre 1925 et 1927 la révolte druze contre le mandat français dans le Hawrân syrien. Il a été considéré par les Druzes comme un héros. A sa mort, en mars 1982, on a organisé une très grande cérémonie de témoignage près de ce tombeau qui est aussi le plus important pour les Druzes, où ont été chantées les louanges de Sultan Pasha (Cf. M. CASPI, « My Brother... », *op. cit.*).

fondamentale des rôles, exprimée par une série d'oppositions. Pour Oppenheimer, les femmes ont un double rôle social: elles assurent la pérennité du lignage du mari en lui donnant des fils, mais aussi, elles veillent à la perpétuation de la communauté druze par le rôle essentiel qu'elles jouent dans les rituels funéraires, qui est d'assister à la séparation de l'âme et du corps et de veiller à une bonne réincarnation. Les hommes, par la mise en terre du corps alors dépourvu d'âme, ne prennent en charge que l'individu social, particularisé.

L'analyse est pertinente et souligne une dimension essentielle du « travail du deuil ». Mais, à considérer les seules oppositions que la société met en oeuvre, on manque à voir la transcendance qui s'établit dans et par la mort ; transcendance du politique, de l'attachement communautaire, du discours même que la société tient sur elle-même (on ne doit pas être attaché au corps) par la mise en oeuvre de stratégies pour la pérennité d'une individualité sociale⁷². Les funérailles sont véritablement l'affaire la plus importante dans cette société. Essentiellement parce que la mort et le mort ouvrent sur une dimension sacrée, au-delà des jeux de la vie quotidienne. D'ailleurs, lorsque les religieux druzes veulent bannir de la société un membre qui aurait commis une faute très grave, ils signifient simplement qu'on ne doit plus le tolérer à l'occasion des funérailles. C'est en soi un raccourci pour mettre un individu au ban de la communauté.

Ici comme ailleurs, le rituel a un objectif essentiel: il faut que la société se débarrasse du mort et qu'elle réaffirme ensuite son intégrité. C'est toute la société qui est ainsi conviée à ce travail de deuil dans lequel les femmes occupent les premiers rôles. On les retrouve ces femmes, tout autour de la Méditerranée, et bien au-delà, se lamentant sur les dépouilles des morts et conservant, de funérailles en funérailles, la mémoire des disparus. La mort est le pendant de la naissance: les femmes, qui garantissent la survie physique de la communauté par la procréation assurent encore la survie des âmes individuelles par le souvenir.

⁷² Sur l'analyse d'un contexte où le rituel dit autre chose que le discours tenu par la société, voire le contredit, cf. J. DAKHLIA, « L'histoire est dans l'attente », *Cahiers d'Etudes Africaines*, 119, vol. XXX, n°3, p. 251-278.

Dans la communauté druze, ce sont elles qui racontent et font circuler les histoires de réincarnation. La fonction politique de ces histoires a été mise en évidence par ailleurs. Mais certaines de ces histoires semblent s'inscrire dans un cadre plus légendaire, ou utiliser cette conception pour construire une de ces histoires d'édification qui fournissent un tableau idéal de la société. C'est à ce titre que l'on peut les rapprocher du sens profond des rituels funéraires autour desquels elles sont mises en scène. En voici un exemple:

Quand il entendit le *nâtûr* annoncer la mort du shaykh °Alî, Abû Najîb lâcha le manche de sa charrue. Shaykh °Alî était là, hier encore, en train de retourner son champs. Il resta quelques instants à se remémorer son voisin et ennemi. Il regardait la parcelle appelée « Kaffet al-za°ârûra » (« Lisière d'aubépine ») que le shaykh °Alî avait captée en déplaçant les bornes séparant les deux terrains. Chez les Druzes, on dit que la seule chose qu'un homme possède dans ce monde, c'est sa tombe et qu'il n'emporte avec lui que ses bonnes actions. Il décida de se rendre aux funérailles, en dépit de l'amertume qu'il éprouvait en regardant la terre car, malgré tout, c'est une obligation et un commandement d'accompagner le cercueil. Des centaines de gens s'étaient déplacé pour les funérailles, car le shaykh était non seulement le leader du village, mais il avait des relations dans tous les villages alentour et des contacts dans le gouvernement de la région: c'était ce que lui avait rapporté ses actions agressives.

Lorsqu'il rentra chez lui après avoir fait ses condoléances à la famille du mort, on lui annonça la naissance de son premier petit-fils. Il s'en réjouit car le petit porterait son prénom. En regardant le nouveau-né, Abû Najîb remarqua une cicatrice sur le haut de la tête. La mère expliqua que la naissance avait été facile, mais lorsque le bébé poussa son premier cri, il se tenait la tête entre les mains comme s'il hurlait de douleur.

Le petit Muhammad grandissait entouré de l'affection des siens. Il était le rayon de soleil de la maison. Mais sa mère s'inquiétait de le sentir comme un étranger dans la demeure. Il répétait souvent que sa maison n'était pas comme cela et passait de longues heures seul dans sa chambre. Elle remarquait aussi que son attitude envers son grand-père était empreinte de distance: il ne s'asseyait jamais sur ses genoux ni n'embrassait sa main et lorsqu'il l'appelait « *yâ Muhammad* », il répondait « je m'appelle °Alî ». Un jour un cheval passa

au galop dans la rue, le garçon se cacha et pleura sous l'effet de la peur. Sa mère lui demanda alors ce qui se passait et il répondit que c'était ce qui l'avait tué.

Comme son inquiétude allait grandissant, elle raconta tout cela à sa grand-mère vers qui elle avait l'habitude de se tourner lorsqu'elle avait des problèmes. La vieille souriait en écoutant la jeune femme: « Que Dieu le garde, ton fils est la prunelle de mes yeux, il ne manque de rien. Mais il est né le jour de la mort du shaykh °Alî. Dieu seul sait, c'est peut-être lui! C'est la sagesse de Dieu, les hommes doivent recevoir des leçons pour que leur foi s'agrandisse ». Et comme le veut la coutume, elle se mit à raconter les histoires du temps passé [d'autres récits de réincarnation].

La mère de l'enfant se sentit soulagée lorsqu'elle rentra chez elle. Elle raconta à son mari ce que lui avait dit sa grand-mère, mais celui-ci l'interrompit en s'écriant: « ah, balivernes de bonne femme ». Elle lui répondit avec aigreur: « quoi, tu dénies que la mort ne soit rien d'autre qu'un changement de vêtements? ». Ces imprécations contre la foi et la religion effrayaient la jeune femme.

Mais la nouvelle se répandit vite d'un four à pain à l'autre par les conversations des femmes: « le shaykh Abû Kuffa est revenu dans la maison d'Abû Najîb ». Les femmes pensaient que maintenant, la famille du shaykh °Alî serait moins fière et moins hautaine. La nouvelle parvint ensuite aux oreilles des soeurs et des filles du shaykh °Alî. Elles refusèrent d'abord de l'entendre, mais durent se rendre à l'évidence. Elles connaissaient bien sûr la dispute qui avait opposé leur frère et père à Muhammad Abû Najîb, tout comme elles connaissaient la différence de statut entre les deux familles.

Pour mettre un terme à la rumeur, la fille du shaykh °Alî décida de se rendre dans la demeure d'Abû Najîb pour entretenir le jeune Muhammad. Lorsqu'elle arriva le garçon accouru vers elle. Il s'écria plein de joie que Najwa était venue lui rendre visite. Alors qu'on servait les rafraichissements et le café, la mère du garçon expliqua son problème: « il semble que ce garçon vous aime plus que nous. Il évoque constamment les prénoms de vos frères et soeurs et Dieu sait combien les chevaux lui font peur ». Najwa remarqua alors la cicatrice que Muhammad portait au front et se souvint que le sabot d'un cheval avait violemment blessé son père à cet endroit. Son coeur se serra brusquement et elle voulu embrasser le garçon. Durant tout le temps de la visite, Muhammad posa question après question sur la famille de Najwa. En entendant cela, la femme se mit à pleurer. Ce fut un moment de grande joie pour elle. Elle

regretta d'avoir douté de la véracité de la rumeur comme de la haine qu'elle avait alimentée à l'endroit de la famille d'Abû Najîb.

Les fils du shaykh °Alî décidèrent alors de donner la terre de « Kaffet al-za°ârûra » à Muhammad, et lorsque le garçon a grandi, il a à son tour donné la terre à son village pour que le Conseil municipal puisse y construire un centre communautaire.

Les femmes sont indéniablement au centre de ce récit. C'est la mère qui repère les signes trahissant l'origine de son fils. C'est une grand-mère qui livre la solution aux agissements étranges du garçon. Ce sont les femmes du village qui répandent la nouvelle. Et c'est la fille du shaykh °Alî qui vient rendre visite pour rencontrer le garçon. Les hommes, dans la personne du mari, sont incrédules devant « ces histoires de bonne femme ». Ne pas croire à cela, c'est s'élever contre la religion du côté de laquelle les femmes se trouvent. Ici, comme dans les funérailles, les hommes sont du côté des affaires politiques. Pourtant, une fois que la vérité est patente, ce sont eux qui décident de réparer les torts. Car là est bien la fonction affirmée par l'histoire: il faut que la concorde entre deux familles ennemis soit retrouvée et que la justice soit faite par la volonté de Dieu contre la logique des intérêts familiaux. Et Dieu s'exprime ici par la voix des femmes et de leur récits de réincarnation. On retrouve en filigrane la fonction politique de ces récits lorsque les femmes espèrent que la famille de l'ancien shaykh du village perdra un peu de sa superbe dans l'affaire. Enfin, au-delà de la réparation immédiate par le don de la terre jadis contestée, le récit s'ouvre sur la communauté et la figure de l'homme politique idéalisée. Il s'était ouvert sur une violence - la captation illégale d'une terre - posée comme le moyen indispensable d'atteindre une position de pouvoir qui se révèle pleinement le jour des funérailles d'un homme. Il se referme sur le don de cette même terre pour les besoins de la communauté. Le *za°îm* à la recherche de son intérêt personnel se transforme, après l'oeuvre de la réincarnation, en personnage oeuvrant pour l'intérêt de la communauté.

Depuis une dizaine d'années, les sciences sociales ont largement investi l'étude de la différenciation sexuelle dans les sociétés humaines: les « gender studies » sont dans l'air du temps. Ainsi, présentes dans la réflexion sociologique en tant qu'objets de l'échange matrimonial, il y a maintenant deux générations, les femmes sont entrées comme actrices à part entière sur la scène sociale. Avoir choisi de fermer - en réalité, d'ouvrir - une étude de la société druze sur « des femmes en pleurs » pourrait donner l'impression d'une volonté délibérée de participer, à ma manière, à ce mouvement. Certes, le regard de l'anthropologue est toujours plus ou moins contingent et les thèmes abordés par la discipline comme les démarches adoptées pour les étudier ne laissent pas d'influencer sa réflexion. Cette influence ne devient souvent pleinement perceptible qu'avec le recul. Pour autant, le propos de mon travail n'ayant pas été, à priori, une peinture de la différenciation sexuelle, je voudrais, au risque de la redondance, resituer la place de ces pages dans l'économie de l'ensemble. Car à mon sens, c'est le processus même de la construction identitaire druze qui oblige à prendre en compte le rôle et le statut accordé à la femme dans la société.

Les femmes comme les hommes de religion, « incarnent » quelque chose de l'ordre de la limite communautaire et jouent, bien que différemment, sur des limites. Les limites définissant le lignage et la communauté locale d'une part: par le mariage, ce sont les femmes qui circulent entre les familles, les clans et les communautés localisées, tout en restant à l'intérieur de la communauté druze. Limites entre la vie et la mort ensuite: comme la plupart des femmes du monde, les femmes druzes, donneuses de vie, sont aussi au centre des rituels funéraires.

Certes, cette étude a largement montré la place centrale que les femmes occupent dans les cérémonies de deuil, la conception de la mort et du mort, la collusion entre la mémoire de l'individu et du groupe assurée par la « femme-sanctuaire » et le sanctuaire du saint, sont autant de figures que l'on retrouve ailleurs. Mais au-delà de cet aspect universel, l'étude des rituels funéraires révèle une autre manière que celle de l'ascétisme religieux, pour parvenir à l'unité

idéale au-delà des divisions politiques. Et cette manière, c'est avant tout les femmes qui la mettent en scène et posent une dernière limite lorsque, durant la nuit qu'elles passent avec le mort dans la *khalwa*, elle chantent la poésie religieuse interdite aux non-druzes. C'est à ce moment, par le double fait du secret, déterminant de « l'entre-soi » druze, et de la réincarnation, contrôlée par les femmes - qui est finalement la redite idéologique de la reproduction biologique de la communauté - que ce qui fait l'essentiel de l'identité druze se laisse entrevoir. Dans l'intimité, autour des femmes et des morts, dans la *khalwa* et par le secret; et non pas sur la scène des relations de pouvoir et de la confrontation avec l'Etat, ce démiurge créateur de spécificité ethnique.

Bibliographie sur les Druzes

- ABRAHAM, A. 1977. Lebanese Communal Relations. *The Muslim World*. vol. LXVII. n°2. p.91-105.
- 1981. *Lebanon at Mid-Century. Maronite-Druze Relations in Lebanon 1840-1860. A Prelude to Arab Nationalism*. New York / Londres. University Press of America.
- ABU-IZZEDDIN, N. M. 1984. *The Druzes. A New Study of their History, Faith and Society*. Leiden. E. J. Brill.
- ABUKHALIL, A. 1985. Druze, Sunni and Shiite Political Leadership in Present-Day Lebanon. *Arab Studies Quarterly*, vol.VII. n°4, p.28-58.
- ABÛ RASHID, H. 1925. *Jabal ad-Durûz*. Le Caire.
- ABU SALEH, A. et S. MAKAREM. 1980. *Târîkh al-muwahhidîn al-durûz al-sîyâsî fî al-mashriq al-^carabî* [Histoire politique des unitaires druzes dans le Machreq arabe]. Beyrouth.
- ABU SALEH, H. 1984. *Wâqî^c al-durûz. Mu^ctaqaqâtu-hum, jâlwâtu-hum, 'adabâ'û-hum wa târîkh Dayr al-Qamar*. Beyrouth. Al-Maqtabâ al-Hadîthâ.
- ALAMUDDIN, N. et P. STARR. 1980. *Crucial Bonds. Marriage among the Lebanese Druzes*. Delmar, New York. Caravan Books.
- ALLAN, R. 1956. The Strange World of the Druzes. *Commentary*. p. 69-75.

- ANDERSON, J. N. D. 1952. Personal Law of the Druze Community. *Die Welt des Islams*. 1ff.
- ANDREA, Général. 1937. *La Révolte druze et l'insurrection de Damas, 1925-1926*. Paris. Payot. (Bibliothèque historique).
- ASSAAD, S. 1974. *The Reign of Al-Hakim Bi Amr Allah (386/996 - 411/1021). A Political Study*. Beyrouth. The Arab Institute for Research and Publishing.
- ATASHI, Z. 1983. Testimony of a Druze Member of the Knesset. dans: A. Hareven (éd.). *Every Sixth Israeli Knesset*. Jérusalem.
- ATRAN, S. 1985. Démembrement social et remembrement agraire dans un village palestinien. *L'homme*. vol. XXV. n°96. p.111-135.
- AUCAPITAINE, H. Baron. 1962. *Etudes sur les Druzes*. Paris. A.Bertrand.
- AYOUB, V. F. 1955. *Political Structure of a Middle East Community: A Druze Village in Mount Lebanon*. Ph.D Thesis. Cambridge, Mass. Harvard University.
- AZZI, Joseph. 1992. *Entre la raison et le prophète. Essai sur la religion des Druzes*. Trad. J. Bertoin. Paris. Editions Jacques Bertoin.
- BEAINI, N. C. 1989. *Something Old, Something New : Marriage Customs Among the Druze in the Shouf Mountains of Lebanon*. M. A. Thesis. Portland State University.
- BEESON, A. F. E. 1956. An Ancient Druze Manuscript. *Boldeian Library Records*. Vol. VI. p. 286-
- BEN-DOR, G. 1969. *The Druzes in Israel: A Political Study*. Jerusalem. The Magness Press and The Hebrew University.
- 1976. Intellectuals in Israeli Druze Society. *Middle Eastern Studies*. vol. XII. n°2. p.133-158.
- 1973. The Military in the Politics of Integration and Innovation: The Case of the Druze Minority in Israel. *Asian and African Studies*, vol. 9, n°3.
- BETTS, R. 1988. *The Druzes*. New Haven et Londres. Yale University Press.
- BLANC, H. 1952. Druze Particularism: Modern Aspects of An Old Problem. *Middle Eastern Affairs*. p.315-321.

- 1953. *Studies in North Palestinian Arabic. Linguistic Inquiries among the Druzes of Western Galilee and Mt Carmel*. Jerusalem. Israel Oriental Society. (Oriental Notes and Studies n°4).
- 1958. *Ha-Druzim* [Les Druzes]. Jerusalem. The Prime Minister's Office.
- BORDEAUX, H. 1926. *Dans la montagne des Druzes*. Paris. Plon.
- BRITSCH, Commandant J. 1947. Les Druzes. Notes du Centre des Hautes Etudes d'Administration Musulmanes n°1146. Paris. CHEAM.
- BRYER, D. 1975. The Origins of the Druze Religion. *Der Islam*. n°52. p.239-262.
- BOKOVA, L. 1988. Le traité du 4 mars 1921 et la formation de l'Etat du Djebel druze sous le mandat français. *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*. n°48-49. p. 213-222.
- 1989. Les Druzes dans la révolution syrienne de 1925 à 1927. *Guerres mondiales*. n°153, p.91-104.
- 1990. *La confrontation franco-syrienne à l'époque du mandat, 1925-1927*. Paris. L'Harmattan. (Coll. « Comprendre le Moyen-Orient »).
- BOURON, Capitaine N. 1930. *Les Druzes. Histoire du Liban et de la Montagne Haouranaise*. Paris. Editions Berger-Levrault
- BUCHANAN, Révérent J. R. 1962-63. The Druzes: Their Origins and Development to the Zenith of their Power under Fakhr ad-Dîn. *Glasgow University Oriental Society Transactions*. Vol. XIX. P. 41-
- CANTINEAU, J. 1938. Le parler des Druzes de la montagne Haouranaise. *Annales de l'Institut d'Etudes Orientales, Université d'Alger*. IV (Premières séries). p.159 -184.
- CARBILLET, Capitaine G. 1929. *Au Djebel druze. Choses vues et vécues*. Paris. Editions Argo.
- CHABRY, A. et L. 1984. *Politique et minorité au Proche-Orient*. Paris. Maisonneuve et Larose.
- CHASSEAUD, W. G. 1855. *The Druzes of the Lebanon*. Londres. Richard Bentley.
- CHURCHILL, Colonel. 1862. *Mount Lebanon : A Ten Years' Residence from 1842 to 1852*. Londres.

- 1852. *The Druzes and the Maronites under the Turkish Rule from 1840 to 1860*. Londres. Bernard Quaritch.
- DANA, N. (éd.). 1980. *The Druzes : A Religious Community in Transition*. Jérusalem.
- DÖBELN, E. Von. 1909. Ein Tarkat ans den Shriften der Drusen. *Le Monde Oriental*. vol. III. p. 98-
- EDELMAN, M. 1987. The Courts in the Political System of Israel. *Middle Eastern Review*. vol.XIX; n°4. p.54-61.
- EICHHORN. 1783. Von der Religion der Drusen. *Repertorium für Biblische und Morgenländische Litteratur*. Vol. XII. P. 108-
- EL-ATTRACHE, J. 1947. Sur la religion des Druzes. Beyrouth. *Cahiers de l'Est*. 2ème série. vol.1. p.16-36.
- EPSTEIN, E. 1942. The Druzes of Palestine. *Royal Central Asian Society Journal*. Vol. XXIX. p. 52-
- FALLÂH, S. H. 1962a. *Ha Druzim be-Eretz Yisrael* (Les Druzes en Israël). M.A Thesis non publié. The Hebrew University of Jerusalem.
- 1962b. The Druze Community in Israel. *New Outlook*. vol V. n°5. p.32-35.
- 1963. The Feast of the Prophet Shu'eib. *New Outlook*. vol.VI. n°5. p.39-43.
- 1967. Druze Communal Organization in Israel. *New Outlook*. vol.X. n°2. p.40-44.
- 1968. Kafr Summayya - A Druze Village in Upper Galilee. *IsraelExploration Journal*. vol. XVIII. n°1.p.27-46.
- 1974. *Toldot ha-Druzim be-Israel* (Histoire des Druzes en Israël). Jerusalem. The Department of the Prime Minister's Advisor for Arab Affair.
- 1975. A History of the Druze Settlements in Palestine during the Ottoman Period p.31-48 in: M. Ma'oz (éd.). *Studies on Palestine during the Ottoman Period*. Jerusalem. The Magness Press.
- FEGHALI, Mgr M. . Les Druzes. *Varia*. p.242-249.
- FIRRO, K. 1986. Political Behavior of the Druzes as a Minority in the Middle East a Historical Perspective. *Orient*. vol. XXVII. n°3. p.463-479.

- 1988. The Druze in and between Syria, Lebanon and Israel. p.185-197 dans: M. Esman et I. Rabinovitch (éds.). *Ethnicity, Pluralism and the State in the Middle East*. Ithaca / Londres. Cornell University Press.
- 1992. *A History of the Druzes*. Leiden. E.J. Brill.
- GUBSTER, P. 1979. Minorities in Isolation: The Druzes of Lebanon and Syria. p. 109-134 dans: R.D. Mac Laurin (éd.). *The Political Role of Minority Groups in the Middle East*. New York. Praeger.
- GUYS, H. 1863. *La Nation druze, son histoire, sa religion, ses moeurs et son état politique* . Paris.
- 1863. *Théogonie des Druzes ou abrégé de leur système religieux*. Paris
- HARIK, J. P. 1993a. Change and Continuity Among the Lebanese Druze Community : The Civil Administration of the Mountains, 1983-90. *Middle Eastern Studies*. Vol. XXIX. n°3. p. 377-398.
- 1993b. Perceptions of Community and State Among Lebanon's Druze Youth. *Middle East Journal*. Vol. XXXXVII. n°1. p.41-62.
- HASSLER, Commandant. 1926. Les Insurrections druzes avant la guerre de 1914-1918. *L'Asie française*. p.143-147.
- HIRSCHBERG, H. Z. 1969. The Druzes. p.330-348 dans: A. J. Arberry (éd.). *Religions in the Middle East*. Cambridge University Press.
- HITTI, P. 1966. *The Origins of the Druze People and Religion*. New York. Ams Press. (Columbia University Oriental Studies Vol. XXVIII).
- HODGSON, M. G. S. 1973. Al-Darâzî and Hamza in the Origin of the Druze Religion. *Journal of the American Oriental Society*. vol.9. n°3.
- article « Druze ». *Encyclopedia Islamica*.
- ISMAEL, A. 1956. *La question druse au Liban entre 1840 et 1861*. Thèse de 3ème cycle. Paris. Sorbonne.
- JOUMBLAT, K. 1977. *Pour le Liban*. Paris. Plon,.
- KASDAN, L. 1961. *Isfiya : Social Structure, Fission and Faction in a Druze Community*. Ph.D. University of Chicago, Illinois.
- 1970. Short-Term Migration in a Middle Eastern Religious-Community: Commuters and the Changing Broker-Role in Banu Mawruf. p.120-132 dans: R. Spencer (éd.). *Migration and Anthropology*. Proceedings of the American Ethnological Society.

- al-KHAZEN, F. 1988. Kamal Jumblatt, the Uncrowned Druze Prince of the Left. *Middle Eastern Studies*. vol.XXIV. n°2. p.178-205.
- KIRRISEF, F. 1986. Definition of Ethnic Boundaries--The Case of the Druze of the Golan Heights. *Canberra Anthropology*. vol. XI. N°1.
- LAYISH, A. 1976. Women and Succession in the Druze Family in Israel. *Asian and African Studies*. vol. XI. n°1, p. 101-119.
- 1977. Compensation to the Divorced Woman in the Israeli Druze Family. *Israel Law Review*. vol. XII. n°3. p. 330-343.
- 1978. The Prohibition of Reinstating a Divorced Wife in the Druze Family. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. n°41,2e partie. p. 258-271.
- 1979. Islam as a Source of Law in the Druze Religious Courts. *Israel LawReview*. vol.XIV. n°1. p.13-30.
- 1980. The Druze Testamentary Waqf. *Studia Islamica*. n°71. p.125-154.
- 1982. *Marriage, Divorce and Succession in the Druze Family. A Study based on Decisions of Druze Arbitrators and Religious Courts in Israel and the Golan Heights*. Leiden. E. J. Brill. (Social, Economic and Political Studies of the Middle East XXXI).
- 1985. *Taqiyya among the Druzes*. *Asian and African Studies*. n°19. p.245-281.
- LEWIS, N. 1987. *Nomads and Settlers in Syria and Jordan, 1800-1980*. Cambridge University Press. (Cambridge Middle East Library). (voir chap.5: Jabal ad-Durûz)
- Loi du 13 juillet 1962 concernant l'élection du Shaykh Akl des Druzes. *Cahiers de L'Orient Contemporain*. n°49. p.295-302.
- MAC DOWALL, D. 1972. *The Druze Revolt (1925-1927) and its Background in the Late Ottoman Period*. Ph.D. Thesis. University of Oxford.
- MAKAREM, S. 1974. *The Druze Faith*. Delmar, New-York. Caravan Books.
- MAYER, E. 1976-1977. The Druzes of Bet Ja'an : Modernization and the Activation of Minorities in Israel. *Middle East Review*. vol.IX. n°2. P.16-29.
- MUHAMMAD, K. H. 1968. *Tâ'ifa al-Durûz. Tarîkhu-ha wa °Aqâ'idu-ha* [La Communauté druze. Son histoire et sa doctrine]. 2e éd. Le Caire.

- NIMRI, N. N. 1946-47. The Warrior People of the Djebel Druze. *Journal of the Middle Eastern Society*. Jerusalem. p.47-62, 90-96.
- NISAN, M. 1991. *Minorities in the Middle East. A History of Struggle and Self-Expression*. Jefferson, North California et Londres. Mc Farland and co. (voir chap.5: Druzes : Freedom without Independence.)
- NUWAYHID, A. (éd). 1975. *Sîrat al-Amîr Jamâl al-Dîn °Abd Allâh al-Tanûkhî wa l-Shaykh Muhammad Abû Hilal al-Ma°rûf bî l-Shaykh al-Fâdil*. Beyrouth.
- OLIPHANT, L. 1880. *The Land of Gilead*. Edimburgh / Londres. WilliamBlackwood.
- 1887. *Haifa or Life in Modern Palestine*. 2ème éd. Edimburgh / Londres. William Blackwood.
- OPPENHEIM, M; Von. 1899. *VomMitlemeer Zum Persischen Golf*. Berlin.
- OPPENHEIMER, J. 1976. *The Social Organization of a Druze Village in Israel*. Ph.D. Thesis. London School of Economics and Political Sciences.
- 1977. Culture and Politics in Druze Ethnicity. *Ethnic Groups*. vol.I. p.221-240.
- 1978. The Druze in Israel as Arabs and non-Arabs. An Essay on the Manipulation of Categories of Identity in a non-Civil State. *Canberra Anthropology*. vol. 4. n°2. p. 23-44.
- 1980. « We Are Born in Each Other's Houses » : Communal and Patrilineal in a Druze Village Religion and Social Structure. *American Ethnologist*. vol. VII. n°4. p.621-636.
- PARFIT, J. 1917. *Among the Druzes of Lebanon and Bashan*. Londres. Hunter & Longhurst.
- PIC, P. 1988. Les Druzes et Israël. *L'Asie et l'Afrique*. p.90-102.
- RACHI, H. s.d. *Tales of the Druzes*. Daliyat el-Carmel. Asia & Elkalima publishing houses.
- RACY, A. 1971. *Funeral Songs of the Druzes of Lebanon*. Master Thesis. Urbana. University of Illinois.
- REGNAULT, Le Chevalier. 1827. Recherches sur les Druzes et leur religion. *Bulletin de la société de géographie*. vol.VII. n°45-46. p.5-20.

- RICHANI, N. 1990. The Druze of Mount Lebanon: Class Formation in a Civil War. *Middle East Report*. janvier-février. p. 27-30.
- RUSTUM, A. 1937. Safhat jadîdâ min târîkh al-thawrâ al-durziyyâ, 1934-1938 [Nouvelles évidences sur la révolte druze]. *Al-Mashriq*. vol. XXXV. p.475-495.
- SAARISALO, A. 1932. *Songs of the Druzes*. Helsinki. Studia Orientalia. Edidit Societas Orientalis Fennica IV 1.
- as-SAGHIR, S. s.d. *Banû ma^crûf (al-Durûz) fî al-târîkh* (Histoire des Banû Ma^crûf - les Druzes). Beyrouth. Librairie Ahmad Harka.
- SALEH, S. 1984. Relations Between Jews and Druze Between the Two World Wars dans: P. Artzi. (éd.). *Bar-Ilan Studies in History ii: Confrontation and Coexistence*. Ramat-Gan.
- SALIBI, K. 1961. The Buhturids of the Gharb. Medieval Lords of Beirut and Southern Lebanon. *Arabica*. vol. VIII. P.74-97.
- SAYF, M. 1977. *Sîrat al-Shaykh Abû Husayn Mahmûd Faraj*. Jérusalem.
- SCHMUCHER, W. 1979. *Krise une Erneuerung in Libaneisischen Drusentum*. Bonn.
- SEIBOLD, C. 1902. *Die Druzenschrift: Kitâb al-Nuqat wa'l-Dawâ'ir*. Nach dem Tübinger und Münchener Codex. Kirchhain. N-L.
- SOUEID, Y. 1985. *Histoire militaire des muqâta`a-s libanais à l'époque des deux émirats*. Beyrouth. Publications de l'Université Libanaise.
- SPRENGLING, M. 1939-40. The Berlin Druze Lexicon. *American Journal of Semitic Language*. vol. LVI. p. 388- et vol. LVII. P. 75-
- STROTHMANN, R. 1939. Drusen-Antwort aus Nusairi Angriff. *Der Islam*. Vol. XXV. p. 269-
- SWEET, L. 1967. The Women of 'Ayn ad-Dayr. *Anthropological Quarterly*. vol. XL. n°3. p167-183.
- 1974. Visiting Patterns and Social Dynamics in a Lebanese Druze Village. *Anthropological Quarterly*. vol. XLVII. n°1. p.112-119.
- SYLVESTRE DE SACY, Baron A. 1838. *Exposé de la religion des Druzes*. 2 vol. Paris. Imprimerie Royale.
- TALÎ^c, A. M. 1961. *Asl al-Muwahhidîn al-Durûz wa Usûluhum* [L'Origine des Unitaires druzes et leur état actuel]. Beyrouth.

- 1979. *Mashâyikhâ al-^caql wa al-qada' al-madhabî al-durzî`^cabr al-târîkh* (Histoire de l'Autorité spirituelle et de la juridiction confessionnelle druze pendant l'histoire). Jérusalem. Al-sharq al-^carabiyya.
- TARÎF, A. S. 1987. *Sîrat sayidnâ « al-shaykh Amîn Tarîf » wa sîrat hayât sayidnâ al-marhûm « al-shaykh ^cAlî Fâris »* . Jérusalem.
- TEITELBAUM, J. 1985. Ideology and Conflict in a Middle Eastern Minority : The Case of the Druze Initiative Committee in Israel. *Orient*. vol. XXVI. n°3. p.341-359.
- THOMPSON, O. 1930. The Druzes of the Lebanon. *The Muslim World*. vol. XX. p.270-285.
- TOUMA, T. 1971. *Paysans et institutions féodales chez les Druzes et les Maronites du Liban du XVIIème siècle à 1914*. Beyrouth. Publications de l'Université Libanaise.
- TOURNEBIZE, F. 1897. Les Druzes. *Etudes*. n°5. P.47-69.
- VATIKIOTIS, P. J. 1955. Al-Hakim Bi-Amrillah : The God-King Idea Realised. *Islamic Culture*. n°1. p1-8.
- VOLNEY, C. F. 1799. *Voyage en Syrie et en Egypte*. 2 vol. Paris.
- WASHINGTON, G. 1885. *The Druzes of Lebanon, their Manners, Customs and Religion with a Translation of their Religious Code*. Londres.
- WEHR, H. 1942. Zu den Schriften Hamzas in Drusentanon. *Zeitschrift des Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. vol. XCVI. p. 187-
- WESENDORK, O. G. von. 1920. Die Religion der Drusen. *Der Neue Orient*. Vol. VII. p. 85-
- WOLFF, P. 1845. *Die Drusen und ihre Vorläufer*. Leipzig.
- ZENNER, W. et M. RICHTER. 1975. The Druze as a Divided Minority Group. *Journal of Asian and African Studies*.
- et L. KASDAN. 1977. The Israeli Druzes: Economics and Identity. *Midstream*. vol. XXXVIII. p.34-47.

Bibliographie générale

- ABRAHAM, A. 1977. Lebanese Communal Relations. *The Muslim World*. vol. LXVII. n°2. p.91-105.
- 1981. *Lebanon at Mid-Century. Maronite-Druze Relations in Lebanon 1840-1860. A Prelude to Arab Nationalism*. New York / Londres. University Press of America.
- GEERTZ, C. « The Integrative Revolution ». *Old Societies and New States*. New-York, 1963, p.107.
- VALENSI L., « Présentation », *Annales ESC*, n°4, 1986, p.747
- BADUEL P. R., « Le front de l'Etat. Eléments pour une approche comparative autour de la Méditerranée », *Revue de la Méditerranée et du Monde Musulman*, vol. 48-49, n° 2-3, 1988, p.127-164.
- COON C., *Caravan: The Story of the Middle East*, édition révisée, New-York, 1958.
- CHABRY A. & L., *Politique et minorités au Proche-Orient*, Paris, 1984.
- NISAN M., *Minorities in the Middle East. A Struggle and Self-Expression*, London, 1991.
- L. VALENSI, « La tour de Babel: groupes ethniques au Moyen-Orient et en Afrique du Nord », *Annales ESC*, n°4, 1986, p.817-838
- M. MA'OZ, « Muslim Ethnic Communities in Nineteenth Century Palestine: Trends of Conflict and Integration », *Asian and African Studies*, n°19, 1985, p.283-307.
- F. BARTH, *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Bergen-Oslo / Londres, 1969
- N. GLAZER & D. MOYNIHAN (éds), *Ethnicity: Theory and Experience*, Cambridge, 1975

- E. SHILS, « On the Comparative Study of the New States », p.3 dans: C. GEERTZ (éd.), *Old Societies and New States, op.cit.*
- E. GELLNER dans *Nations and Nationalism*, Oxford, 1983 (Trad. française Payot, 1989).
- M. SEURAT, « Les Populations, l'Etat et la société », p. 95 dans: A. RAYMOND (éd.), *La Syrie d'aujourd'hui*, Paris, 1980.
- H. LAMMENS, *La Syrie: précis historique*, Beyrouth, 1921, p. 11.
- C. F. VOLNEY, *Voyages en Egypte et en Syrie*, Paris, 1799
- Y. SOUEID, *Histoire militaire des muqâta'a-s libanais à l'époque des deux émirats*, Beyrouth, 1985.
- W. R. POLK, *The Opening of South Lebanon, 1789-1840. A Study of the Impact of the West on the Middle East*, Cambridge, 1963
- L. BINDER, *The Ideological Revolution in the Middle East*, New York, John Wiley, 1964
- J. COLE & E. WOLF, *The Hidden Frontier : Ecology and Ethnicity in an Alpine Valley*. New-York / London, 1974
- M. MA'UZ (éd.), *Studies in Palestine during the Ottoman Period*, Jérusalem, 1975.
- J. DAKHLIA, *L'Oubli de la cité. La mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le Jérid tunisien*, Paris, 1990
- D. KUSHNER, « Intercommunal Strife in Palestine During the Late Ottoman Period », *Asian and African Studies*, n° 18, 1984, p. 187-204
- Y. PORATH, « The Political Awakening of the Palestinian Arabs and Their Leadership Towards the End of the Ottoman Period », p. 351-381 dans: M. MA'UZ (éd.), *op. cit.*
- G. BAER, *Fellah and Townsmen in the Middle East. Studies in Social History*, Londres, 1982
- Y. N. MILLER, *Government and Society in Rural Palestine, 1920-1948*, Houston, 1985.
- K. W. STEIN, « Rural Change and Peasant Destitution: Contributing Causes to the Arab Revolt in Palestine, 1936-1939 », p. 143-170 dans: F. KAZEMI & J. WATERBURY (éds.), *Peasants and Politics in the Modern Middle East*, Miami, 1991.
- M. AL-HAJ & H. ROSENFELD, *Arab Local Government in Israel*, San Fransisco / Londres, 1990
- A. COHEN, *Palestine in the 18th Century. Patterns of Government and Administration*, Jérusalem, 1973
- R. A. FERNEA, « Gaps in the Ethnographic Litterature on the Middle Eastern Village: A Classificatory Explanation », p. 75-102 dans: R. ANTOUN & I. HARIK (éds.), *Rural Politics and Social Change in the Middle East*, Bloomington / Londres, 1972

- R. T. ANTOUN, « Pertinent Variables in the Environment of Middle Eastern Village Politics: A Comparative Analysis », p. 118-162 dans: *Ibid.*
- J. WEULERSSE, *Paysans de Syrie et du Proche-Orient*, 7e éd., Paris, 1946
- R. CRIST, *Land for the Fellahin. Land Tenure and Land Use in the Near East*, New-York, 1961
- GRANOTT, *The Land System in Palestine. History and structure*, Londres, 1952
- L. DUMONT, « La 'communauté villageoise' de Munro à Maine » dans: *La Civilisation indienne et nous*, Paris, 1965, p. 111-141.
- L. VALENSI et A. UDOVITCH, *Juifs en terre d'Islam. Les communautés de Djerba*, Paris, 1984
- LATRON, « En Syrie et au Liban: village communautaire et structure sociale », *Annales d'Histoire Economique et Sociale*, n° 27, 31 mai 1934, p. 225-234).
- R. CRESSWELL, « Parenté et propriété foncière dans la montagne libanaise », *Etudes rurales*, 40, oct-déc. 1970, p. 7-79)
- P. GUBSTER, « The *zu'amâ'* of Zahlah: The Current Situation in a Lebanese Town », *The Middle East Journal*, 1973, vol. XXVII, n° 2, p. 173-189.
- R. JAMOUS, *Honneur et baraka. Les Structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Cambridge/Paris, 1981
- M. GILSENAN, *Lords of the Lebanese Marches. Violence & Narrative in an Arab Society*, Londres/New-York, 1996.
- E. GELLNER, *Saints of the Atlas*, Londres, 1969
- J. GINAT, *Blood Dispute Among Bedouin and Rural Arabs in Israel. Revenge, Mediation Outcasting and Family Honor*, Ph. D. Thesis, University of Pittsburgh, 1987
- K. NAKHLEH, *Shifting Patterns of Conflict in Selected Arab Villages in Israel*, Ph. D Thesis, University of Indiana
- J. E. ROTHENBERGER, « The Social Dynamics of Dispute Settlement in a Sunni Muslim Village in Lebanon », p. 152-180 dans: L. NADER & H. F. TODD (éds.), *The Disputing Process--Law in Ten Societies*, New-York, 1978
- C. J. WITTY, *Mediation and Society. Conflict Management in Lebanon*, New-York, 1979.

- L. VALENSI, *Fellah tunisiens. L'économie rurale et la vie des campagnes au 18e et 19e siècle*, Paris, 1977
- E. E. EVANS-PRITCHARD, *Les Nuers. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, Paris, 1968
- Y. H. YERUSHALMI, *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, 2e éd., Paris, 1991
- G. KEPPEL, *La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris, 1991
- L. ABU-LUGHOD, *Veiled Sentiments. Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley, 1986, p. 90-91
- R. JAMOUS « De quoi parlent les fusils? », p. 176-189 dans: M. GAUTHERON (dir.), *L'Honneur. Image de soi ou don de soi: un idéal équivoque*, Paris, 1991, (« Autrement », série Morales n° 3).
- M. GILSENAN « Word of Honour » p. 193-221 dans: R. GRILLO (éd.), *Social Anthropology and the Politics of Language*, Londres, 1989.
- J. K. CAMPBELL, *Honour, Family and Patronage. A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*, Oxford, 1964.
- J. P. VERNANT, *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, 1989.
- G. C. ANAWATI et L. GARDET
- J. G. PERISTIANY (éd.), *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*, Londres, 1965
- BEN-AMI, *Culte des saints et pèlerinages judéo-musulmans au Maroc*, Paris, 1990
- E. LEACH, « Cheveux, poils, magie » dans: *L'Unité de l'homme et autres essais*, Paris, 1980, p. 345.
- V. JANKELEVITCH, *Le Pur et l'impur*, Paris, 1960).
- G. DUBY, *Le Chevalier, la femme et le prêtre. Le mariage dans la France féodale*, Paris, 1981
- M. GILSENAN, *Saint and Sufi in Modern Egypt. An Essay in the Sociology of Religion*, Oxford, 1973
- M. GILSENAN, *Recognizing Islam. An Anthropologist Introduction*, Londres, 1982
- COHEN, *Arab-Border Village in Israel*, Manchester, 1965
- R. JAMOUS, « Mensonge, violence et silence dans le monde méditerranéen », *Terrain*, 21, 1993, p. 97-110.
- S. COOMARASWAMY, *Figures of Speech and Figures of Thought*, Londres, 1946

- A. SCHIMMEL, « Secrecy in Sufism » p. 81-102 in: K. W. BOLLE (éd.), *Secrecy in Religions*, Leiden, 1987.
- M. DETIENNE (dir.), *Les Savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Lille, 1988 et *Transcrire les mythologies. Tradition, écriture, historicité*, Paris, 1994.
- M. DETIENNE, « L'Espace de la publicité: ses opérateurs intellectuels dans la cité » p. 29-81 dans: *Les Savoirs...*
- R. JAMOUS, « Individu, cosmos et société. Approche anthropologique de la vie d'un saint marocain », *Gradhiva*, 15, 1994, p. 43-57.
- H. TOUATI, *Entre Dieu et les hommes. Lettrés, Saints et sorciers au Maghreb (17^e siècle)*, Paris, 1994, p. 34-35).
- J. LECA et Y. SCHEMEIL, « Clientélisme et patrimonialisme dans le monde arabe », *International Political Science Review*, vol. IV, n°4, 1983, p. 455-494.
- P. BROWN, *Le Renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Paris, 1995
- MALAMOUD, *Cuire le monde. Rites et pensée dans l'Inde ancienne*, Paris, 1989
- L. DUMONT, « Le Renoncement dans les religions de l'Inde », app. B dans: *Homo hierarchi*
- Sayyid H. NASR, *The Ideals and Realities of Islam*, New-York, 1967
- E. E. EVANS-PRITCHARD, *The Sanusi of Cyrenaica*, Oxford, 1949
- C. BARRAUD et al., « Des Relations et des morts. Quatre sociétés vues sous l'angle des échanges » p. 421-520 dans: *Différences, valeurs, hiérarchie. Textes offerts à Louis Dumont*, Paris, 1984.
- P. BROWN, *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, Paris, 1985
- G. BELOT dans: A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*
- A. HOURANI, *Minorities in the Arab World*, Oxford, 1947
- T. CANAAN, « Mohammedian Saints and Sanctuaries in Palestine », *Journal of the Palestine Oriental Society*, n° 4-7, 1924-1927
- H. ELBOUDRARI, « Entre le symbolique et l'historique: Khidr im-memorial », Table-ronde: *Mémoire en partage, mémoire en pièces: transmission et représentation du passé dans l'Islam méditerranéen*, Paris, EHESS, 18-19 décembre 1989.
- E. MARX, « Tribal Pilgrimages to Saints' Tombs in South Sinai », p. 104-131 dans: E. GELLNER (éd.), *Islamic Dilemmas: Reformers, Nationalists and Industrialization. The Southern Shore of the Mediterranean*, Amsterdam, 1985).

- D. HOWELL, « Health Ritual at a Lebanese Shrine », *Middle Eastern Studies*, vol. XIX, n°4, 1970, p. 405-412.
- W. M. J. VAN BINSBERGEN, « The Cult of Saints in North-Western Tunisia; An Analysis of Contemporary Pilgrimage Structures », p. 199-239 dans: E. GELLNER (éd.), *Islamic Dilemas...*
- F. MERNISSI, « Women, Saints and Sanctuaries », *Signs*, vol. III, 1977, p. 101-112.
Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique de l'idéologie moderne, Paris, 1983.
- D. VIDAL, « Le Prix de la confiance. Les renaissances du clientélisme », *Terrain*, n°21, octobre 1993, p. 9-32).
- J. BERQUE, *Al-Yousi. Problèmes de la culture marocaine au XVII^e siècle*, La Hague, 1958,
- M. CATEDRA, « L'Invention d'un saint. Symbolisme et pouvoir en Castille », *Terrain*, n°24, mars 1995, p. 15-32.
- E. BLANC, « Hélène, la sainte du cimetière », *Terrain*, n°24, mars 1995, p. 33-42.
- N. KHOURI, *Le Feu et la cendre. Travail de deuil et rites funéraires dans un village libanais*, Paris, 1993
- M. RENAERTS, « La mort, rites et valeurs dans l'Islam maghrébin (Maroc) », *Civilisations*, XXXIV, n°1-2, 1984, p. 367-440).
- M. M. CASPI, « My Brother, Vein of my Heart: Arab Laments for the Dead in Israel », *Folklore*, vol. LXXXVIII, 1987, p. 28-40).
- N. LORAUX, *Les mères en deuil*, Paris, 1990,
- H. KASSATLY, *Tendances modernistes et résurgences intégristes dans une communauté shi'ite du sud du Liban. Contribution à l'étude des représentations et des revendications nationalistes arabes*, Thèse d'Ethnologie, Université de Paris X, 1987, p. 186.
- M. BLOCH & J. PARRY (éds.), *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge, 1982
- R. HERTZ, « Etude sur la représentation de la mort », dans: *Mélanges de sociologie religieuse et folklore*, Paris, 1928).

- AL-BUKHARI, *Les Traditions islamiques*, trad. O. Houdas et W. Marçais, Paris, 1977
- H. GRANDQUIST, *Muslim Death and Burial. Arab Customs and Traditions studied in a Village in Jordan*, Helsinki, 1965, p. 148.
- B. CHEMALI, « Moeurs et usages au Liban: la mort et les funérailles », *Anthropos*, 1909, p.37-53.
- I. ANDREESCO & M. BACOU, « Le Chant des Aubes, rituel funéraire roumain », *Cahier de la Littérature Orale*, n° 27, 1990, p. 43-72.
- P. WILLIAMS, *Nous, on n'en parle pas. Les vivants et les morts chez les Manouches*, Paris, 1993
- E. PETERS, « The Status of Women in Four Middle East Communities », p. 311-350 dans L. BECK & N. KEDDIE (éds.), *Women in Muslim World*, Cambridge / Londres, 1978
- J. PITT-RIVERS, « Women and Sanctuary in the Mediterranean » dans *Echanges et communication. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss*, réunis par J. POUILLON et P. MARANDA, La Hague / Paris, 1970.
- E. WAUGH, « Muharram Rites: Community of Death and Rebirth », p.200-213 dans: F. E. REYNOLD et E. H. WAUGH (éds), *Religious Encounters with Death. Insights from the History and Anthropology of Religions*, The Pennsylvania State University Press, 1977),
- P. ARIES, *L'homme devant la mort*, Paris, 1977).
- J. DAKHLIA, « L'histoire est dans l'attente », *Cahiers d'Etudes Africaines*, 119, vol. XXX, n°3, p. 251-278.

Table des matières

Avant-propos.....

Note sur la transcriptionERREUR ! SIGNET NON DEFINI.

Chapitre 1. IntroductionERREUR ! SIGNET NON DEFINI.

1. *La minorité druze: quelles analyses?*.....**Erreur ! Signet non défini.**

1. 1. L'ethnicité ou la construction d'un groupe cohérent face aux pressions de l'Etat moderne.**Erreur ! Signet non défini.**
1. 2. L'impossible passage à la modernité politique ou le constat de la « crise d'identité druze ».**Erreur ! Signet non défini.**
1. 3. Le jeu politique druze entre opportunisme et allégeances multiples..**Erreur ! Signet non défini.**

2. *Comment étudier une minorité religieuse au Proche-Orient?*.....**Erreur ! Signet non défini.**

Chapitre 2. La *da'wa* druze: naissance d'une communauté religieuse.....ERREUR ! SIGNET NON DEFINI.

1. *Les origines ismâ'îliennes de la religion druze*.....**Erreur ! Signet non défini.**

- 1.1. Le mouvement ismâ'îlien et l'Etat fâtimide.....**Erreur ! Signet non défini.**
- 1.2. Le califat d'al-Hâkim bi-' Amr Allâh**Erreur ! Signet non défini.**

2. *Le système religieux druze***Erreur ! Signet non défini.**

- 2.1. Le *tawhîd* réinterprété : de l'imâmisme à la manifestation de la divinité**Erreur ! Signet non défini.**
- 2.2. La cosmogonie druze: tension entre l'unité et la division.....**Erreur ! Signet non défini.**
- 2.3. Le perfectionnement par le cycle des réincarnations**Erreur ! Signet non défini.**

3. *D'un mouvement religieux extrémiste à une communauté fermée***Erreur ! Signet non défini.**

- 3.1. Organisation religieuse et norme juridique**Erreur ! Signet non défini.**
- 3.2. La codification juridique de l'Amîr al-Sayyid**Erreur ! Signet non défini.**
3. 3. Idéologie religieuse et parenté**Erreur ! Signet non défini.**

Chapitre 3. Sur les hauteurs du mont CarmelERREUR ! SIGNET NON DEFINI.

1. *L'histoire d'un village à la périphérie*.....**Erreur ! Signet non défini.**

1. 1. Enquête sur le passé	Erreur ! Signet non défini.
1. 2. °Isfiyâ et les Juifs: histoire politique du village de 1930 à 1951	Erreur ! Signet non défini.
1. 3. « Géopolitique régionale »	Erreur ! Signet non défini.
2. <i>Etre °Asfanî: appartenance à la localité, appartenance à la communauté.</i>	Erreur ! Signet non défini.
2. 1. La « corporation villageoise »: facteurs d'intégration et de désintégration	Erreur ! Signet non défini.
2. 2. Les récits d'origine des lignages: l'importance du fait migratoire	Erreur ! Signet non défini.
2. 3. Vivre au village	Erreur ! Signet non défini.
2. 4. Des perceptions différentes	Erreur ! Signet non défini.
Chapitre 4. La figure du za°îm.....	117
1. <i>La confrontation électorale de novembre 1993: analyse d'un échec familial</i>	120
1. 1. Husayn Âl-Labîb désavoué par les siens: image de « perdant », image de « gagnant »	121
1. 2. Du <i>Badîl</i> à la candidature de Salmân: les conséquences politiques de conflits mal gérés	130
1. 3. Kanj ou la réussite d'une famille soudée	136
1. 4. Les manières de construire l'alliance	144
2. <i>Les figures du passé</i>	151
2. 1. Le <i>mukhtâr</i> Najîb Mansûr dans l'ombre du shaykh Abû Hasan Munhal	151
2. 2. La fondation de la <i>khalwat</i> Mansûr	158
2. 3. Un za°îm de stature régionale: le shaykh Labîb Abû Rukun	165
3. <i>Le za°îm et la mise en oeuvre des valeurs de la dunyâ</i>	170
Chapitre 5. L'entrée dans la religion: transformation sociale et quête de Vérité	ERREUR ! SIGNET NON DEFINI.
1. <i>Le talab al-dîn: conditions et modalités de l'accès à l'initiation religieuse</i>	Erreur ! Signet non défini.
1.1. <i>Jâhil / °âqil</i> : une opposition complexe et fondamentale dans la société druze	Erreur ! Signet non défini.
1. 2. « La religion, chez nous, c'est le comportement »	Erreur ! Signet non défini.
2. <i>S'écarter du monde. La transformation sociale du religieux druze</i>	Erreur ! Signet non défini.
2. 1. Le sens de la tonsure	Erreur ! Signet non défini.
2. 2. Comment s'écarter-t-on du monde? Ou l'affirmation d'un statut par la négation d'un autre	Erreur ! Signet non défini.
3. <i>La recherche de la connaissance religieuse: entre les Ecritures et le vide</i>	Erreur ! Signet non défini.
3. 1. Entre les Ecritures	Erreur ! Signet non défini.
3. 2. ...et le vide	Erreur ! Signet non défini.
3. 3. Entre lignage et communauté: shaykh <i>al-zamân</i> et shaykh <i>al-dîn</i>	Erreur ! Signet non défini.
Chapitre 6. L'organisation religieuse de la communauté druze en Israël	ERREUR ! SIGNET NON DEFINI.
1. <i>Les congrégations religieuses locales</i>	Erreur ! Signet non défini.
1. 1. Le <i>sâ'is</i> de la <i>khalwa</i>	Erreur ! Signet non défini.
1. 2. La <i>ma'dhâniyya</i>	Erreur ! Signet non défini.
1. 3. Le système des <i>waqf-s</i> druzes	Erreur ! Signet non défini.
2. <i>Au-delà de la congrégation locale: les tombeaux des saints</i>	Erreur ! Signet non défini.
2. 1. Saints et prophètes	Erreur ! Signet non défini.
2. 2. Culte des saints et <i>ziyâra-s</i> des religieux	Erreur ! Signet non défini.
3. <i>Une conception culturelle et idéale de l'unité druze</i>	Erreur ! Signet non défini.
3. 1. Al-Bayyâda: un centre symbolique pour tous les Druzes	Erreur ! Signet non défini.
3. 2. Religieux et ascètes	Erreur ! Signet non défini.
Chapitre 7. Les ahl al-dîn aux limites de la communauté	ERREUR ! SIGNET NON DEFINI.
1. <i>L'Autorité spirituelle (al-ri'âsa al-rûhâniyya)</i>	Erreur ! Signet non défini.
1. 1. Conceptions cosmogoniques et hiérarchie religieuse	Erreur ! Signet non défini.
1. 2. « Le point du compas »	Erreur ! Signet non défini.
2. <i>La constitution de communautés druzes autonomes</i>	Erreur ! Signet non défini.

- 2. 1. Le statut juridique des Druzes du XIX^e siècle à la fin de la période mandataire **Erreur ! Signet non défini.**
- 2. 2. La communauté druze palestinienne après la création d'Israël..... **Erreur ! Signet non défini.**
- 2. 3. Le poids de la *mashâyikhat al-^caql* dans la communauté druze israélienne **Erreur ! Signet non défini.**

- 3. *Incarner, affirmer et protéger les qiyam al-dîn: la construction d'une identité religieuse communautaire* **Erreur ! Signet non défini.**
 - 3. 1. Un pouvoir d'ostracisme **Erreur ! Signet non défini.**
 - 3. 2. Honneur des femmes et secret de la religion..... **Erreur ! Signet non défini.**
 - 3. 3. Le sens du *sharaf al-dîn al-durzî* **Erreur ! Signet non défini.**

Chapitre 8. La vie du shaykh Amîn Tarîf entre dîn et dunyâ..... ERREUR ! SIGNET NON DEFINI.

- 1. *Dâr Tarîf: une famille prédestinée à engendrer des walî-s*..... **Erreur ! Signet non défini.**
 - 1. 1. L'origine de *dâr* Tarîf **Erreur ! Signet non défini.**
 - 1. 2. La fondation d'une *tarîqa* par Abû Salâh Salmân Tarîf *al-kâtib* **Erreur ! Signet non défini.**
 - 1. 3. Le destin de *dâr* Tarîf affirmé par la venue du shaykh °Alî Fâris **Erreur ! Signet non défini.**
- 2. *Un parcours à l'envers* **Erreur ! Signet non défini.**
 - 2. 1. L'enfance du shaykh Amîn: manifestation des signes de la grâce divine **Erreur ! Signet non défini.**
 - 2. 2. L'inscription du shaykh Amîn dans une chaîne initiatique **Erreur ! Signet non défini.**
- 3. *La guidance du shaykh Amîn à la tête de la communauté druze* **Erreur ! Signet non défini.**
 - 3. 1. L'opposition à la famille Tarîf: l'affaire de la Société d'Union Druze **Erreur ! Signet non défini.**
 - 3. 2. Un shaykh *al-dîn wa l-dunyâ* **Erreur ! Signet non défini.**
 - 3. 3. La *wilâya* du shaykh Amîn Tarîf **Erreur ! Signet non défini.**
- 4. *La mort et l'accession à la sainteté: analyse d'une stratégie politique* **Erreur ! Signet non défini.**
 - 4. 1. Une mort exceptionnelle et des funérailles nationales **Erreur ! Signet non défini.**
 - 4. 2. Le débat sur l'organisation de la communauté (*tanzîm al-tâ'ifa*) **Erreur ! Signet non défini.**
 - 4. 3. La transformation du shaykh Amîn en saint **Erreur ! Signet non défini.**

Chapitre 9. Les femmes en pleurs ERREUR ! SIGNET NON DEFINI.

- 1. *Quand la mort survient*..... **Erreur ! Signet non défini.**
 - 1. 1. Les femmes et le mort: les modalités d'un dialogue amoureux **Erreur ! Signet non défini.**
 - 1. 2. Le cadavre sous le signe de l'ambiguïté **Erreur ! Signet non défini.**
 - 1. 3. Annoncer la mort **Erreur ! Signet non défini.**
 - 1. 4. Contrôler le *pathôs*..... **Erreur ! Signet non défini.**
- 2. *La présence du mort* **Erreur ! Signet non défini.**
 - 2. 1. Quand il faut arracher le corps des mains des femmes. **Erreur ! Signet non défini.**
 - 2. 2. Le convoi mortuaire pour le cimetière: réappropriation ou évacuation du mort par les hommes? **Erreur ! Signet non défini.**
 - 2. 3. La maison vide: quand le mort renverse les valeurs de l'hospitalité.. **Erreur ! Signet non défini.**
- 3. *Les funérailles: une tension entre l'individu et la communauté* **Erreur ! Signet non défini.**
 - 3. 1. Les funérailles comme transcendance du politique..... **Erreur ! Signet non défini.**
 - 3. 2. Tombe du *za'îm* et tombe du saint: des stratégies pour la mémoire... **Erreur ! Signet non défini.**
 - 3. 3. Funérailles et récits de réincarnation: l'idéal de la concorde retrouvée **Erreur ! Signet non défini.**

Bibliographie sur les Druzes ERREUR ! SIGNET NON DEFINI.

Table des matières499

