Le ‘quant-à-soi’ comme manière d’être au monde. Taqiyya, politesse et distance druzes

Isabelle Rivoal

▶ **To cite this version:**

Isabelle Rivoal. Le ‘quant-à-soi’ comme manière d’être au monde. Taqiyya, politesse et distance druzes. Françoise Saquer-Sabin & Emmanuel Persyn. Groupes ethniques et marginalités au Proche-Orient contemporain, Editions du conseil scientifique de l’Université de Lille 3, Sciences humaines et sociales, CEGES, pp.193-209, 2016, collection UL3 travaux et recherches, 978-2-844-671-400. hal-01421173

HAL Id: hal-01421173
https://hal.science/hal-01421173

Submitted on 21 Dec 2016

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.

Citer comme : Isabelle Rivoal (2016) « Le 'quant-à-soi' comme manière d'être au monde. *Taqiyya*, politesse et distance druzes » dans : Françoise Saquer & Emmanuel Persyn (dir.), *Groupes ethniques et marginalités au Proche-Orient contemporain*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, p. 193-209.

Le « quant-à-soi » comme manière d'être au monde.

Taqiyya, politesse et distance druzes

Isabelle Rivoal

LESC-CNRS

Comment rendre compte de ce « qu'est » une minorité religieuse orientale ou de ce qui fait son particularisme au-delà des traits ascriptifs que l'on mobilise généralement pour la définir ? Est-ce la dimension religieuse ou cultuelle ? Des principes religieux spécifiques susceptibles de définir une « école juridique » (*madhhab*) ou une église ? Une histoire ? Des liens de parenté dans une organisation tribale (*'asabiyya*) ? Les études synoptiques sur les minorités religieuses sont une manière classique d'appréhender la fabrique sociale complexe dans le monde arabo-musulman. En 1986 déjà, dans la présentation d'un numéro spécial des *Annales* consacré aux relations ethniques au Maghreb et au Moyen-Orient, Lucette Valensi remarquait que « périodiquement, des tableaux et des inventaires nomment, situent, dénombrent des groupes minoritaires définis principalement par leur religion, leur langue, ou leur origine géographique ». Un « exercice vertigineux », soulignait alors l'historienne, qui suppose toujours de définir des frontières d'une manière ou d'une autre pour isoler mentalement un groupe dans un ensemble complexe de relations, comme ce personnage d'Italo Calvino, Monsieur Paloma, qui entreprend de cerner les contours d'une vague et une seule dans l'immensité de l'océan (Valensi, 1986).

Forts de ces mises en garde, les chercheurs en sciences sociales – qu'ils soient historiens, politologues, ethnologues ou géographes – se sont donc attachés, depuis près de 25 ans, à comprendre le fait minoritaire comme système relationnel général ou à saisir les minorités particulières en interaction. Sans prétendre à l'exhaustivité, on retiendra trois modalités de compréhension du fait minoritaire, qui se distinguent selon la perspective relationnelle privilégiée par l'analyse. La première trouve son origine dans les travaux précurseurs d'André Weulersse (1946) et surtout d'Albert Hourani (1947). Cette tradition sociologique a proposé de saisir les sociétés orientales selon l'opposition structurante entre les centres urbains et les campagnes, s'inspirant déjà

avec Hourani du modèle cyclique de pouvoir, développé par Ibn Khaldun dans sa *Muqaddima* (1967). Cette opposition a notamment été utilisée pour analyser les différentes composantes libanaises (Khuri, 1990 ; Beyhum, 1991) : communautés à ancrage traditionnellement citadin (sunnites, chrétiens grecs orthodoxes) vs communautés à ancrage traditionnellement montagnard (maronites, druzes, chiites). La seconde modalité, plutôt politologique, considère principalement les minorités dans leur rapport au pouvoir politique. Elle s'intéresse aux stratégies des différents groupes pour conserver leur autonomie ou s'inscrire à leur avantage dans l'Empire ou l'État, ainsi qu'aux différentes modalités de conflictualité et aux revendications politiques portées par les différents projets minoritaires (Ben-Dor, 1979 ; Chabry, 1982 ; Planhol, 1997 ; Bengio & Ben-Dor, 1999 ; Ma'oz, 1999 ; Nissan, 2002 ; Schatzmiller, 2005, Longva & Roald, 2011, White, 2011). La troisième enfin s'attache à saisir les relations qui organisent et structurent chaque minorité religieuse particulière considérée en tant que telle. Il peut s'agir de considérer une opposition entre mondanité et dimension religieuse (Rivoal, 2000), entre ordre tribal et clergé (Châtelard, 2004 ; Jungen, 2009) ou encore entre monachisme et institution patriarcale (Poujeau, 2014). C'est seulement à partir de cette analyse de l'organisation sociale et des représentations propres à la composante minoritaire considérée que sont ensuite déterminées les modalités d'inscription dans l'ensemble politique plus large.

Sans être forcément exclusives, ces perspectives théoriques tendent à produire des types d'analyse différents : des modèles génératifs pour les analyses d'inspiration khaldunienne du premier type, des typologies d'action politique pour le second et des monographies compréhensives pour le troisième. La posture analytique que j'ai tenté de développer dans l'article qui suit est de nature différente. Poser la question de l'élucidation de la question des minorités religieuses au Proche-Orient appelle en effet une réflexion sur la *notion de communauté* et sur ce qui la spécifie en tant que groupement humain distinct : trajectoire historique, éthos religieux, ensemble normatif, dispositif relationnel. Du point de vue de la sociologique pragmatique, on peut donc considérer que ce type d'approche s'attache à discerner l'ensemble des *appuis* pertinents sur lesquels les individus, se reconnaissant et étant reconnus comme membres d'une communauté, se reposent dans l'ensemble des situations dans lesquelles cette dimension de leur identité est pertinente. Autrement dit, qu'est-il possible de décrire si l'on pose la question de la « manière d'être » minoritaire, saisie comme je l'entends à partir de l'ethnographie particulière d'une communauté et non en tant « qu'éthos minoritaire » idéal-typique ? Qu'est-ce qui fait qu'un druze est druze, dans son attitude quotidienne, dans sa relation aux autres, druzes ou non druzes, dans sa manière d'habiter son existence ?

Répondre sérieusement à ces questions déborde largement, on l'imagine, le cadre d'un seul chapitre. Je tenterai tout juste dans les quelques pages qui suivent d'esquisser une première approche de ce qui s'apparente à un « complément d'enquête », une façon différente d'aborder l'ethnographie que j'ai rassemblée sur cette communauté, en Israël, puis au Liban depuis plus de vingt ans. Je consacrerai cet article à une revisite de cette dimension qui, plus que toute autre, caractérise les druzes pour l'observateur : le secret.

Entre dissimulation et opportunisme : stéréotypes druzes

Les druzes fascinent. On jugera « qu'il existe dans la société druze des niveaux de pouvoir mystérieux, source de primordialisme » (Ben-Dor, 1979 : 34) et « qu'importe les études produites sur

eux, ils demeurent toujours mystérieux » (Nissan, 1991 : 80) ; on affirmera que « leur solidarité de clan ou *'asabiyya* est une énigme captivante » (Kassem, 2005) ou encore qu'ils sont « maîtres dans l'art du double jeu et ont une étonnante capacité à louvoyer » (Chabry, 1982 : 214). En somme, le secret est très largement identifié comme caractéristique principale de l'identité druze, au point que cet élément de la pratique religieuse a souvent été considéré comme facteur expliquant l'opportunisme politique druze. Le secret qui a le plus intéressé les analystes est en effet celui qui est identifié sous le terme de *taqiyya*, une notion développée dans l'islam chiite justifiant qu'en situation de menace, la dissimulation de sa religion véritable et la profession d'une autre foi sont licites, et même souhaitables (Kohlbert, 1975). Pour le sociologue libanais Fuad Khuri, la *taqiyya* est un principe religieux pour la plupart des sectes musulmanes qui a été largement instrumentalisé pour permettre l'opposition à la domination des gouvernements sunnites (Khuri, 2004 : 41). Par extension, nombre de commentateurs ont fait de cette notion religieuse le principe de base de la stratégie politique druze dont les leaders ne livreraient jamais leurs intentions véritables et changeraient d'alliance en fonction de leurs intérêts. L'image d'Épinal des druzes veut, comme dit le proverbe, « qu'ils se tiennent toujours avec le mur » - comprendre, qu'ils s'allient au plus fort, quel qu'il soit - et qu'ils s'efforcent toujours de défendre leur autonomie[1].

L'origine de cette stéréotypification est à rechercher dans les dispositions prises à l'origine de la prédication druze. Schisme de l'islam chiite ismaélien qui s'est formalisé au début du XI[e] siècle dans l'Égypte fatimide, la doctrine druze s'est répandue pendant quelques dizaines d'années dans plusieurs foyers de Syrie[2]. Rapidement, ses sectateurs ont été éliminés dans leur berceau cairote et les populations qui avaient accepté les prédicateurs nouveaux ont été pourchassées comme hérétiques ou *murtaddin* (« ceux qui s'éloignent de l'islam »). Cette période de persécution est restée dans la mémoire de la communauté comme celle de la *mihna* (Firro, 1986), pensée comme manière d'épreuve pour ceux qui allaient désormais se définir comme les Unitaires véritables (*muwahhidin*)[3]. Elle a convaincu les prédicateurs de mettre fin à leurs activités afin d'assurer la survie de la doctrine nouvelle. En 1043, Baha al-din al-Muqtana, leader du mouvement, décide de se retirer et de « fermer les portes de la religion ». À la suite de ce retrait, la religion druze est devenue « secrète » et repliée sur une petite communauté d'adeptes ayant accueilli les principes formulés dans l'entourage du calife fatimide al-Hakim bi-amr Allah (r. 996-1021). D'une doctrine susceptible d'être répandue, la foi druze est alors devenue un événement déterminé de l'histoire humaine[4] : avec l'ultime manifestation de la divinité sous le voile du calife al-Hakim, le cycle des religions était clos et « l'ensemble de ceux qui avaient répondu » (*al-ma'shar al-mustaghabin*) étaient désormais distingués jusqu'à la fin des temps. La croyance en la métempsychose[5], d'inspiration aristotélicienne, donne à la conception cyclique de la cosmogonie druze une expression tangible en termes de parenté et de communauté. L'âme d'un druze ne peut se réincarner dans le corps d'un druze et perpétuer la communauté des unitaires qu'à la condition que ses parents soient eux-mêmes druzes. La distinction s'acquiert par la naissance et il ne peut exister ni conversion, ni apostasie. La

[1] Ces analyses fondées sur le déplacement abusif d'une notion religieuse à la construction d'une « identité politique » et d'une diplomatie essentialisée à travers l'histoire ont été largement critiquées (voir notamment Firro, 1998 ; Rivoal, 2000 ; Hazran, 2009).

[2] On trouvera une histoire aussi détaillée que possible de la naissance de la doctrine druze et de sa diffusion à partir d'une étude des chroniques arabes médiévales dans Bianquis, 1986 : 353-387.

[3] La persécution originelle est commémorée chaque année par la prière et le jeûne pendant les dix jours qui précèdent la fête du sacrifice (*'ayd al-adha*) (Rivoal, 2012).

[4] La prédication (*da'wa*) n'a duré que vingt-cinq années entre 1018 et 1043.

[5] Une croyance que les druzes partagent avec les alaouites.

conséquence majeure de cette conception implique l'endogamie stricte puisque « bon sang ne saurait mentir ». Du point de vue religieux, la tentation du mariage exogame manifeste la corruption d'une âme qui révèle par ce fait son insincérité.

La seconde implication de ce retrait à l'origine de la constitution de cette minorité fut de réserver l'accès à la pratique religieuse, c'est-à-dire à la lecture du Livre de la sagesse (*kitab al-hikma*)[6] aux seuls unitaires s'engageant sur la voie de l'initiation. L'examen des chroniques médiévales arabes laisse penser que durant la brève période de prédication les disputes d'interprétation de la doctrine ont fait courir le risque d'une dissémination du leadership préjudiciable à l'institutionnalisation de la nouvelle secte (Bianquis, 1986 : 363). La communauté allait alors s'organiser autour d'une minorité d'initiés seuls dépositaires des dogmes, les sages (*'uqqal*), la majorité des druzes non-initiés étant désignés comme les ignorants (*juhhal*). Cette distinction ne crée pas une majorité sans religion, comme leurs voisins appartenant à d'autres obédiences musulmanes leur en font parfois le reproche. Elle déplace la pratique religieuse : de l'observance vers l'expérience à connotation mystique ; elle déplace la question de la foi : de la profession vers la mise en œuvre d'une ascèse individuelle et définitive. La religion druze est moins une question de croyance, d'acte de foi, de soumission à une loi ou une institution religieuse que l'impératif pour chaque individu de *réaliser* la dimension druze que lui a conférée sa naissance. Chaque « être-druze » doit « devenir-druze » au cours du cycle de vie présent et, pour réaliser cet horizon, il doit modeler son comportement en fonction d'une éthique dont les grands *shaykhs*-ascètes sont l'incarnation idéale, en même temps qu'ils en sont les garants.

Le contenu du secret est finalement secondaire par rapport à son rôle dans une organisation communautaire qui rassemble (dans la participation à et la défense de l'intime – le secret, les femmes, la terre) tout en distinguant (du point de vue de la connaissance religieuse stricto sensu). Cette formulation synthétise une compréhension sociologique de l'éthique qui « tient » la communauté. Les sociologies du secret nous ont aussi appris que tout dispositif social organisant le secret ne crée pas de mitoyenneté, mais un écart, des écarts. L'espace social du secret n'est pas ce qui est caché, il est génération permanente d'une mise en retrait, jeu sur les « nappes de sens ». C'est cette génération, ce jeu, qu'il faut pouvoir saisir afin de comprendre comment le « secret », duquel ils sont exclus tout en y étant associés, constitue une dimension essentielle de la manière d'être singulière des druzes ignorants.

Aristocratie arabe ou l'origine de la distinction

L'examen préalable des « appuis » auxquels on peut référer l'attitude des druzes en situation d'interaction doit encore prendre en compte le partage communautaire d'un récit de la distinction et de la noblesse guerrière. Si chaque composante de la communauté druze, au Liban, en Syrie ou en Israël[7], déploie une version locale du récit des origines historiques de la communauté, toutes partagent les mêmes éléments de référence qui mettent en avant l'ancestralité tribale de la prestigieuse tribu arabe des Tanukh. Paradoxalement pourrait-on dire, les druzes n'ont pas construit

[6] Ce livre saint des druzes désigné comme « *al-kitab* », de la racine *kataba* écrire, contraste avec le Coran, *al-qur'an* qui renvoie à la lecture. Il est constitué par l'ensemble des commentaires échangés par les missionnaires durant l'époque de la prédication (*da'wa*).

[7] Je laisse de côté la petite composante qui se trouve dans la région d'al-Azraq en Jordanie, installée dans les années 1920 que l'on peut assimiler à l'ensemble syrien sur cette question.

de récit historique autour de la prédication venue d'Egypte. Cette référence est pensée dans la discontinuité des mythologies religieuses. La filiation que les druzes revendiquent trouve d'ailleurs son origine bien avant cette prédication, dans l'Arabie du VIII^{e} siècle à l'époque où le calife Abu Ja'far al-Mansur envoya de prestigieuses tribus arabes s'installer dans les contreforts montagneux du Liban actuel (Abu-Izzedin, 1984 : 133 sq.). Les habitants du Chouf, cœur du pays druze de la montagne libanaise, justifient ainsi l'appellation de leur région : « Chouf » viendrait de l'arabe « regarder » en référence à la fonction de sentinelle qui leur fut dévolue contre les incursions byzantines, puis par la grande figure de Salah al-din (Saladin) contre les conquêtes des Croisés chrétiens. Ces tribus auraient accueilli les prédicateurs druzes, mais la noblesse de l'ascendance arabe et la capacité à tenir et à défendre les régions priment dans l'historiographie druze[8]. Kamal Joumblatt, grande figure politique libanaise et leader druze des années 1950 jusqu'à son assassinat en 1977, a posé les bases de l'historiographie druze en plaidant pour une histoire unifiée comme pré-requis à l'expression du Liban authentique (Schenk, 2001). Cette histoire commence pour les druzes avec l'émirat Tanukh, qui culmine dans le règne de l'émir Fakhr ad-din al-Ma'ani, âge d'or d'un Liban tolérant et intégrateur selon la vulgate druze[9]. L'histoire du leadership druze sur cet émirat se fissure au début du XVIII^{e} siècle sous l'effet de luttes factionnelles entre grandes familles. La célèbre (et funeste) bataille de 'Ayn Dara en 1711 se solde par l'éviction d'une faction entière. Les lignages défaits sont contraints de s'exiler dans le sud de la Syrie où existe une petite zone de peuplement druze, dans la région volcanique du Hawran. Leurs chefs finiront par s'installer durablement au prix de décennies de conflits avec les tribus bédouines (Firro, 1992 : 33, 52 ; Roussel, 2011 : 26, 32-43).

Cette vision de l'histoire est largement partagée par les druzes dans le Liban contemporain. Ils s'y réfèrent pour se plaindre de la place politique marginale qui leur est accordée dans la représentation politique de l'après-guerre[10]. La frustration est grande pour les druzes libanais de ne pas se voir accorder une place en adéquation avec le rôle historique qu'ils estiment avoir joué dans la constitution du Liban, même s'il est vrai qu'ils ne représentent pas plus de 6% de la population du pays aujourd'hui. Le discours historique que les druzes traduisent depuis peu[11] dans un cadre historiographique articule deux dimensions fondamentales qui « imprègnent » incontestablement la manière d'être druze. La première est sociale : les druzes s'identifient collectivement à leurs grandes familles féodales qui ont jadis gouverné le sud de la montagne libanaise sur laquelle ils détenaient le droit à la terre. Les chrétiens maronites ont alors été « accueillis », pour suppléer le manque de main-d'œuvre paysanne druze. Le discours veut que ces derniers auraient dû « rester à leur place », « ne pas s'enorgueillir ». La seconde dimension est culturelle : les druzes se revendiquent de l'excellence de la tradition tribale arabe. Ils cultivent tout particulièrement l'*adab*, que l'on définira comme « code de savoir-vivre, règles de courtoisie, coutumes reçues des ancêtres considérés comme des modèles » (Gabrieli, 1960). L'*adab* est une notion qui a conservé, pour les druzes, une forte

[8] Comme le souligne Yusri Hazran (2009) le débat entre discours historiographique druze et discours historiographique maronite porte sur la naissance du Liban que les druzes enracinent fermement dans l'histoire arabo-musulmane quand les maronites la situent à la Phénicie pré-islamique.

[9] Il faut bien sûr rappeler que la vision du « Liban » décrite dans cette discussion historiographique ne renvoie pas à l'existence de l'État libanais contemporain, créé par la puissance mandataire française, mais à la région désignée comme « Montagne du Liban » *jabal lubnan* sous la souveraineté de l'Empire ottoman.

[10] La seconde République libanaise est née des accords de Ta'if qui ont mis fin à la guerre civile (1975-1990). Elle reconduit le système de répartition confessionnel en fonction du « poids relatif » - à la fois démographique et politique – qui organise l'ensemble du système gouvernemental et administratif de l'État.

[11] Au Liban plus particulièrement, il est vrai.

référence éthique de qualité de l'âme ainsi qu'une inclinaison vers la connaissance et la maîtrise de la langue arabe et des règles de l'éloquence poétique.

Une éthique du contrôle de soi

Les druzes cultivent incontestablement un sens de leur supériorité morale, qu'ils justifient dans la double référence à leur pratique de la religion et à la noblesse de l'ascendance arabe qu'ils revendiquent. Sur quelles bases cultiver ce sens de l'excellence et que recouvre-t-il concrètement ? Il s'affirme à travers une comparaison plus ou moins implicite avec les pratiques religieuses de leurs voisins : « Notre religion est la plus difficile des religions » affirment souvent les druzes, non encore initiés ; et elle l'est « parce que notre religion, c'est le comportement ». Pour comprendre cette affirmation, il convient de spécifier plus avant les conceptions qui s'attachent à la pratique religieuse, fondée avant tout sur une éthique du contrôle de soi. Les druzes valorisent en effet la connaissance intime des choses (*ma'rifa*) plutôt que le savoir (*'ilm*). Cette connaissance s'acquiert essentiellement par un travail sur le corps et sur les désirs que l'on désigne comme le *tarwid*. Il ne s'agit donc pas d'un état, mais d'une tension ascétique, dont chacun doit déterminer les formes pour lui-même et selon un rythme qui est sien : « Laissez chacun se chercher par lui-même » est d'ailleurs la formule par laquelle les religieux ouvrent les réunions de la congrégation (Khuri, 2004 : 3). Je me souviens ainsi de ce jeune homme de 16 ans qui s'était mis à refuser les figues qui lui étaient offertes lorsque je l'accompagnais en visite chez ses oncles et tantes. J'avais noté qu'aucun de ses parents n'insistait pour qu'il goûtât aux fruits. Je lui demandais pourquoi il ne mangeait plus ce fruit dont je savais qu'il raffolait : « C'est justement parce que c'est le fruit que je préfère m'expliqua-t-il, et j'ai décidé d'en faire le jeûne jusqu'à ce que j'aie atteint un certain objectif ». Il était alors resté mystérieux quant à l'objectif qu'il s'assignait. Lorsque je le retrouvais quelques années plus tard portant l'habit religieux, il mangeait à nouveau des figues et je compris. Probablement, ce jeûne ciblé n'était-il pas le seul auquel il s'était contraint, mais cet exemple illustre la manière dont les druzes conçoivent la notion de *tarwid* et la vivent concrètement dans la multiplicité d'actes quotidiens qui sont autant d'indicateurs pour leur entourage.

A posteriori, je saisissais que la famille du jeune homme avait bien compris la raison du refus de l'offrande sans que rien n'ait besoin d'être dit ou affiché. Bien avant la prise de l'habit religieux, ce sont les inflexions de détail dans les interactions au quotidien qui constituent la manifestation, à peine visible, d'une intention. Pour mon jeune ami, sa décision était une mise à l'épreuve de sa volonté dans l'abstention de faire ce qu'il avait naturellement envie de faire : une discipline du contrôle minutieux et perpétuel de soi qu'il déclinait à sa manière. « La discipline est une anatomie politique du détail » écrit Michel Foucault, « une multiplicité de processus souvent mineurs, d'origine différente, de localisation éparse, qui se recoupent, se répètent, ou s'imitent, prennent appui les uns sur les autres, se distinguent selon leurs domaines d'application, entrent en convergence et dessinent peu à peu l'épure d'une méthode générale » (Foucault, 1975 : 162-163). Cette discipline individuelle institue l'individu druze dans ce qu'il est et ce qu'il doit devenir : un être progressivement en retrait du monde à mesure qu'il maîtrise ses désirs.

L'entrée dans la religion proprement dite, l'initiation qui est rendue visible par la prise du costume religieux est la reconnaissance, par l'assemblée des *shaykhs*, de cette capacité à la maîtrise et d'un comportement social en accord avec le retrait du monde[12]. Mais cette éthique est orientée vers la capacité de dire un « nous » plutôt qu'un « je » dans la relation à l'altérité divine ou sociale. Les religieux les plus estimés, ceux que l'on désigne sous le terme d'*ajawid*, incarnent ce retrait réalisé pour tous. Leur attitude reflète ce parachèvement du contrôle sur soi qui produit une distance intimée. Ces plus nobles d'entre les religieux n'agissent quasiment plus, ils se contentent « d'être ». C'est allongé sur un lit dans leur salon qu'ils reçoivent les visiteurs venus chercher leur bénédiction, turban (*laffe*) sur la tête, manteau (*'abaya*) qui indique leur rang religieux sur les épaules, calés sur un coussin, ils ne se départissent pas de leur sourire et d'un masque de bienveillance. Cette attitude contraste avec l'attitude sévère et le visage fermé des jeunes religieux, généralement deux ou trois, membres de la congrégation du *shaykh*, qui s'affairent autour de lui et veillent à son bien-être. Ils répondront aux questions posées sur sa santé, remonteront la couverture qui couvre ses jambes avant même qu'un pli n'apparaisse, ils apporteront un verre d'eau aux visiteurs, pressant ces derniers, par le sourcil froncé et l'économie de parole, à écourter leur visite pour ne pas fatiguer le *shaykh*.

La logique du contrôle de soi et du retrait se révèle avec une acuité extrême dans la mise en scène des *shaykhs ajawid* offerte aux visiteurs. Le religieux parfait ne parle plus, il ne se déplace plus, il n'agit plus en qualité de chef de maison puisqu'il délègue l'accueil des visiteurs. Le sens de la visite passe par d'infimes détails que le visiteur doit savoir saisir, le sourire du *shaykh*, un pétillement dans les yeux, un bref hochement de tête au moment de quitter la pièce, une main qui se lève légèrement du giron où elle repose pour saluer les hôtes que l'on dirige vers la table couverte de fruits frais qu'il faudra manger pour faire honneur au *shaykh* et bénéficier ainsi de sa grâce. Le religieux druze accompli se donne à voir tel un gisant, préfigurant son destin de saint, lorsque la sépulture remplacera le lit où il repose dans un coin de son salon. Ce destin est exceptionnel dans le sens où l'ascétisme pratiqué tout au long d'une vie autorise les *shaykhs* accomplis à conserver ainsi leur individualité dans la mort, quand pour l'immense majorité, le corps-vêtement de l'âme vouée à la réincarnation se dissout dans l'anonymat d'une sépulture sans nom. La gestion de l'interaction par les jeunes religieux est dominée par l'attention ostensible au *shaykh* vers lequel l'un ou l'autre tourne régulièrement le visage, penchant le corps avec douceur vers le vieil homme allongé, murmurant brièvement à son oreille, avant de la reporter sur les visiteurs. Alors, leurs corps se redressent, les épaules sont hautes et le port de tête est relevé. Dans ce contraste d'attitude se manifeste le contrôle ritualisé entre un espace privé – entre religieux druzes – et l'espace public ouvert par ces visiteurs qui ne sont pas tous druzes. Le silence bienveillant des religieux accomplis peut alors être compris comme monstration de l'indicible : le secret est là, visible et invisible, dans l'intériorité de ceux qui ont consacré leur vie à se retirer du monde.

Comme dans l'exemple précédent, le contrôle de soi que s'impose chaque druze désireux d'accéder à l'initiation « secrète » l'intention et s'impose à son entourage et à l'ensemble des personnes avec lesquelles il entre en interaction au quotidien. Son attitude, aussi personnelle soit-elle par le choix des modalités de jeûne qu'il choisit, les interdictions auxquelles il s'astreint, les exercices qu'il s'impose, *engage* les autres de manière implicite. À l'ethnologue grossier qui ne maîtrise pas cet

[12] Pour une étude détaillée des conceptions druzes attachées à la religion comme distanciation de l'ordre mondain et les implications de ces conceptions sur l'organisation sociale, voir Rivoal, 2000.

implicite, mon jeune ami avait dû expliquer : « Vois-tu, à partir de maintenant (ce moment où il avait décidé de s'interdire la consommation des figues), ce n'est pas convenable ni poli que tu boives une bière en ma présence ». Ses cousins avaient compris, qui dissimulaient hâtivement les boissons alcoolisées et les narguilés lorsqu'il s'annonçait pour une visite. Dans ce partage non-explicite de l'espace commun que suppose l'ensemble des interactions quotidiennes se construit l'intimité religieuse druze, un retrait, un non-visible pour qui n'est pas en mesure de saisir ces détails qui, seuls, donnent à cet entre-soi une existence possible. Ils en sont également les signes distinctifs. C'est là que se construit et se réaffirme constamment le sens partagé d'une supériorité morale, assumée par quelques-uns, mais qui engage tous ceux qui se reconnaissent comme membres de la communauté. La noblesse de l'*adab*, la politesse qui peut dès lors se lire comme manière de contrôler l'interaction, de ne jamais se mettre en position d'exprimer plus que ce qui est nécessaire, est aussi une façon de mettre l'autre à distance. Les druzes affectent de ne pas dire de grossièretés et de ne pas jurer. Ou, quand ils le font, c'est sur « l'honneur druze » (*sharaf al-duruz*) qu'ils engagent leur parole… Une manière de faire qui n'est pas sans évoquer la politesse comme « pierre angulaire du comportement bourgeois » étudié par Beatrix Le Wita (1988 : 92) : reconnaissance implicite par la capacité partagée de se plier au détail de convenances et mise à distance tout aussi implicite de ceux qui n'ont pas appris à en maîtriser le détail.

Intimité et intériorité

L'investigation des modalités *d'intimation* propres à l'entre-soi druze ne se limite pas à la politesse, à la retenue et à l'observation de convenances indexées sur la maîtrise de l'*adab*. La manière d'être des religieux, qu'ils soient aspirants ou accomplis, doit encore être comprise en relation à la place que les druzes assignent aux femmes comme expression de l'intériorité d'un collectif. Une intériorité que les druzes ont pensée comme dimension du *batin*, un concept de la mystique musulmane qui renvoie à la tension entre l'extériorité, le visible, l'action rituelle, l'exprimé (*zahir*) et l'intériorité, l'intime, l'indicible, l'expérimenté (*batin*). Le « secret » de la religion druze n'est pas autre chose que le repli protecteur sur cette intimité du foyer qui est la condition de l'existence pérenne et de la reproduction de cette communauté endogame et non-prosélyte. Si la congrégation des religieux incarne le « foyer spirituel » de la communauté druze dans son ensemble[13], la notion centrale de foyer se décline suivant d'autres motifs qui associent la femme en tant que matrice, la terre comme espace nourricier et le territoire comme refuge.

Déployée à partir du postulat d'une conception méditerranéenne de la morale corporocentrée, Eléanore Armanet (2011) analyse finement le déploiement symbolique de la dimension maternelle comme expression de l'intimité druze. Les druzes se revendiquent en effet comme les « gens du matriciel » (*ahl al-rahme*) (*ibid.* : 39). Ils ont érigé leurs maisons comme des foyers protecteur, dont ils ritualisent particulièrement le franchissement et à partir desquelles ils déploient une hospitalité tout en raffinement centrée sur l'offrande des nourritures préparée par la maîtresse de maison et ses

[13] Les religieux maintiennent en effet des contacts constants entre les différents ancrages territoriaux de la communauté par les visites qu'ils se rendent à l'occasion des fêtes annuelles aux tombeaux des saints ou des funérailles des plus éminents d'entre eux. Les druzes d'Israël sont notamment autorisés à se rendre en Syrie ou au Liban lors de ces occasions. Par ailleurs, chaque congrégation régionale dispose d'un lieu particulier dans le centre érémitique autonome d'al-Bayyada au sud-Liban. Sur la place particulière d'al-Bayyada dans l'organisation religieuse druze, voir Rivoal 2009.

filles[14]. L'observation des jeux d'enveloppement (*tasattur*) et d'emmaillotement – des petites miches de pain, des nouveau-nés, du Livre de la sagesse, des catafalques des saints, du visage des femmes – révèle cette tension vers le retrait et la protection de l'intime. Ces pratiques d'enveloppement qui imprègnent le quotidien supposent, selon E. Armanet, « une mobilisation du corps maternel (…) en d'essentielles qualités 'd'encorporation', de maturation et d'éclosion » (*ibid.* : 25). Cette « politique du foyer » est pleinement orientée vers l'accueil des âmes en transmigration auxquelles les couples druzes « offrent l'hospitalité » dans une économie des dettes réciproques et croisées entre druzes – autrement dit, l'enfant que l'on accueille aujourd'hui était peut-être un parent nourricier dans une vie précédente. Les druzes ne sont-ils pas une seule et même main ? (*ibid*. : 217-218)[15]. Un auteur druze a ainsi écrit que « l'honneur ('*ird*) des hommes, la radiance de leur cercle, était dans les femmes » (Najjar, 1973 : 200). Il importe donc de protéger ce foyer (*hurma*) et d'en préserver la respectabilité (*ihtiram*)[16] en évitant autant que possible la corruption de l'extérieur.

Aussi, les druzes valorisent-ils la consommation d'aliments produits de leurs terres et transformés dans le foyer. Cette insistance sur la consommation du fait-maison diffère d'une communauté à l'autre ; elle est très marquée en Israël où les femmes panifient, réalisent les conserves (*mune*) et cuisinent très largement, moins au Liban où la prétention à un certain statut social implique l'emploi de personnel pour la réalisation des tâches domestiques. Mais dans tous les cas, cette exigence est érigée en principe pour tous les religieux qui s'interdisent autant que possible de consommer une nourriture venue de l'extérieur, au motif qu'elle est susceptible d'avoir été acquise par de l'argent « impur ». Par argent « impur » les druzes entendent tous les revenus qui ne sont pas le produit direct du labeur d'une personne. Un salaire de fonctionnaire est ainsi réputé « impur » car l'argent de l'État est le produit de la collecte d'impôts. Ainsi, les activités traditionnellement favorisées par les druzes touchent-elles aux activités agricoles, à la transformation des produits pour la vente, à la restauration ou à l'artisanat. Cette spécialisation socio-économique pour une population très largement montagnarde n'est pas sans expliquer la dimension centrale de la terre dans les représentations des druzes. Comme ils le revendiquent eux-mêmes : « Nous sommes une minorité dont l'honneur dépend de la terre, pas de la religion ».

Quelle que soit l'implantation considérée, les druzes n'ont jamais favorisé le développement urbain, ni les activités de commerce au cœur des régions qu'ils occupent. Ils migrent en ville ou à l'étranger quand la situation économique l'exige. J'emprunte volontiers à Augustin Berque son concept de mésologie, soit la compréhension de la façon par laquelle « en transformant son environnement, une société se transforme elle-même, et ce faisant, crée un nouveau milieu, c'est-à-dire une nouvelle relation entre la société et l'environnement » (Berque, 2014 : 20). Autrement dit, un milieu n'est pas simple produit d'interactions et de hasards (une empreinte de l'action humaine), il est aussi une matrice qui détermine ce qu'est un être humain (*ibid.* : 28). Il importe ainsi de nous attarder sur la façon particulière dont les valeurs ou principes de contrôle de soi, de retrait du monde et de repli sur l'intime relèvent bien d'une *trajection* dans le sens d'A. Berque et donnent incontestablement des clés de lecture pour regarder l'habitat que les druzes ont forgé dans les régions montagnardes qu'ils

[14] A la différence par exemple des politiques de l'hospitalité en Jordanie où le plat d'excellence des réceptions, le *mansaf*, est préparé par les hommes (Jungen 2009).

[15] Cette conception du foyer et du rôle social central des femmes comme gardiennes du foyer n'est évidemment pas spécifique aux druzes ; ce qui est remarquable tient cependant cette manière de replier l'argument sur l'intimité religieuse, ce qui permet de se l'approprier.

[16] On notera que les deux termes sont construits sur la même racine *H-R-M* qui donne *haram*, à la fois domaine de l'interdit pour ce qui est extérieur et qualité de ce qui est licite pour qui est de l'intérieur.

occupent. Qu'il s'agisse de la région du Chouf au Liban, du Hawran en Syrie ou du chapelet de villages perchés sur les hauteurs qui se déploie du mont Carmel au plateau du Golan, l'entrée dans les territoires druzes se marque par une rupture dans le paysage. Cyril Roussel note, pour la Syrie « l'impression d'unité frappante de cette région » et « son aspect austère (…) défensif, [marque] d'une population minoritaire encore repliée sur ses traditions » (Roussel, 2011 : 20). La rupture est tout aussi marquante au Liban où la région du Chouf est restée relativement peu urbanisée, préservée de l'industrie touristique largement développée dans les régions voisines à dominante chrétienne. Quand on arrive de Beyrouth, l'entrée dans le « bastion druze » est marquée par la traversée de bananeraies et de champs cultivés exempts de tout habitat bétonné. Le visiteur quitte visuellement un monde pour entrer dans un autre : dominé par le gris-blanc le long de la route côtière, l'environnement s'ouvre sur un camaïeu de verts alors qu'on s'en éloigne pour pénétrer dans le Chouf. Le voyageur vient-il de la Bekaa ou de la route de Damas, l'entrée dans la région se fera par la réserve naturelle des cèdres du Chouf, présidée par sitt Noura, l'épouse de Walid Joumblatt, ou par le complexe hydraulique des sources de Barouk. Ce n'est pas un hasard si le député Joumblatt a joué la carte politique de l'écologie politique dans les années 1990 (Kingston, 2001) et s'est systématiquement opposé à la construction de mosquées dans sa région, la rendant inattractive pour les touristes du Golfe. « Les druzes ont fait de leur territoire un sanctuaire » constate Fuad Khuri (2004 : 5). Ils impriment ainsi à l'espace qu'ils revendiquent comme « foyer » la même nécessité du retrait, à distance des zones de commerce, de passage, de rencontre, de consommation, que s'imposent les druzes qui entrent en religion.

La politesse politisée : expression territoriale de l'honneur

La logique imprimée au milieu est donc bien celle du « foyer », de l'extension au territoire des pratiques d'attention au seuil et de tension entre extérieur et intérieur que nous avons signalées plus haut. Cette logique étendue au territoire ne s'applique véritablement qu'à deux espaces habités par les druzes au Proche-Orient : la région du Jabal Hawran en Syrie et celle du Chouf dans la montagne libanaise. En Israël, l'espace « sanctuarisé » - celui qui relève de l'intérieur - ne dépasse pas les limites des villages habités par les druzes. Au-delà, l'espace est vécu comme celui de l'altérité israélienne – étant entendu que cette altérité est relative bien sûr, relevant selon la perspective développée ici, des lieux où ne s'appliquent plus, implicitement, le respect dû aux religieux et l'attitude qui leur permet d'être ce qu'ils doivent être : des ascètes. En Galilée, la représentation n'est pas celle d'un territoire, mais d'un chapelet de villages connectés à travers les réseaux de parenté, d'affinités et d'amitiés. Cette discontinuité permet de mieux comprendre l'importance accordée au sanctuaire de Nabi Shu'ayb, sis dans les contreforts montagneux de Tibériade, que les druzes d'Israël ont investi mentalement comme « territoire symbolique commun »[17].

Le village de Moukhtara où les Joumblatt ont établi leur résidence principale[18] est considéré comme le cœur politique du Chouf dans laquelle Walid Joumblatt est partout « chez lui ». Le 4x4 du *bek* (nom honorifique donné au leader druze du Chouf et qui date de l'époque ottomane) avec sa plaque immatriculée 27000 est connu de tous les habitants de la région. Walid Joumblatt ne s'y déplace

[17] En dépit de son importance religieuse, le sanctuaire de Nabi Ayoub à Niha dans le sud du Chouf ne joue pas ce rôle. C'est la région du Chouf qui est territoire communautaire ; Niha en constitue l'entrée méridionale.

[18] Il existe historiquement une autre résidence Joumblatt dans le village de Bamiya où réside une branche secondaire de la famille.

jamais avec son chauffeur. Avec ce style décontracté qu'il affectionne et qui le caractérise, il n'hésite pas à se rendre ici ou là, la veste sur l'épaule, sans protection visible : « Il est ici "chez lui", pourquoi en aurait-il besoin ? », disent les gens. Walid Joumblatt est en effet chez lui, dans le sens où sa famille a longtemps été parmi les grands propriétaires terriens de la région. Son père, Kamal, a décidé dans les années 1940 de suivre les idéaux socialistes qu'il prônait et sur lesquels il a fondé son parti, le Parti Socialiste Progressiste (PSP), en distribuant nombre de ses terres au titre de propriétés communales ou en renonçant aux loyers sur les récoltes. Mes hôtes prennent ainsi soin d'une petite oliveraie en terrasse d'où ils extraient chaque année « l'huile de Kamal *bek* » particulièrement appréciée. Walid Joumblatt participe à sa manière au tissage d'une relation de propriété entre leader et partisans qui permet que s'exprime un « chez-nous » druze dans cette région. Selon une pratique qui s'est fortement développée depuis la fin de la guerre civile, chaque famille élargie a entrepris d'édifier collectivement une « maison de famille » (*bayt al-'a'ila*), avec d'immenses halls de réception pour réaliser mariages et autres festivités. À chaque famille qui vient en faire la demande, Walid Joumblatt offre, dit-on, des sacs de ciment de l'usine qu'il possède à Jiyye. Symboliquement, il devient ainsi membre dans la copropriété familiale, au titre de la contribution à l'édifice commun[19].

Cette logique du territoire construit comme foyer pour les druzes se retrouve dans les expressions qui font référence à la « Montagne », voire « la Montagne de Kamal Joumblatt (*Jabali Kamal Junblat*), pour ceux qui s'en sentent « les fils ». « Je ne trouverai le repos que je ne remonte à la Montagne » dit ce dicton que les jeunes druzes étudiant à Beyrouth se plaisent à scander dans les manifestations du PSP. Bien sûr, « être de la Montagne » est aussi une expression qui signale l'appartenance à la faction Joumblatt – contre la faction Arslan, dont le centre est à Khaldé, sur la bande côtière plus près de Beyrouth. Mais c'est dans le Chouf que cette dimension d'être druze libanais se manifeste avec le plus d'évidence. Les druzes chouffiotes disent de Walid Joumblatt qu'il est « la porte du Chouf » et que « nul ne peut y passer la nuit que le *bek* n'en soit informé ». Cette dimension a été rejouée avec force lors de la guerre de l'été 2006, lorsque les chiites fuyant les bombardements au sud ont cherché refuge dans les régions épargnées par les représailles israéliennes contre le Hezbollah. Une grande banderole tendue dans le premier village après l'entrée de Damour saluait ainsi les réfugiés par un « Bienvenue ! Kamal Joumblatt vous accueille », manière de rappeler qui leur offrait ainsi l'hospitalité[20].

L'extension du régime de l'hospitalité à la région-territoire révèle, en même temps qu'elle rend visible, la manière dont les druzes habitent le Chouf, mais également l'empreinte si particulière qu'ils impriment sur cette partie de la montagne libanaise via l'action politique locale coordonnée de Walid Joumblatt[21]. Si, pour les Libanais, le Chouf est en effet le « pays druze », cette réalité construite comme l'on vient de voir conditionne, depuis la fin de la guerre civile, le vivre-ensemble entre

[19] Pour une étude plus détaillée de la construction intime des relations de patronage entre Walid Joumblatt et ses partisans et la construction d'une forme de parenté englobante autour de sa figure, voir Rivoal, 2012.

[20] Cette lecture a d'ailleurs largement été remise en question par les jeunes chiites partisans du Hezbollah, alors rivaux politiques déclarés de Walid Joumblatt, qui revendiquaient être partout chez eux au Liban, en tant que fer de la lance de la « résistance patriotique » contre l'occupant israélien (rappelons qu'Israël s'est retiré du sud-Liban en 2000, mais que le Hezbollah continue de revendiquer le hameau dit « des fermes de Chebaa » pour justifier la poursuite de sa guerre de libération).

[21] Nous avons déjà évoqué le rôle du député dans la constitution et la présidence de la fondation régionale des Cèdres du Barouk, la possession par le PSP des grandes bananeraies à l'entrée de Damour qui empêchent *de facto* l'extension du tissu urbain à l'entrée du Chouf. Il en va de même pour les réglementations sur les normes architecturales que W. Joumblatt est en mesure de faire appliquer par les municipalités de la région, qui imposent notamment des pourcentages de tuiles rouges sur les toits des maisons plus élevés qu'ailleurs au Liban (Rivoal, 2001), ainsi que le refus d'octroi de permis de construire pour nombre d'activités commerciales liées au tourisme de loisir.

chrétiens maronites et druzes dans cette région. Il faut en effet rappeler l'épisode particulièrement violent de 1983, connu sous le nom de « guerre de la Montagne », qui a suivi le retrait des troupes israéliennes de Beyrouth et conduit Forces Libanaises et milices druzes à l'affrontement pendant plusieurs mois. Cet épisode, marqué par plusieurs massacres de population de part et d'autre, s'est soldé par une victoire militaire druze et par l'expulsion de la population chrétienne du Chouf (à l'exclusion de la ville de Dayr el-Qamar que Walid Joumblatt a placée sous sa protection jusqu'à la fin du conflit)[22]. Au sortir de la guerre, l'agenda politique était défini autour de la double nécessité de réaffirmer la souveraineté de l'État et d'organiser le retour des populations déplacées durant les différentes phases de conflit. Walid Joumblatt obtient le portefeuille ministériel des Déplacés en 1992 et devient *de facto* l'artisan de la réconciliation dans la montagne.

Dima de Clerck travaille depuis plusieurs années sur les conditions de cette « réconciliation », difficile dans le contexte d'une loi d'amnistie qui entrave depuis près de vingt ans le travail de mémoire. L'étude qu'elle a réalisée est précieuse dans le sens où elle se déploie précisément à partir des perceptions de la *contrainte relationnelle*, qui s'exprime largement ici en termes confessionnels (de Clerck, 2008). Le vivre-ensemble libanais, la « vie partagée » (*al-'aysh al-mushtarak*) ou convivialité (*ta'ayush*) suppose de se côtoyer d'une certaine manière, d'entretenir des relations en fonction d'un code bien précis que l'on désigne sous le terme de *mujamala* – construit sur la racine *J-M-L* « être joli ». La contrainte particulière, telle qu'elle est perçue et exprimée par les maronites qui partageaient le quotidien des druzes avant-guerre, implique de toujours respecter les convenances imposées par les druzes, ces formes de politesse qui mettent à distance et manifestent la déférence. Or, les relations entre ces deux communautés dans le Chouf d'avant la guerre civile étaient déjà conditionnées par d'autres affrontements. Les conflits de 1840 et de 1860 cristallisent en effet pour les deux communautés maronite et druze les raisons de la défiance : domination guerrière druze conduisant à des massacres de population pour les uns, jeu diplomatique après conflit qui conduit à un accroissement du pouvoir chrétien et au déclassement des élites druzes pour les autres[23]. Dans ce contexte, la politesse implique de se rendre visite dans les occasions festives des uns et des autres, religieuses ou individuelles, de participer aux funérailles ou d'échanger à l'occasion entre voisins autour de la consommation du *mate*, cette infusion originaire d'Argentine que les druzes affectionnent. La convivialité est tout entière comprise dans ces pratiques de réciprocité qui sont désignées comme obligations, *wajibat.* En revanche, la vie sociale, les pratiques de loisirs et de mondanité restent largement endo-communautaires. Pour les chrétiens qui ne se sont pas réinstallés dans le Chouf et reviennent dans leurs villages ou les villages de leurs parents, les relations avec les druzes sont difficiles en raison de la réserve dont ces derniers ne se départissent jamais et qui empêche la confiance et l'amitié. Et plus encore, parce qu'ils ont l'impression « de devoir toujours justifier leur présence » et se plier aux pratiques de *musayara*, cette déférence envers l'hôte protecteur. Les perceptions chrétiennes font ainsi pleinement écho aux dispositifs des druzes du Chouf pour faire de cet espace leur « foyer » et de Walid Joumblatt, l'hôte métonymique de la région. Selon D. de Clerck, les maronites[24] auraient d'ailleurs intériorisé l'attachement viscéral des

[22] Sur cette période et la mise en place d'une Administration Civile de la Montagne, sous présidence de Walid Joumblatt, qui a dirigé le « canton druze » de 1983 à 1990, voir Rivoal 2001.

[23] Ce fut notamment le cas après les affrontements de 1860 qui se sont soldés par la mise en place du régime de *Mutasarrifiya* sous l'égide de l'Empire ottoman et des puissances européennes. On a vu que cette période de l'histoire libanaise est particulièrement sensible dans la nouvelle historiographie druze.

[24] À la différence des chiites dont on a vu que certains défiaient directement cette lecture.

druzes à ce territoire, « car ils n'ont nulle part où aller », et ne cherchent finalement pas tant que cela à revenir s'y installer.

Conclusion : le quant-à-soi comme art politique minoritaire

Au terme de cette étude sur l'expression de quelques principes au fondement de l'attitude des druzes, la manière dont ils ont trouvé une manifestation singulière selon les différents ancrages de la communauté au Proche-Orient et quelques traductions observables dans les manières d'être des druzes en situation, il est possible de reconsidérer l'expression du secret qui les caractérise souvent de l'extérieur. On a souvent écrit sur le principe de *taqiyya* comme s'il s'agissait d'un principe politique expliquant un opportunisme politique au service de la survie d'une communauté minoritaire. Or il ne s'agit pas, on l'aura compris, de se cacher d'être druze dans un environnement hostile ou d'une simple attitude qui s'épuiserait dans l'élucidation d'un art politique oriental. De multiples manières, la vie quotidienne des druzes se déploie dans le retrait et le repli sur une intimité dont l'expression est à la fois sociale et religieuse. Là où sont les druzes se trouve le foyer de cette communauté qui se pense avant tout dans le partage d'une parenté englobante et protectrice qui redéploie ses réseaux à plusieurs niveaux : dans la cosmologie, par la croyance en la réincarnation communautaire des âmes ; dans l'organisation religieuse, par la circulation des *shaykhs* entre les différentes communautés ; dans la société par l'exigence morale d'endogamie ; dans la hiérarchie enfin, par l'assimilation symbolique des dirigeants politiques à la structure de parenté de chaque famille. Cette logique de parenté, que l'on pourra qualifier de centripète, fonde le sentiment collectif de l'excellence par le sang et de la noblesse qui met à distance dans *l'être* et non dans l'action de s'imposer à l'autre. Un quant-à-soi qui se révèle finalement être un art politique minoritaire qui a assuré la survie de cette petite communauté depuis un millénaire.

Bibliographie

Abu-Izzedin, Nejla M., 1984, *The Druzes: A New Study of their History, Faith and Society*, Leiden, E.J. Brill.

Armanet, Eléonore, 2011, *Le Ferment et la grâce. Une ethnographie du sacré chez les Druzes d'Israël*, Toulouse, Presses du Mirail.

Ben-Dor, Gabriel, 1979, *The Druzes in Israel. A Political Study*, Jerusalem, The Magness Press.

Bengio, Ofra & Ben-Dor, Gabriel (eds.), 1999, *Minorities and the State in the Arab World*, Boulder, Londres, Lynne Rienner Publishers.

Berque, Augustin, 2014, *La Mésologie, pourquoi et pour quoi faire ?* Nanterre, Presses universitaires de Paris Ouest.

Beyhum, Nabil, 1991, *Espaces éclatés, espaces dominés. Étude de la recomposition des espaces publics centraux de Beyrouth de 1975 à 1990*, Thèse de doctorat, Université de Lyon 2.

Bianquis, Thierry, 1986, *Damas et la Syrie sous la domination fatimide (359-468/969-1076). Essai d'interprétation des chroniques médiévales*, vol. III, Damas, Presses de l'IFPO.

Chabry, Laurent & Chabry, Annie, 1982, *Politique et minorités au Proche-Orient*, Paris, Maisonneuve & Larose.

Châtelard, Géraldine, 2004, *Briser la mosaïque. Les tribus chrétiennes de Madaba, Jordanie* (XIXe-XXe siècle), Paris, CNRS-Editions.

Clerck Dima de, 2008, « La Montagne : un espace de partage et de ruptures » *in* Franck Mermier (dir.), *Liban : Espaces partagés et pratiques de rencontre*, Beyrouth, Cahiers de l'IFPO, n° 1.

Firro, Kais, 1986, « Political Behavior of the Druzes as a Minority in the Middle east – a Historical Perspective », *Orient*, vol. XXVII, n° 3, p. 463-479.

----, 1992, *A History of the Druzes*, Leiden, E.J. Brill.

Foucault, Michel, 1975, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard (édition « Tel »).

Gabrieli, F., 1960, « Adab », *Encyclopedia Islamica*, vol.1, p. 180-181.

Hazran, Yusri, 2009, « Between Authenticity and Alienation : the Druzes and Lebanon's history », *Bulletin of SOAS,* vol.72, n°3, p. 459-487.

Hourani, Albert, 1947, *Minorities in the Arab World*, Oxford, Oxford University Press.

Ibn Khaldûn, 1967, *Discours sur l'histoire universelle* (al-Mudaddima*)*, traduit par Vincent Monteil, 3 vol., Beyrouth, Commission internationale pour la traduction des chefs-d'œuvre, (collection UNESCO d'œuvres représentatives, série arabe).

Jungen, Christine, 2009, *Politique de l'hospitalité dans le sud jordanien*, Paris-Beyrouth, Karthala-Ifpo.

Kassem, Lina M., 2005, *The Construction of Druze: Druze in Israel between State Policy and Palestinian Arab Nationalism*, Ph.D Thesis, University of Cincinnati.

Khuri, Fuad I., 1990, *Imams and Emirs: State, Religion and Sects in Islam,* Londres, Saqi Books.

----, 2004, *Being a Druze*, Londres, The Druze Heritage Foundation.

Kingston, Paul, 2001, « Patrons, Clients, and Civil Society: A Case Study of Environmental Politics in Postwar Lebanon », *Arab Studies Quarterly*, vol.23, n°1, p. 55-72.

Kohlberg, Etan, 1975, « Some Imâmî Views on *taqiyya* », *Journal of the American Oriental Society*, n°85, p. 395-402.

Le Wita, Beatrix, 1988, *Ni vue, ni connue. Approche ethnographique de la culture bourgeoise*, Paris, Editions de la MSH (collection Ethnologie de la France).

Longva, Anh Nga & Roald, Anne Sofie (eds.), 2011, *Religious Minorities in the Middle East: Domination, Self-empowerment, Accommodation*, Leiden, Brill.

Ma'oz, Moshe, 1999, *Middle Eastern Minorities: Between Integration and Conflict*, Washington Institute for Near East Policy.

Najjar, Abdallah, 1973, *The Druzes. Millenium Scrolls Revealed*, American Druze Society.

Nisan, Mordechai, 2002, *Minorities in the Middle East : A History of Struggle and Self-Expression*, Jefferson, McFarland & cie.

----, 2010, "The Druze in Israel: Questions of Identity, Citizenship, and Patriotism", *Middle East Journal*, vol. 64, n°4, p. 575-596.

Planhol, Xavier de, 1997, *Minorités en Islam. Géographie politique et sociale*, Paris, Flammarion.

Poujeau, Anna, 2014, *Des Monastères en partage. Sainteté et pouvoir chez les chrétiens de Syrie*, Nanterre, Société d'ethnologie.

Rivoal, Isabelle, 2000, *Les Maîtres du secret. Ordre mondain et ordre religieux dans la communauté druze en Israël*, Paris, Editions de L'EHESS.

----, 2001, « Baaqline, de l'Administration Civile de la Montagne à la renaissance municipale. Réflexion sur le pouvoir local au Liban » *in* Agnès Favier (dir.), *Pouvoirs locaux et municipalités au Liban*, *Les Cahiers du* CERMOC, n° 24, Beyrouth, p. 319-338.

----, 2002, « Penser l'identité communautaire et les frontières sociales » *in Lucette Valensi à l'œuvre. Une histoire anthropologique de l'Islam méditerranéen*, Paris, Bouchène, p. 115-132.

----, 2009, « Ascétisme et communauté. L'ermitage d'al-Bayyâda dans l'organisation religieuse druze » *in* Adeline Herrou & Gisèle Krauskopff (dir.), *Des Moines et des moniales de par le monde. La vie monastique dans le miroir de la parenté*, Paris, Karthala, p. 51-66.

----, 2010, « Minorité religieuse » *in* Régine Azria & Danièle Hervieu-Léger (dir.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, PUF-Quadrige, p. 718-725.

----, 2012, « Intimité, mise en scène et distance dans la relation politique au Liban » *in* Franck Mermier & Sabrina Mervin (dir.), *Leaders et partisans au Liban*, Paris-Beyrouth, Karthala-IFPO-IISMM, p. 139-165.

----, 2012, « Les Fêtes religieuses druzes : cheminement spirituel et solidarité communautaire » *in* T-M Courau & H. de La Hougue (dir), *Rites, fêtes et célébrations de l'humanité*, Paris, Bayard, p. 415-426.

Roussel, Cyril, 2011, *Les Druzes de Syrie. Territoire et mobilité*, Beyrouth, Presses de l'IFPO (avec le soutien du ministère des Affaires étrangères, le CNRS et l'université F. Rabelais)

Schenk, Bernadette, 2001, « Crisis and Memory. The Case of the Lebanese Druzes" *in* Angelica Neuwirth & Andrea Pflitsch (eds.), *Crisis and Memory in Islamic Societies*, Beyrouth-Würzburg, Orient-Institute-Ergon Verlag, p. 329-346.

Shatzmiller, Maya (ed.), 2005, *Nationalism and Minority Identities in Islamic Societies*, McGill, Queen's University Press.

Valensi, Lucette, 1986, « La Tour de Babel : groupes et relations ethniques au Moyen-Orient et en Afrique du nord », *Annales ESC*, n° 4, p. 817-838.

White, Benjamin Thomas, 2011, *The Emergence of Minorities in the Middle East. The Politics of Community in French Mandate Syria*, Edinburgh, Edinburgh University Press.

Weulersse, André, 1946, *Paysans de Syrie et du Proche-Orient*, Paris, Gallimard.

Résumé :

Comment rendre compte de ce « qu'est » une minorité religieuse orientale au-delà des caractères souvent stéréotypés que les sciences sociales mobilisent pour les définir ? L'étude de la communauté druze qui est proposée dans cet article tente précisément de s'affranchir des approches classiques fondées sur le particularisme religieux, l'histoire singulière ou le comportement politique stéréotypique pour s'attacher à définir une manière druze d'être au monde. Il s'agit de renverser la perspective : plutôt que de considérer « la communauté » dans sa permanence, l'auteur entreprend de questionner, à partir de l'observation de ce que font et disent ces druzes qu'elle regarde vivre depuis des années, ce qu'ils font, comment ils sont. Pour ce faire, elle propose de revisiter cette dimension qui sert généralement à caractériser les druzes : le secret de leur religion et son expression initiatique qui sous-tend bien des stéréotypes. Plutôt que de traiter cette dimension de manière déterministe, l'auteur propose de la considérer comme une mise à distance, une manière d'être en retrait, un quant-à-soi, dont elle entreprend de saisir les manifestations dans plusieurs dimensions de la vie quotidienne et de la société druze, plus particulièrement en Israël et au Liban.

Summary

How can we define « what is » an oriental religious minority beyond the aspects often stereotyped that the social sciences use to grasp its identity? The study of the Druze community in this paper attempts at going beyond the classical approaches based on the religious particularity, the singular history or the stereotypic political behavior. On the contrary, the author aims at giving priority to setting out a Druze way of being in the world. It means reverse the perspective: rather than considering "the community" in its permanency, the author undertakes to question what the Druzes are, from the observation of what the Druze that she has watched living for years, are doing and saying, how they dwell in their social and ecological environment, how they are-in-the-world. To that end, she proposes to revisit this dimension which is generally used to define the Druze: the secret of their religion based on initiation which is forms the basis of many stereotypes. Rather than addressing this aspect in a deterministic approach, the author proposes to consider it as a distancing, a way of being isolated, a self-sufficiency of which she tries to capture the demonstrations in several dimensions of daily-life and of Druze society, especially in Israel and Lebanon.