



**HAL**  
open science

# Réincarnation, perfection religieuse et tombes des saints : les usages funéraires dans la communauté druze (Proche-Orient)

Isabelle Rivoal

► **To cite this version:**

Isabelle Rivoal. Réincarnation, perfection religieuse et tombes des saints : les usages funéraires dans la communauté druze (Proche-Orient). Valentin Frédérique, Rivoal Isabelle, Thévenet Corinne et Sellier Pascal La Chaîne opératoire funéraire. *Ethnologie et archéologie de la mort*, De Boccard, pp.42-43, 2013, collection travaux, 978-2-7018-0352-4. hal-01421181

**HAL Id: hal-01421181**

**<https://hal.science/hal-01421181>**

Submitted on 3 Jan 2017

**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.

# 16 - Réincarnation, perfection religieuse et tombes des saints : les usages funéraires dans la communauté druze (Proche-Orient)

Isabelle RIVOAL



Fig. 1 - Le cimetière druze de Maghar en Galilée. La banquette en pierre, au centre de l'esplanade, permet le dépôt du cercueil pour un dernier hommage au mort. Le cercueil est ensuite déposé dans le caveau familial, sans spécification de nom. Les cimetières druzes ne sont jamais visités.

Il s'agit, en fait, d'atteindre la perfection de l'âme au terme d'une multiplicité de vies vécues *en tant que druze*. La perfection visée est un état de dépassement total de son individualité (c'est-à-dire ses désirs, sa volonté, sa capacité d'agir dans le monde), seul à même de permettre l'anéantissement en Dieu. Ceux qui atteignent cet état sont les religieux parfaits et sortent du cycle des réincarnations. Jamais plus de quelques-uns par « époque », ils représentent l'idéal religieux qui permet à l'ensemble communautaire de se définir.

### Le corps comme un vêtement de l'âme qui doit disparaître

Proches en cela des conceptions musulmanes relatives au traitement des morts, les druzes investissent considérablement les pratiques rituelles précédant l'inhumation, mais ne se préoccupent absolument pas de la dépouille après l'enterrement. Dans certaines régions druzes, la logique du corps comme vêtement de l'âme dont on doit se débarrasser après la mort conduit à l'anonymat total des cimetières sans plaques ni cénotaphes (fig. 1). « L'enjeu » des funérailles consiste, en réalité, à garantir la bonne réincarnation de l'âme du défunt. C'est là l'affaire des femmes qui restent assemblées autour du cercueil pendant la (les) nuit(s) qui précède(nt) la mise en terre et qui chantent des lamentations et des poésies religieuses. Les hommes viennent ensuite « arracher » le corps des mains des femmes pour le conduire en cortège jusqu'au cimetière où les religieux prononceront les formules pieuses d'usage scellant la respectabilité de l'âme en tant que druze. À ce moment, le corps peut disparaître.

### Perfection et sortie du cycle des réincarnations

Minorité issue d'un schisme de l'Islam ismaélien et organisée en communauté dans le sud du Liban au XI<sup>e</sup> siècle, les druzes ont la particularité d'avoir développé une religion secrète, influencée à la fois par la mystique musulmane et la philosophie aristotélicienne. La notion de cycle qui organise la cosmogonie druze (cycle des prophéties et des manifestations divines) a trouvé une expression originale dans la conception de la réincarnation de l'âme de corps en corps. Tout à fait singulière en milieu musulman, cette croyance est tout de même encadrée par des déterminismes sociologiques forts (on se réincarne selon son genre et selon sa religion) qui garantissent la permanence de la communauté.



Fig. 2 - Les femmes en pleurs devant la dépouille du cheikh Amin Tarif.



Fig. 3 - Le tombeau du prophète Ayoub (Job) à Niha, au Liban. Ce cénotaphe arbore le drapeau druze à cinq bandes de couleur.



Fig. 4 - La tombe du cheikh Abou Hassan Arif Halawi, chef spirituel des druzes du Liban, décédé en 2003. À la différence des tombeaux des prophètes, elle est accessible et les visiteurs ont un rapport très charnel : ils la caressent, l'embrassent, l'enserrent dans leurs bras.

### Les funérailles des cheikhs parfaits : du lit du saint vivant à la tombe du saint mort

Les âmes des religieux parfaits suivent un destin différent puisqu'elles sortent du cycle des réincarnations et que le mort sera commémoré par une tombe après sa mort. Les funérailles de ces personnages spirituels éminents, distingués par un couvre-chef rond (quand les religieux ordinaires sont coiffés d'un turban cylindrique blanc tapissé de rouge ou d'un bonnet blanc quand ils travaillent), constituent des événements importants. Ils drainent une foule impressionnante dans laquelle les religieux, hommes et femmes, sont au premier plan. À la différence des gens du commun, le corps du mort est donné à voir dans un cercueil en verre sur lequel on frotte des mouchoirs qui circulent ensuite dans la foule et sont porteurs de *baraka* (fig. 2). Une tombe est ensuite érigée au milieu du salon dans lequel le cheikh, personnage saint, recevait les visites de son vivant ; elle est dessinée sur le modèle des tombeaux des prophètes (fig. 3), la sculpture du turban érigée à la tête du coffre rappelant la distinction du personnage (fig. 4). La demeure du saint se transforme ainsi en tombeau (*maqam*) qui sera visité pour sa *baraka* (fig. 4). Le passage à cette posture de saint dans la mort est, en réalité, déjà anticipé du vivant du cheikh qui, une fois désigné comme parfait spirituel, ne quitte plus son lit (la tombe est souvent assimilée à un lit) et « n'agit » plus : ce sont ses jeunes disciples en religion qui reçoivent les visiteurs à sa place et s'occupent de l'intendance. Il « est » déjà tout simplement, remplissant la fonction qui lui sera assignée dans la mort.

### L'exception de la tombe du martyr Kamal Joumblatt

Au Liban notamment, les notabilités locales ont parfois tenté de perpétuer le souvenir de leur prestige en faisant ériger des tombes en leur nom, sur le modèle de leurs voisins chrétiens. En dépit de ces tentatives, les cimetières n'ont jamais été significatifs pour les druzes et ce type de tombe est laissé à l'abandon (fig. 5). Les seuls personnages politiques ayant réussi à « faire tombe » sont les seigneurs Joumblatt, et encore cette perpétuation du souvenir individuel passe-t-elle par la référence religieuse et le martyr. Ainsi Kamal Joumblatt, assassiné en mars 1977, a-t-il été enterré près de son palais de Mukhtara, dans un édifice surmonté d'une kouba (fig. 6). C'est un exemple unique de « tombe fleurie » lors de l'hommage qui lui est rendu chaque année, à l'anniversaire de sa mort, principalement par les scouts de son parti politique.

*Photographies : Isabelle Rivoal*

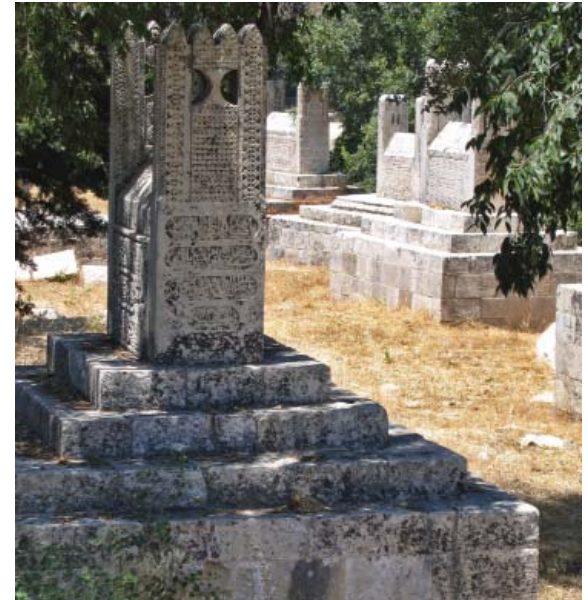


Fig. 5 - Tombes anciennes abandonnées, dans le village de Baaqline (Liban), datant du XVIII<sup>e</sup> siècle (en cours de restauration dans le cadre d'une action patrimoniale).



Fig. 6 - La tombe du « seigneur de la montagne libanaise », dans l'enceinte du palais familial à Mukhtara. Kamal Joumblatt, assassiné en mars 1977, est la figure par excellence du martyr druze, englobant, par métonymie, tous les combattants de la guerre civile.

## Pour prolonger la lecture

- BALFET H., éd. (1991), *Observer l'action technique. Des chaînes opératoires, pour quoi faire ?*, Paris, Éditions du CNRS (coll. Matières et manières).
- BAROIN C., BARRETEAU D. et VON GRAFFENRIEND C., éd. (1995), *Mort et rites funéraires dans le bassin du lac Tchad*, Paris, ORSTOM Éditions.
- BENDEZU-SARMIENTO J., FRANCFORT H.-P., ISMAGULOVA A. et SAMASHEV Z. (2008), « Post-Mortem Mutilations of Human Bodies in Early Iron Age Kazakhstan and their Possible Meaning for Rites of Burial », *Antiquity*, 82, p. 73-86.
- BIZOT F. (1993), *Le Bouddhisme des Thaïs : brève histoire de ses mouvements et ses idées des origines à nos jours*, Bangkok, Éditions des Cahiers de France.
- BLAIZOT F., éd. (2009), *Pratiques et espaces funéraires dans le centre et le sud-est de la Gaule durant l'Antiquité*, numéro thématique de la revue *Gallia*, 66 (1), Paris, CNRS Éditions.
- BLOCH M. et PARRY J., éd. (1982), *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge, Cambridge University Press.
- CHAMBON P. (2003), *Les Morts dans les sépultures collectives néolithiques en France. Du cadavre aux restes ultimes*, XXXV<sup>e</sup> supplément à *Gallia Préhistoire*, Paris, CNRS Éditions.
- DUDAY H. (2009), *The Archaeology of the Dead. Lectures in Archaeoethanatology*, Oxford, Oxbow Books.
- EISEMAN F. B. JR. (1990), *Bali : Sekala & Niskala. Vol. I : Essays on Religion, Ritual and Art*, Hong Kong, Periplus Éditions.
- GARDNER R. et ÖSTÖR A. (2001), *Making Forest of Bliss Intention, Circumstance, and Chance in Nonfiction. A Conversation between R. Gardner and A. Östör*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press (included DVD *Forest of Bliss*, A film of R. Gardner, 1985).
- GEORGES É. (1982), *Voyages de la mort*, Paris, Berger-Levrault.
- GNOLI G. et VERNANT J.-P., éd. (1982), *La Mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme/Cambridge, Cambridge University Press.
- GRANDQVIST H. (1965), *Muslim Death and Burial. Arab Customs and Traditions Studied in a Village in Jordan*, Helsinki, Societas Scientiarum Fennica (Commentationes Humanarum Litterarum, 34).
- GUIART J., éd. (1979), *Les Hommes et la mort. Rituels funéraires à travers le monde*, Paris, Le Sycomore/Muséum National d'Histoire Naturelle.
- HAVERKORT C. M. et LUBELL D. (1999), « Cutmarks on Capsian Human Remains : implications for Maghreb Holocene social organisation and palaeoeconomy », *International Journal of Osteoarchaeology*, 9, p. 147-169.
- HERTZ R. (1907), « Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort », in DURKHEIM É., éd., *L'Année sociologique, dixième année (1905-1906)*, Paris, Félix Alcan (Bibliothèque de philosophie contemporaine), p. 48-137. Repris dans HERTZ R. (1970), *Sociologie religieuse et folklore*, Paris, PUF, p. 1-83.
- JORDANA X., GALTÈS I., TURBAT T., BATSUKH D., GARCÍA C., ISIDRO A., GISCARD P.-H. et MALGOSA A. (2009), « The Warriors of the Steppes : osteological evidence of warfare and violence from Pazyryk tumuli in the Mongolian Altai », *Journal of Archaeological Science*, 36, p. 1319-1327.
- KLIMA A. (2002), *The Funeral Casino : meditation, massacre, and exchange with the dead in Thailand*, Princeton, Princeton University Press.
- LE GOFF I. (2012), « Percevoir le temps des funérailles : le cas des crémations », in BONNABEL L., éd., *Archéologie de la mort en France*, Paris, La Découverte, p. 62-81.