



HAL
open science

Le poids de l'histoire. Druzes du Liban, Druzes d'Israël face à l'État

Isabelle Rivoal

► **To cite this version:**

Isabelle Rivoal. Le poids de l'histoire. Druzes du Liban, Druzes d'Israël face à l'État. *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 2002, 57 (1), pp.49 - 70. 10.3406/ahess.2002.280028 . hal-01421198

HAL Id: hal-01421198

<https://hal.science/hal-01421198>

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.

Le poids de l'histoire. Druzes du Liban, Druzes d'Israël face à l'État

In: Annales. Histoire, Sciences Sociales. 57e année, N. 1, 2002. pp. 49-70.

Résumé

Le poids de l'histoire. Druzes du Liban, Druzes d'Israël face à l'État.

Dans la tradition anthropologique d'inspiration maussienne dont se réclame Marcel Détiennne, la comparaison suppose l'élaboration préalable d'universaux sociaux, de mécanismes de pensée transcendant les sociétés particulières, par une mise en regard de leurs différences. À partir d'une réflexion sur deux composantes de la communauté druze au Proche-Orient (en Israël et au Liban), l'article questionne cette méthode comparative autour de deux axes. Le premier est celui de la comparaison au plus proche, qui pas de transcender des différences dans l'ordre des valeurs et représentations, mais mettre en équation l'identité pour construire sociologiquement ces différences. Le corollaire de cet exercice de comparaison dans la proximité, est celui de nécessaire des dynamiques historiques comme moteurs sinon comme objets de comparaison.

Abstract

The weight of History. Druzes of Lebanon, Druzes of Israel facing the State.

In the anthropological tradition inspired by Marcel Mauss of whom Marcel Detienne claims to be a follower, comparison involves the previous elaboration of social universals or patterns of thought transcendent societies. Grounded in a reflexion on two components of the Druze community (one in Israel, one in Lebanon), the paper questions the comparative method following two sets of problems. The first one deals with comparison between close societies, since the analysis does not imply transcending differences between social values or representations, but rather implies questioning the identity in order to construct sociologically pertinent differences. The second one, which is a corollary of this attempt to compare close societies, highlights the necessary introduction of historical dynamics as the not the object the comparison.

Citer ce document / Cite this document :

Rivoal Isabelle. Le poids de l'histoire. Druzes du Liban, Druzes d'Israël face à l'État. In: Annales. Histoire, Sciences Sociales. 57e année, N. 1, 2002. pp. 49-70.

doi : 10.3406/ahess.2002.280028

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ahess_0395-2649_2002_num_57_1_280028

Le poids de l'histoire

Druzes du Liban, Druzes d'Israël face à l'État

Isabelle Rivoal

Lorsqu'il fustige une certaine tradition historiographique enfermée dans la perspective nationale, « place forte de l'incomparable », Marcel Detienne donne l'impression de faire de la comparaison un cheval de bataille¹. Cependant, en invitant à s'affranchir du postulat idiosyncrasique et des spécificités identitaires, en incitant à réfléchir sur les catégories du sens commun et les choix de valeurs comme préalable à la construction de nos savoirs, il s'inscrit finalement dans le débat récurrent des sciences sociales entre universalisme et relativisme. Dans ce débat, les tenants de l'irréductibilité de chaque configuration sociale ou historique particulière ne sont pas tous des historiens de la Nation. Malinowski avait soigneusement contourné le problème de la comparaison en posant que chaque trait d'une société ne peut être défini qu'en rapport avec le contexte social total. Cette conception close de la monographie rendait futile, selon lui, toute entreprise de comparaison entre sociétés différentes. Il est vrai qu'à l'époque de l'auteur des *Argonautes du Pacifique*, la pratique sociologique, marquée par l'empreinte des sciences naturelles, concevait la comparaison comme la mise en relation de traits particuliers dans le but de dresser des typologies humaines. Il n'empêche, cette posture d'un relativisme total a fait florès depuis lors, qu'elle ait été dirigée contre les tenants de l'anthropologie structurale ou, plus particulièrement, qu'elle se soit mise au service de la défense de l'identité ethnique de telle ou telle population.

Cette étude a été réalisée avec le soutien de la fondation Fyssen.

1 - MARCEL DETIENNE, *Comparer l'incomparable*, Paris, Le Seuil, 2000.

Sans prétendre faire l'histoire des débats sur la pertinence ou les modalités de la comparaison dans les sciences sociales², on reconnaîtra volontiers qu'une certaine anthropologie est bien née comparative ; celle qui, plaçant les phénomènes sous l'éclairage de la différence, ne peut s'ériger que par des jeux de comparaison, comme le rappelle Georges Balandier³. Cette tradition anthropologique d'inspiration maussienne, qui postule l'unité du genre humain, insiste sur la nécessité d'une méthode sociologique pour considérer les différences et en donner un tableau scientifique. Sans oblitérer l'extrême difficulté de la comparaison entre monographies, Louis Dumont a amplement mis en œuvre et développé les implications des propositions de Marcel Mauss, affirmant qu'il « suffit qu'il existe quelques catégories applicables à toutes les sociétés, quelques universaux sociaux pour qu'on puisse transcender les différences et en parler⁴ ». De ce point de vue, il suggère que le projet de mise en comparaison ne porte pas sur la seule organisation sociale, mais sur les idées et les valeurs de l'ensemble humain considéré⁵. C'est bien de cette tradition que se revendique Marcel Detienne lorsqu'il affirme que les « comparables » ne sont pas donnés d'emblée à l'analyse, qu'il ne s'agit pas de thèmes à partir desquels on dégage ressemblances et contrastes entre les sociétés, mais des mécanismes de pensée, des solutions logiques, des attitudes mentales que l'anthropologue doit rechercher avant de pouvoir construire sa comparaison autour de questions particulières (comment on échange, que veut dire fonder, comment on s'assemble, etc.). De tels projets comparatistes ne s'inscrivent pas dans un champ spécifique ; ils s'entendent avant tout comme des exercices ou des procédures d'expérimentation sur l'ensemble des représentations culturelles ou des configurations produites par les sociétés du passé ou de l'ailleurs.

Tout en reconnaissant la valeur théorique et heuristique de ce type de comparatisme, il nous semble essentiel de questionner son caractère général. Peut-on tout comparer de la même manière ? Ou, plus précisément, que devient la comparaison si l'on ne compare pas des logiques de pensée mais des manières d'affirmer sa spécificité dans des contextes différents ? Les outils du comparatisme synchronique ne doivent-ils pas être modifiés pour rendre compte des comparaisons diachroniques, dès lors qu'il s'agit de replacer des micro-systèmes dans leur dynamique historique ? Bien plus, s'agissant de considérer les différences, transcender les particularismes pour découvrir les universaux, mettre en perspective des ensembles de relations, la grammaire de la comparaison se construirait-elle uniquement autour du dissemblable ? L'extrêmement proche pose alors un problème. Qu'en est-il lorsque l'identification des différences, dans un contexte où

2 - On renverra, sur ce point, à l'article de EDMUND LEACH, « The Comparative Method in Anthropology », in D. I. STILLS (éd.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York-Londres, Macmillan, 1968, pp. 339-345, et à l'ouvrage de GUY JUCQUOIS, *La méthode comparative dans les sciences sociales*, Louvain, Peeters, 1989.

3 - GEORGES BALANDIER, « Le politique des anthropologues », in M. GRAWITZ et J. LECA, *Traité de science politique*, t. 1, Paris, PUF, 1985, pp. 309-334.

4 - LOUIS DUMONT, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Le Seuil, 1983, p. 220.

5 - *Ibid.*, p. 17.

tout semble identique, est le préalable à la mise en perspective? Comment, ensuite, les construire et les rendre intelligibles, d'un point de vue sociologique? Est-il, en un mot, si commode de comparer ce qui est comparable?

Les Druzes au Proche-Orient : une minorité, des communautés

Ces questions ne sont pas de simples objections théoriques mais les interrogations soulevées lors d'une tentative pour comparer les communautés druzes d'Israël et du Liban. L'analyse comparée ne procède pas ici du seul plaisir d'expérimenter, elle est quasiment imposée par la singularité de la situation géographique et politique des Druzes. En effet, cette minorité d'un million de personnes qui aurait, selon la formule de Xavier de Planhol, « une tendance multiséculaire à la dispersion⁶ », se répartit entre trois foyers de peuplement (Liban, Syrie, Israël), que la reconnaissance d'États indépendants a séparés par des frontières plus ou moins imperméables. Mais surtout, elle se justifie par le positionnement différencié de ses composantes sur ce que l'on a coutume d'appeler « l'échiquier politique proche-oriental ». Ainsi, tandis qu'au Liban le leader charismatique Kamāl Junblāṭ s'érigait en défenseur de la cause palestinienne, en adoptant une ligne politique panarabe aux accents pro-nassériens, et que son fils optait dès 1977 pour l'alliance avec les Syriens dans le cadre du conflit libanais, les responsables de la communauté druze en Israël choisissaient le rapprochement avec l'État hébreu au point d'accepter en 1956 le principe du service militaire obligatoire.

La mise en exergue du « grand écart » politique entre deux composantes d'une même communauté est une manière de pointer la difficulté sociologique que présente l'étude des minorités religieuses, ethniques ou linguistiques dans une région où elles s'entremêlent à tous les niveaux. Quel point de vue adopter pour parler des Druzes : celui de la minorité que l'on définirait alors comme le partage, par un ensemble d'individus, d'une religion particulière et exclusive, ou celui de trois communautés spécifiées par leur histoire et leurs choix politiques, irréconciliables car radicalement antagonistes?

On peut choisir de ne pas comparer, c'est-à-dire de ne pas distinguer, de prendre les Druzes comme un ensemble homogène. C'est la position adoptée par la plupart des historiens de cette minorité⁷. La dispersion de la communauté à partir de son ancrage historique dans le sud du Liban actuel (la région du *wadi al-Taym*) leur fournit la trame narrative. Avant 1711, l'historiographie des Druzes se concentre dans ses foyers libanais. C'est l'âge d'or de l'émirat de Fakhr al-Dīn al-Ma'ānī II (1572-1635), époque des premières migrations de Druzes vers la Galilée.

6 - XAVIER DE PLANHOL, *Minorités en Islam. Géographie politique et sociale*, Paris, Flammarion, 1997, p. 79.

7 - NEJLA ABU IZZEDIN, *The Druzes. A New Study of their History, Faith and Society*, Leyde, Brill, 1984; KAIS FIRRO, *A History of the Druzes*, Leyde, Brill, 1992; *Id.*, *The Druzes in the Jewish State. A Brief History*, Leyde, Brill, 1999.

Puis survint la bataille de ʿAyn Dara (1711) où les deux factions *qaysī* et *yamānī*, qui scindaient politiquement l'ensemble de la communauté, se sont affrontées, inaugurant l'émigration des familles défaites vers le Ḥawrān dans le sud de l'actuelle Syrie. Dès lors, c'est vers cette région que les historiens déplacent leur récit, suivant les remous des politiques liés à l'implantation des familles druzes dans ce nouveau foyer. L'histoire de la communauté est finalement conçue comme celle des affrontements politiques entre les leaders druzes et l'autorité extérieure (Empire ottoman, guerre contre Ibrahim Pasha) ou entre Druzes à l'intérieur des différents foyers de peuplement. Dans cette manière d'aborder la minorité druze, il n'y a pas de véritable tentative pour mener à bien une comparaison, mais plutôt un récit linéaire qui concentre son intérêt sur l'une ou l'autre des communautés, en fonction de la virulence des événements politiques qui les agitent.

De véritables comparaisons, en revanche, ont été proposées en partant du point de vue de « la » minorité druze⁸. La perspective adoptée consiste le plus souvent à choisir un invariant et à le faire jouer en considérant successivement deux ou les trois communautés. Cet invariant trouve logiquement son fondement dans ce qui unit les Druzes et les distingue de leurs voisins : la religion. On s'appuie alors sur le précepte qui commande aux Druzes de dissimuler leurs croyances et de toujours faire allégeance au parti politique dominant, viatique permettant de comprendre les contradictions entre les attitudes politiques des différentes composantes de la minorité druze. La mise en œuvre de la comparaison, dans ce cas, passe par l'étude successive des stratégies développées par les Druzes pour assurer leur survie en fonction du contexte. L'image de la mosaïque proposée par Carleton Coon⁹ pour rendre compte des sociétés orientales est aussi célèbre que critiquée¹⁰ ; mais, on le voit, il est difficile de sortir de l'impasse monadologique. En dépit d'une attention portée au contexte, aux trajectoires particulières, le recours à la comparaison n'aboutit ici qu'à un déplacement du problème : chaque communauté composant une partie de la minorité est plus ou moins appréhendée comme un ensemble clos. Le point de vue plus général passe par une nécessaire reconstitution au moyen de « collages ». Dans ce contexte particulier, en effet, on voit bien qu'il

8 - Pour un aperçu non exhaustif de ce type d'approche, voir ROBERT BRENTON BETTS, *The Druze*, New Haven-Londres, Yale University Press, 1988 ; ANNIE et LAURENT CHABRY, *Politique et minorité au Proche-Orient*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1987 ; KAIS FIRRO, « The Druze in and Between Syria, Lebanon and Israel », in I. RABINOVITCH (éd.), *Ethnicity, Pluralism and the State in the Middle East*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 1988, pp. 185-197 ; PETER GUBSTER, « Minorities in Isolation: The Druzes of Lebanon and Syria », in R. D. MAC LAURIN (éd.), *The Political Role of Minority Groups in the Middle East*, New York, Praeger, 1979, pp. 109-134 ; MORDECHAI NISAN, *Minorities in the Middle East. A History of Struggle and Self-Expression*, Londres, Mac Farland, 1991.

9 - CARLETON COON, *Caravan: The Story of the Middle East*, New York, Holt, 1958.

10 - Voir, notamment, LUCETTE VALENSI, « La Tour de Babel : groupes et relations ethniques au Moyen-Orient et en Afrique du Nord », *Annales ESC*, 41-4, 1986, pp. 817-838, et la thèse récente de GÉRALDINE CHÂTELARD, *Briser la mosaïque : lien social et identités collectives chez les chrétiens de Madaba, Jordanie (1870-1997)*, thèse de doctorat, Paris, EHESS, 2001.

est impossible d'envisager la minorité religieuse comme on étudierait la nation, car il n'existe pas de point de vue central, d'institution politique globale (une direction politique ou religieuse pour les trois communautés, par exemple) à partir de laquelle il serait possible de la décrire. C'est pourtant ce schéma descriptif qui est conservé lorsque l'on choisit de comparer les différentes communautés à partir du niveau politique le plus élevé que l'on puisse trouver. Or, même à ce niveau du leadership de chaque communauté, il n'existe pas d'unité politique, mais des rivalités entre grandes familles et des jeux de positionnement entre factions opposées, par rapport aux autorités ou aux groupes extérieurs à la communauté.

On voit donc bien que la comparaison achoppe sur son postulat initial : la mise en perspective des comportements politiques appréhendés dans leur dynamique historique. La totalité ainsi donnée par l'analyse est en réalité une totalité partielle, celle des relations entre une communauté et l'autorité politique de l'État ou de l'ensemble dans lequel elle s'inscrit. Comparer de cette manière revient à analyser les cas l'un après l'autre, en ne faisant varier qu'un élément : la stratégie politique. On s'interdit, de ce fait, de considérer la société dans toutes ses dimensions. Mais alors, que faut-il comparer et comment peut-on comparer ?

Construire des comparables : identités et différences

L'écueil des comparaisons dont on vient de faire brièvement état n'est-il pas d'être parti trop vite d'un questionnement sur les différences de positionnement politique manifestes entre les ensembles ? Divergences si drastiques qu'elles évacuent toute réflexion préalable sur l'identique considéré comme un donné : on a là des communautés druzes, la religion est le trait ascriptif qui permet de les situer sur l'échiquier politique. Le questionnable viendrait après.

Renversons la perspective en commençant par nous interroger sur l'identité avant d'appréhender les différences. Si être Druze c'est partager une même religion, il s'agit de mettre d'abord en équations cette donnée pour appréhender ensuite les différentes manières d'être Druze en fonction du contexte. Et, pour cela, il faut disposer d'axes, de principes qui, une fois identifiés, doivent permettre de rendre compte des différences entre communautés, qui ne sont pas seulement des positionnements politiques stratégiques. Le travail sociologique suppose de ne pas considérer la religion simplement comme une croyance ou un dogme, voire un alibi de certaines pratiques politiques, bref comme un domaine intemporel et figé, mais dans ses dimensions et ses manifestations sociales. Une telle construction implique de partir des caractéristiques spécifiques de la religion, celles qui vont avoir une influence sur la société.

Concrètement, il est donc nécessaire de s'attacher d'abord à la description d'un cas particulier avant d'envisager la comparaison, comme condition méthodologique pour prendre en considération toutes les dimensions de la société. L'exercice comparatif que l'on va proposer ici part de l'analyse monographique de la

communauté druze en Israël¹¹. Construite sur l'hypothèse que l'organisation sociale, dont toutes les composantes sont par ailleurs partagées par l'ensemble des populations de la région, doit être décrite en relation avec les principes religieux qui inscrivent l'identité de la communauté, l'analyse vise à mettre en évidence toutes les modalités de différenciation interne dans ce cas particulier. Le résultat de cette entreprise est de montrer que ce qui fait la spécificité d'une communauté religieuse ne réside pas dans un certain nombre de traits particuliers, mais dans une manière d'agencer des éléments communs, relevant de dimensions politiques (lignages, factions, formes de médiation), religieuses (ascétisme, rituels, formes de pèlerinage) ou de valeurs culturelles (honneur) autour d'une construction particulière fondée sur deux oppositions : entre un ordre mondain et un ordre religieux et, à l'intérieur du domaine religieux, entre des religieux actifs dans la société et des ascètes. Ce sont ces oppositions structurant la société que l'on tentera de faire jouer dans une esquisse de comparaison entre communauté druze israélienne et communauté druze libanaise.

Une doctrine schismatique fondée sur le secret

Schisme de l'Islam shiite ismaïlien, la doctrine à l'origine de la religion druze a été formalisée dans l'Égypte fatimide au début du XI^e siècle. Elle est construite sur le principe de l'unicité de Dieu, le *tawhīd*. Il ne s'agit pas d'une profession de foi comme dans l'Islam, mais plutôt de l'idée d'un cheminement conduisant à la connaissance intime que l'unité des êtres réside en Dieu. Le *tawhīd*, de ce point de vue, est un savoir individuel incommunicable, fondé sur une expérience mystique qui pose d'emblée la religion druze dans une certaine proximité avec le soufisme. Autour de ce principe est élaborée une cosmogonie cyclique qui renvoie aux origines de l'humanité, bien avant la naissance historique de la religion druze¹².

La religion druze est une religion socialement définie dans le sens où il faut être Druze pour être en mesure de suivre la voie du *tawhīd*. Cette exclusivité tient au contrat signé entre Dieu et chaque Druze à l'époque de son ultime manifestation sous les traits du calife al-Ḥākim (996-1021), avant que ne se « referment les portes de la religion » et que soit mis fin, en 1042, à une prédication qui ne dura guère plus de quelques dizaines d'années¹³. Chaque Druze est ainsi devenu le dépositaire d'une vérité qui ne doit plus être divulguée.

En refusant de reconnaître le Prophète, la révélation qui fonde l'islam et sa loi, la *sharī'a*, les Druzes se sont posés au-delà des frontières définissant la

11 - ISABELLE RIVOAL, *Les maîtres du secret. Ordre mondain et ordre religieux dans la communauté druze en Israël*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2000.

12 - ANTOINE SYLVESTRE DE SACY, *Exposé de la religion druze*, Paris, Imprimerie royale, 1838.

13 - Selon la tradition druze, ces contrats ont été dissimulés sous les pyramides d'Égypte, d'où ils seront exhumés au jour du jugement pour distinguer les véritables Druzes des imposteurs (SAMI NASSIB MAKAREM, *The Druze Faith*, New York, Caravan Books, 1974, p. 28).

communauté des musulmans (*'umma*) et devaient donc ré-instaurer une norme qui n'était fondée ni sur un livre ni sur un modèle à imiter. Ils sont dès lors devenus une minorité religieuse renégate et persécutée à ce titre – c'est la raison pour laquelle, après une période de prosélytisme actif, principalement dans la montagne libanaise, les principaux propagandistes du mouvement religieux ont décidé de mettre fin à la prédication. Mais ils se sont donné les moyens de redéfinir cette frontière, de leur point de vue, en élaborant un ensemble normatif fondé sur l'impossibilité de la conversion (ou de l'apostat) et le secret de la doctrine. La pérennité du contrat signé par chaque Druze est assurée par la croyance en la réincarnation, qui est une caractéristique majeure de cette religion. La frontière entre les Druzes et l'extérieur trouve ainsi une expression temporelle : aucune unité druze ne peut se perdre, aucun Druze ne peut tromper durablement quant à la sincérité de son adhésion. Aussi, la prescription d'endogamie religieuse est-elle très contraignante : on est reconnu comme druze uniquement dans le cas où l'on est né de père et de mère druze. L'endogamie, à la fois justifiée et renforcée par la croyance en la métempsycose, fait de la religion druze un trait ascriptif dans la définition de l'identité de cette communauté.

Ces quelques éléments suffisent à marquer une différence très nette entre l'islam et la religion druze : en tant que religion strictement définie par l'appartenance à une communauté, la religion ne permet pas aux Druzes de s'intégrer dans un ensemble plus vaste qui les définirait comme communauté particulière dans une société à vocation religieuse universelle. Bien qu'elle soit historiquement un schisme de l'islam, la religion druze a rompu avec l'ensemble musulman en prenant le contre-pied systématique des prescriptions islamiques. Ainsi, la religion est la dimension qui permet aux Druzes de se couper, d'une certaine manière, de l'extérieur. Les relations avec cette société extérieure relèvent donc quasi exclusivement des dimensions économiques et politiques.

L'opposition entre un ordre mondain et un ordre religieux

Le secret qui caractérise la religion et l'initiation qu'implique l'accès à la sphère religieuse ne dressent pas uniquement une barrière entre la communauté et l'extérieur, il structure également la société druze en établissant une distinction nette entre les non-initiés, appelés « ignorants » (*juhhal*), et les initiés reconnus comme les sages (*'uqqāl*). C'est à cette séparation visible que les Druzes font référence lorsqu'ils parlent d'un ordre mondain (*al-dunyā*) radicalement distinct de l'ordre religieux (*al-dīm*). Comment se constitue chacun de ces deux ordres, qu'est-ce qui les caractérise et en quoi s'opposent-ils ?

L'étude de la construction de l'autorité dans cette société est le moyen le plus efficace de poser ce qui caractérise l'ordre mondain : en relèvent les valeurs qui doivent être mises en œuvre pour affirmer un leadership¹⁴. Dans la société

14 - Le bref exposé qui suit ne décrit pas des caractères spécifiques à la société druze, mais des traits partagés par toutes les populations non tribales de la région, quelle que soit leur appartenance religieuse.

druze, la famille patrilinéaire est à la base de l'organisation sociale. Chaque chef de famille doit chercher à gagner en notoriété sur la scène sociale en utilisant avec habileté les valeurs qui font les hommes de pouvoir et leur confèrent le prestige. Les différentes communautés druzes ainsi que chaque village comportant une composante druze sont divisés en deux factions politiquement rivales, et, dans chaque type de configuration, la compétition pour les positions politiques majeures ne sont pas ouvertes à tous : seuls les héritiers de la famille ou du lignage dominant peuvent prétendre accéder à ce poste. Cependant, un fils ne succède pas forcément à son père. Il lui faut faire montre de sa capacité à exercer le leadership et à incarner avec brio les valeurs de l'ordre mondain.

Il faut avant tout rassembler un parti autour de soi et, pour cela, s'assurer en priorité le soutien de sa famille et de ses alliés traditionnels. Les factions politiques ne sont jamais formées sur la base de la seule appartenance confessionnelle. On entend par là que les factions traversent certes les confessions, lorsqu'on les considère en elles-mêmes, mais, dès que l'on envisage le cas d'un homme politique influent, ses soutiens ne sont pas exclusivement des membres appartenant à sa confession religieuse. Il doit au contraire trouver des alliés « au-dehors », qu'il s'agisse de leaders d'autres confessions, de personnalités extérieures à la scène villageoise ou de relations auprès de l'autorité politique nationale.

D'une manière plus générale, la politique est présentée comme la recherche exclusive de l'intérêt personnel. Le leader travaille toujours pour lui, ses alliés, ses partisans. Il ne peut prétendre agir dans l'intérêt communautaire : la politique est le lieu des oppositions entre familles, de la différenciation. L'unité, celle d'un village comme d'une communauté, ne peut être pensée en termes politiques car le leader doit forcément sortir de ces cadres pour rassembler un parti. Mais c'est précisément parce qu'il n'agit pas dans un cadre intracommunautaire qu'il est un médiateur privilégié, qu'il peut tisser des relations avec l'extérieur, représenter les intérêts qu'il défend. L'ordre mondain se structure donc dans la division et les rivalités entre familles, voire entre clans opposés au sein des familles, rivalités à travers lesquelles la société se hiérarchise. On doit même considérer que ces rivalités, perçues comme l'expression d'autant d'intérêts particuliers, sont la caractéristique principale de l'ordre mondain ; la division politique structure la société. L'identité et l'unité ne peuvent se constituer dans l'ordre mondain qui est différenciation. Il faut passer dans l'ordre religieux pour être en mesure de dépasser les rivalités et prétendre, à ce titre, parler et agir dans l'intérêt général, c'est-à-dire à l'échelle de la communauté religieuse.

L'ordre religieux druze n'est pas un ensemble institutionnel distinct qui existerait à côté ou au-dessus de la société et qui serait cautionné par une relation particulière avec l'au-delà. C'est un ordre qui se construit dans la rupture avec l'ordre mondain. C'est cette rupture qui permet à celui qui entre dans la religion de jouer, dans la société, sur un autre registre que celui qui permet au leader politique de s'y affirmer. Il peut ainsi prétendre, seul, incarner le véritable intérêt général. Dans la société druze, la figure du religieux est idéalement à l'opposé de celle de l'homme du monde, de l'ignorant. Entrer dans la religion druze implique

de marquer une rupture avec ce qui caractérise la dimension mondaine de l'existence (*al-dunyā*), d'être en mesure de renoncer. Les discours décrivant l'attitude des religieux dans cette société sont ainsi l'énoncé d'une suite d'interdits : ils ne participent plus aux fêtes, aux danses ; leurs relations avec les femmes sont extrêmement codifiées ; ils pratiquent l'ascétisme et font montre de dénuement dans leur nourriture, leur intérieur, leurs vêtements, pour signifier qu'ils renoncent à la logique des rivalités de prestige ; ils ne doivent plus entrer dans les jeux politiques et, pour cela, contrôler leur parole et renoncer à toute violence.

L'ascétisme pratiqué par les religieux druzes les rapproche des mystiques musulmans. À cette différence essentielle près que l'ascétisme qu'ils manifestent n'est pas un ascétisme hors de la société en vue d'une émancipation individuelle dans la relation à Dieu. Loin de sortir de leur société, les religieux druzes accomplissent un parcours qui les établit comme référence, une référence active puisqu'ils agissent à travers l'organisation religieuse en tant que guides et juges. C'est la société tout entière qui doit s'organiser en fonction de leur présence et leur permettre de respecter les règles de conduite dictées par leur engagement. La religiosité des ignorants s'exprime par le respect dû à ceux qui incarnent la religion druze : vivre au contact quotidien avec les religieux et agir avec eux en fonction des valeurs d'ascétisme, et non des valeurs mondaines de rivalité et de prestige, les inscrit dans un universel druze. L'attitude des religieux dans la société ne suffit pas à épuiser les modalités de l'initiation, il faut encore étudier de quoi est faite l'expérience religieuse, leur « parcours », de l'ordre mondain vers la vérité divine.

L'initiation signifie avant tout accéder aux textes religieux. Ces écrits sont en fait les lettres, échangées par les missionnaires à l'époque de la prédication, regroupées dans un ensemble, le *Livre de la sagesse*. L'initiation, qui se déroule principalement lors des séances hebdomadaires que les religieux tiennent dans le lieu de culte, la *khalwa*, consiste dans la lecture de ces textes, leur exégèse et leur mémorisation. Hiérarchisés en fonction de leur degré d'avancement dans l'étude du *Livre*, les religieux « complets », une fois leur apprentissage terminé, poursuivent leur initiation en retranscrivant ces textes qui ne peuvent être transmis autrement que sous forme manuscrite.

La retranscription du texte, qui est méditation, exige de se retirer dans le silence, hors du monde. Comme dans la mystique musulmane qui fait de la retraite au désert un thème récurrent, la religion druze impose de faire le vide, d'être dans le vide, pour se rapprocher de Dieu. Le terme qui désigne leur lieu de culte, la *khalwa*, est formé sur la racine arabe qui le signifie. Il faut être pur et propre pour y pénétrer, car c'est un lieu de vérité où se révèle la dimension intime de la religion : celui qui s'y assied peut lire le degré de pureté de tous ceux qui l'entourent. La vérité religieuse relève de l'expérience même du vide qui permet aux religieux de s'inscrire dans une dimension radicalement différente de l'ordre mondain qu'ils transcendent par leur expérience même de la vacuité.

Au terme de l'élucidation des dimensions mises en œuvre autour des parcours des religieux, on peut à présent proposer une construction sociologique de l'opposition entre le leader politique et le religieux. Le premier est un homme qui rassemble un parti au-delà de sa communauté religieuse. Il agit dans le cadre de son

intérêt personnel, car son action l'amène à nouer des relations avec l'extérieur contre d'autres hommes politiques de sa communauté qui font de même. Quand on parle de la défense d'intérêts personnels, c'est toute la dimension des rivalités et des divisions dans la société qui est signifiée. L'action des religieux est en revanche exclusivement tournée vers la communauté. Être religieux, c'est d'abord s'imposer à soi-même les exigences du code éthique et social de la religion druze, mais c'est aussi hériter de la charge de guide de sa communauté dans le respect de ces normes. Le religieux, comme l'homme politique, représente son lignage. Mais s'il est amené à sortir de son village, ce n'est pas dans le même but ni par les mêmes voies que l'homme politique. Les retraites méditatives qui garantissent son cheminement initiatique le mettent en relation avec un espace qui transcende son ancrage lignager et villageois, mais qui a une dimension exclusivement communautaire.

L'ascétisme comme perfection

L'opposition entre hommes politiques et hommes de religion n'est pas la seule distinction qui opère dans cette société et la structure. Le champ religieux permet de construire une autre opposition, entre *shaykh*-s corporels et *shaykh*-s spirituels, pour reprendre la terminologie druze, que l'on pourra caractériser par la référence au monde indien qui distingue les religieux-dans-le-monde des ascètes-hors-du-monde.

La rupture avec l'ordre mondain ne coupe pas les religieux de la société. Par la réalisation de cet idéal ascétique, ils vont au-delà des divisions internes à la communauté, des luttes d'intérêt et de pouvoir qui la structurent. Ayant dépassé le domaine mondain et renoncé à leur engagement dans les rivalités de prestige pour atteindre le monde de la connaissance intérieure (*bāṭin*), seule vérité, ils transcendent les oppositions et affirment l'unité idéale de la communauté druze dans la sphère qui leur est propre. L'ascétisme campé par les religieux les érige en référence morale, et c'est à ce titre qu'ils peuvent agir dans la communauté en occupant différentes fonctions dans la hiérarchie religieuse locale ou régionale. Ainsi, d'un point de vue strictement formel, l'organisation religieuse regroupe tous les initiés au sein d'une structure hiérarchique dont l'unité de base est le lieu de culte, la *khalwa*. Chaque *khalwa* – un village peut en compter plusieurs – a un imam à sa tête qui est le responsable religieux à l'échelle du village. Ce ou ces personnages appartiennent toujours aux familles dominantes politiquement dans la localité. Les rivalités internes qui président à l'attribution de ces postes rappellent l'importance de la famille à côté du parcours individuel que les religieux effectuent. Les grandes familles jouent sur les deux registres du politique et du religieux et, idéalement, on conçoit ces fonctions comme nécessairement attribuées entre deux frères, fondateurs respectifs des lignées politiques et religieuses à l'origine des familles dominantes. En dépit du discours formel selon lequel *dīn* et *dunyā* s'opposent radicalement, le religieux n'échappe pas au contexte politique lorsqu'il demeure membre à part entière de sa famille. Sans cette inscription dans une

congrégation religieuse locale, il ne se corromprait certes pas dans le jeu des oppositions factionnelles, mais ne saurait être en mesure de revenir dans le monde pour « agir » sur lui.

Certains d'entre eux, cependant, refusent cette corruption qu'implique l'intégration dans l'organisation religieuse. Ceux-là ont renoncé définitivement au monde, et ce choix, pour être effectif, les conduit souvent à rompre aussi avec leur famille pour se placer sous la dépendance de religieux hors de leur village. Jugés exceptionnels, ils sont alors vénérés, sans jamais occuper de position particulière au sein de la congrégation, puisqu'ils refusent systématiquement toute distinction sociale. L'opposition entre le religieux, situé dans la société par l'appartenance à une famille, et l'ascète, qui pousse jusqu'au bout la logique de la rupture avec l'ordre mondain, achève de préciser la configuration dessinée dans l'opposition entre ces deux ordres. L'ascète, selon cette logique, représente le religieux parfait, la référence idéale sans laquelle les religieux ne pourraient se situer dans le monde. Les plus prestigieux d'entre eux sont distingués par les ascètes du centre renommé de al-Bayyāḥa, près de Ḥasbaya au Sud-Liban, *khalwa* considérée comme La Mecque des Druzes. En ce lieu, les « *shaykh-s* bleus » les ceignent du turban rond (*laffa mudāwwara*), symbole de leur prééminence. C'est donc une figure parfaite du point de vue de leurs valeurs, qui n'est pas en opposition avec le religieux. Parce qu'il prend ses distances avec ce qui assigne une place et un rôle à l'individu dans la société – l'appartenance à une famille, la propriété terrienne dans un village particulier – sans sortir pour autant de la société druze, l'ascète représente la communauté à un niveau plus global que ne le peut le religieux. La contrepartie du point de vue idéal que donne l'ascète, celui d'une communauté débarrassée de tous clivages et divisions, c'est qu'il perd les moyens d'agir dans sa société.

Cette double distinction entre spécialistes de la religion et ignorants évoluant dans l'ordre mondain, entre religieux actifs dans la communauté et ascètes refusant d'assumer des charges dans les congrégations, existe dans l'ensemble de la société druze. Mais chaque configuration est unique, essentiellement parce que les oppositions prennent des formes différentes selon l'échelle d'analyse considérée dans chacune des communautés. Comparer deux communautés suppose donc de faire jouer la double opposition politique/religieux, religieux mondains/religieux parfaits, à l'échelon local ou empirique, par l'étude de la répartition des fonctions dans les familles ou à l'échelle du village, à l'échelon régional, celui de la communauté définit par son ancrage dans une structure étatique particulière et, enfin, à l'échelon global ou général de toute la communauté druze. La seule expérimentation logique sur le matériau sociologique constitué par les modalités de différenciation internes à la société druze ne saurait suffire à la comparaison. Il faut, en effet, être en mesure de comprendre simultanément les dynamiques qui conduisent, dans chaque configuration, à donner une forme particulière aux oppositions que l'on envisage de considérer. Cette dynamique, c'est le rapport à l'extérieur qui nous permet d'en rendre compte, c'est-à-dire l'analyse de l'inscription particulière de chaque communauté dans une structure étatique spécifique. De ce point de vue, la comparaison que l'on conduit n'est pas intemporelle, mais bien inscrite dans un moment historique.

Être Druze : une tension différente selon le contexte

Le préalable à la comparaison a consisté à identifier des principes à l'œuvre dans chaque configuration. L'expérimentation suppose à présent de souligner les dynamiques historiques qui ont abouti à la constitution de ces communautés distinctes et autonomes. Avant d'exposer le processus de reconnaissance de chaque communauté dans les formes étatiques modernes qui entérinent ces différenciations, il est nécessaire de souligner les différences sociologiques préalables sur lesquelles il agit.

Politiques ou religieuses : identifier les grandes familles

Le Liban est le berceau historique de la communauté druze. Installés dans les contreforts montagneux du Shūf dès la période de la prédication, au XI^e siècle, les chefs des principales tribus qui dirigeaient la jeune communauté ont été chargés de surveiller la côte libanaise à l'époque des croisades. Ils ont alors pu jeter les bases d'une organisation sociale hiérarchisée fondée sur l'octroi de grands domaines exploités par une masse de paysans druzes et maronites. L'autonomie relative de la Montagne libanaise pendant toute la période ottomane est un aspect bien connu dans l'histoire de la région. Elle n'était pas, en effet, sous l'autorité directe du *pachalik* de Damas ou de Saïda. La Porte reconnaissait un émir, sorte de *primus inter pares* parmi les principales familles de *shaykh*-s, qui était chargé de collecter l'impôt pour le sultan. L'émir druze le plus fameux, Fakhr al-Dīn al-Ma'ān II, a même entrepris, au XVII^e siècle, de guerroyer contre les armées ottomanes pour étendre son pouvoir, favorisant ainsi l'expansion des Druzes jusqu'en Galilée. Cet émirat est considéré comme la première réalisation historique d'une entité libanaise. Si la charge d'émir est ensuite passée entre les mains d'une famille convertie à la foi chrétienne, les Druzes se considèrent comme les fondateurs dépossédés d'un État dans lequel leur rôle politique dépasse, et de loin, leur poids démographique.

L'histoire récente de la communauté druze au Liban montre une continuité par rapport à cette période. Il existe toujours de grands propriétaires fonciers. La hiérarchie sociale entre familles de premier plan (les *bey*), familles secondaires qui assistent les premiers (*mashayikh*) et le reste de la communauté (*al-'amma*) est marquée. Caractéristique commune dans les populations du Proche-Orient, l'opposition factionnelle est particulièrement active dans l'histoire de la communauté druze libanaise. Elle a d'abord été marquée par l'opposition *qaysī/yamānī* jusqu'en 1711, épisode dont l'importance a déjà été soulignée. Mais l'opposition factionnelle s'est aussitôt reconstituée entre les clans *junblāṭī*, dirigée par la famille Junblāṭ, et *yazbākī*, à la tête duquel s'est imposée la famille Arslān. Une telle reconstitution illustre bien les caractéristiques dégagées précédemment sur la conception du politique, c'est-à-dire l'impossible unification d'une communauté religieuse sous la houlette d'un leadership temporel. La prééminence d'un chef sur l'autre tient

à sa reconnaissance par une autorité politique extérieure (la fonction émirale dans la Montagne libanaise en tant que charge octroyée par les autorités ottomanes par exemple) ou à des circonstances politiques exceptionnelles, comme celles de la guerre civile libanaise (1975-1990), qui a discrédité Fayṣal Arslān au profit de Walīd Junblāt, en raison de ses accointances avec les Forces Libanaises au moment de la guerre de la Montagne en 1983.

Que se passe-t-il lorsque l'on considère la situation des Druzes de Galilée ? L'installation des Druzes en Palestine s'est faite à la faveur de la conquête par Fakhr al-Dīn du *sandjaq* de Ṣafad, au XVII^e siècle. Cette région ne demeura que peu de temps sous le contrôle des émirs libanais. Les villages druzes de Galilée et du Carmel se retrouvèrent rapidement dans une situation de soumission vis-à-vis des *shaykh*-s musulmans locaux, collecteurs d'impôts. Cette absence d'autonomie, comme le nombre relativement restreint de Druzes installés dans cette région éloignée du centre politique de la communauté, empêcha l'émergence de leaders politiques d'obédience régionale. Dans le domaine des affaires religieuses également, les Druzes de Palestine se trouvaient plus complètement dépendants des juridictions musulmanes d'Acre. C'est pourtant dans ce domaine qu'une famille se distingua, en sa qualité d'administratrice, depuis le XVIII^e siècle, du bien-fonds du tombeau du prophète Shu'ayb près de Tibériade. La prérogative, liée au contrôle d'un lieu de culte essentiel pour les Druzes de la région, permit à la famille Ṭarīf d'assurer la direction spirituelle de la communauté en Palestine.

La reconnaissance de l'autonomie juridictionnelle des communautés druzes

Pour comprendre le mouvement qui a abouti à la reconnaissance juridique des différentes communautés druzes dans les États 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. L'autorité spirituelle demeurait une instance informelle exerçant un pouvoir judiciaire dans la communauté sur la seule base de l'arbitrage coutumier¹⁵. Mais l'autonomie politique de fait dont jouissaient les Druzes du Liban vis-à-vis des administrations extérieures laissait à la communauté une marge de manœuvre appréciable quant à son fonctionnement interne. Les réformes connues sous le nom de système *nizāmiyye*, impulsées par le sultan Salīm III dès la fin du XVIII^e et poursuivies tout au long du XIX^e siècle, tendaient à développer les juridictions laïques au détriment des tribunaux de la *sharī'a* qui virent leurs compétences progressivement réduites aux seules affaires de statut personnel (mariages, divorces, successions). Parallèlement, l'évolution politique au Liban a conduit à l'installation du système *mutaṣarrifiyya*, qui sanctionne dans les faits le déclin politique des Druzes par rapport aux Maronites. Ce système, mis

15 - AMIN TALĪ, *Mashāyikhat al-'aql wa al-qabā' al-madhhabī al-durzī 'abr al-tārīkh* [Histoire de l'autorité spirituelle et de la juridiction confessionnelle druze], Jérusalem, 1979, p. 148.

en place en 1861, accorde au Liban, découpé en plusieurs provinces, une semi-autonomie administrative et judiciaire. Il prépare à la réorganisation du système juridico-religieux sur une base confessionnelle. De fait, en 1890, un arrangement administratif fut mis en place entre les gouverneurs ottomans de la région et le chef spirituel druze pour lui reconnaître une autonomie de juridiction dans tous les domaines où la coutume druze différait de la coutume islamique, sans pour autant reconnaître les Druzes en qualité de communauté autonome.

Ce sont les autorités mandataires françaises qui leur reconnurent ce statut en 1936, au Liban comme en Syrie. Les tribunaux druzes, compétents pour toutes les matières auxquelles s'applique le droit religieux, ont adopté jusqu'en 1948 un droit non codifié, fondé sur la coutume¹⁶. La loi de 1948 sur le statut personnel de la communauté druze (promulguée en 1960) institue officiellement un système judiciaire à deux niveaux, intégré au système libanais. Mais ce sont les deux lois de 1962 sur le statut officiel du chef spirituel et 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'État libanais. Elles entérinent officiellement la pratique de la nomination des deux chefs spirituels à vie et créent un conseil chargé d'administrer les affaires temporelles et financières de la communauté (essentiellement les *waqf*-s) et de représenter son « entité » sociale devant l'État¹⁷.

L'histoire des Druzes de Palestine, de la fin du XIX^e siècle jusqu'à la création de l'État d'Israël, est marquée par la revendication d'un statut de communauté autonome. Cette revendication fut le fait des chefs spirituels de la famille Ṭarīf, Muḥammad au début du siècle, puis surtout le *shaykh* Amīn, son fils cadet, qui occupa la fonction de 1928 à 1993. Il s'agissait bien sûr d'obtenir des juridictions indépendantes sur le modèle de ce qui s'était fait dans les communautés du Liban et de Syrie, mais, plus encore, de détacher la gestion des bien-fonds de la tutelle des autorités religieuses de Jérusalem. En 1957, la communauté druze finit par se voir reconnaître un statut de communauté autonome et un système de tribunaux indépendants par l'État d'Israël, un an après que les députés druzes eurent accepté la loi sur le service militaire obligatoire. Un comité religieux fut également mis en place mais, à la différence du Conseil libanais qui stipule la participation de personnalités politiques (ministres et députés) ou de notables au côté des représentants religieux, les seuls membres admis dans ce comité doivent être issus de la hiérarchie religieuse.

La place de la communauté dans la structure étatique

Historiquement, le rôle joué par la structure étatique est fondamental puisque c'est la reconnaissance de l'autonomie qui a donné à chaque ensemble druze sa

16 - AHARON LAYISH, « Maḥkama », *Encyclopédie de l'Islam*, Paris-Leyde, Maisonneuve et Larose/Brill, 1965, 2^e éd.

17 - « 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*, 9, 1962, pp. 295-302.

définition particulière et une existence distincte des autres communautés. Mais la relation entre la communauté et l'État considéré dépend aussi de la nature de celui-ci. Pour les Druzes de Galilée et du Carmel, l'autorité politique – ottomane, britannique ou israélienne – a toujours constitué une dimension extérieure face à laquelle il s'agissait de se définir. Pour affirmer sa spécificité, cette petite communauté a pu jouer sur le registre religieux en donnant une place essentielle à un chef spirituel, dont l'œuvre principale est d'avoir obtenu la reconnaissance de l'autonomie juridictionnelle pour les affaires de statut personnel des Druzes en Israël.

Au Liban, les Druzes furent, avec les Maronites, partie prenante de la constitution de l'État. Cet État n'a jamais été perçu comme un lieu neutre, extérieur, pour l'ensemble des communautés libanaises. Il s'agit d'une centralité d'un type particulier qu'il faut investir¹⁸ et, en ce sens, d'un lieu où se jouent les rivalités politiques. Les leaders, acteurs de l'ordre mondain selon la distinction opérant dans la société druze, disposent d'une structure dépassant le cadre local qui, par le jeu de la représentation communautaire, leur permet d'y agir au nom d'une partie de leur communauté ou, au contraire, de la mettre à distance en rompant la relation avec l'État. Ce fut notamment le cas pendant la guerre civile lorsque Walīd Junblāt a mis en place une Administration civile de la Montagne entre 1983 et 1990, véritable structure indépendante du pouvoir étatique central, dont il était le président¹⁹. Rien de cela n'est possible en Israël. L'État est une structure extérieure sur laquelle les politiques ne peuvent prendre appui pour transcender leur rôle dans la communauté, qui n'envoie que deux députés à la Knesset sur les listes des partis israéliens. La distinction religieux/politique, active au niveau local à l'intérieur des lignes d'opposition familiales, est uniquement dépassée par les hommes de religion qui trouvent dans la structure religieuse dirigée par le chef spirituel une organisation dépassant le cadre local. Seule cette structure donne à la communauté les moyens d'une existence en tant que telle dans l'État d'Israël.

On peut ainsi faire l'économie, dans un travail sur la société druze en Israël, d'une étude prenant en compte la spécificité de l'État, puisque l'analyse conduit à mettre en évidence les modalités d'une inscription qui le met à distance. Au Liban, au contraire, la réflexion sur les caractéristiques de l'État et les formes de relation entre communautés rivales qui s'y nouent et le constituent sont un aspect essentiel de la problématique dans toute étude des Druzes libanais. Cette différence fondamentale pose sous un jour nouveau le problème de l'inscription d'une communauté religieuse dans un État, car la participation active des Druzes au

18- J'emprunte la notion de centralité au sociologue libanais NABIL BEYHUM, *Espaces éclatés, espaces dominés. Étude de la recomposition des espaces publics centraux de Beyrouth de 1975 à 1990*, thèse de doctorat, Université de Lyon II, 1991.

19- Sur l'Administration civile de la Montagne, voir JUDITH HARIK, « Change and Continuity among the Lebanese Druze Community: The Civil Administration of the Mountains, 1983-1990 », *Middle Eastern Studies*, 29-3, 1993, pp. 377-398, et ISABELLE RIVOAL, « Baaqline, de l'Administration civile de la Montagne à la renaissance municipale. Réflexion sur le pouvoir local au Liban », pp. 319-338, in A. FAVIER (dir.), *Municipalités et pouvoirs locaux au Liban*, Les Cahiers du CERMOC, n° 24, 2001.

système libanais modifie considérablement la place de la dimension politique, et donc ses rapports avec la dimension religieuse, dans l'organisation interne de la société.

De ce point de vue, le factionalisme et le poids des leaders politiques au Liban rejaillissent sur la structure religieuse. Ils sont en effet chargés de nommer les chefs spirituels, et chaque faction choisit son candidat. Cette nomination, informelle jusqu'à la reconnaissance de l'autonomie juridictionnelle, est officiellement reconnue par l'État. Les chefs spirituels sont ainsi des fonctionnaires chargées de représenter les Druzes dans les instances communautaires de l'État libanais. Dans la communauté druze d'Israël, la politique n'interfère pas de la même manière dans la direction spirituelle. Le chef spirituel n'est pas nommé par les représentants politiques des grandes familles mais reconnu par la hiérarchie religieuse. Au contraire, c'est un personnage religieux qui prétend, en jouant sur les registres de la sainteté et de la perfection ascétique, agir dans la dimension politique au nom de toute la communauté qu'il représente. Ce sont donc les implications d'une relation à l'État différente sur l'équilibre des leaderships politique et religieux de chacune des communautés que l'on doit à présent comparer.

Direction spirituelle et structure religieuse

Au Liban : un ordre différencié

La reconnaissance de la division communautaire, puisque chaque faction peut nommer son représentant religieux, et la fonction de « vitrine » assignée au chef spirituel achèvent de politiser ou de « mondanser » la direction spirituelle du point de vue de la religion druze. Si les chefs spirituels ont ainsi été traditionnellement considérés comme dépendants des leaders de la faction qui les avaient nommés et ne se sont le plus souvent que peu mêlés de politique, le conflit qui oppose depuis plusieurs années le *shaykh* Bahjāt Ghayth à Walīd Junblāṭ semble montrer que la fonction peut être utilisée comme lieu de construction d'une opposition politique à part entière.

C'est en suivant les consignes testamentaires de Muḥammad Abū Shaqrā, décédé en 1991, que Walīd Junblāṭ nomma le *shaykh* Bahjāt Ghayth chef spirituel de la communauté par intérim, en accord avec le jeune leader de la faction yazbākī, Ṭalal Arslān. La situation dans la communauté au sortir de la guerre avait pratiquement laminé l'influence de la famille Arslān, qui n'avait nommé aucun représentant religieux depuis 1970. Un accord passé entre les deux leaders stipulait que Ghayth occuperait seul le poste jusqu'à ce qu'ils se décident sur une personnalité.

Bahjāt Ghayth n'appartient pas à une famille traditionnelle de religieux. C'est un entrepreneur qui a fait sa fortune dans le golfe Persique à la tête de l'entreprise Jaber avant de se rapprocher du *shaykh* Abū Shaqrā pendant les années de guerre en finançant ses œuvres charitables. Durant cette période, il entreprit de réhabiliter l'un des tombeaux de saint les plus prestigieux pour les Druzes du Liban – le

maqām du prophète Ayyūb, situé sur les hauteurs de son village de Niha –, fonda une institution pour les orphelins de la guerre dans la grosse bourgade de Ba^ʿaqlīn et se mit à porter l’habit religieux afin de pouvoir briguer la fonction. Fort du réseau ainsi construit, de ses réalisations et, surtout, de l’appui de hauts dignitaires syriens auxquels il distribuerait ses largesses, il entreprit de se détacher de Walīd Junblāt après son accession à la direction spirituelle jusqu’à prendre progressivement la tête d’une opposition à l’intérieur de la communauté. Le conflit éclata assez rapidement entre les deux hommes. On raconte que le leader druze avait agréé la nomination du *shaykh* Bahjāt Ghayth car il espérait profiter de sa fortune pour ses propres entreprises, ce que le nouveau chef spirituel aurait refusé de faire. Utilisant comme tribune le mensuel *Al-Duha*, publié par la « Maison de la communauté »²⁰, Bahjāt Ghayth commença à se rapprocher du leader de l’autre faction Ṭalāl Arslān, pour marquer son opposition à Junblāt. C’est en utilisant les ressources législatives de l’État libanais que Walīd Junblāt tente de faire renoncer son adversaire depuis trois ans. En 2000, il a ainsi obtenu la révision de la loi de 1962 par le Parlement libanais : nommé à vie précédemment, le chef spirituel ne peut plus désormais se voir accorder qu’un mandat de dix ans à la tête de la communauté. Un nouveau chef spirituel devrait donc être nommé en 2001.

Cette mascarade n’a plus rien à voir avec la religion selon les Druzes libanais. *Shaykh* Bahjāt Ghayth n’est pas considéré comme un religieux véritable : il a pris l’habit, mais il ne vit pas selon les valeurs de l’ascétisme qu’exige l’expérience religieuse véritable, il n’a pas renoncé à la mondanité et agit trop comme un homme politique en s’exprimant sur tous les sujets à la télévision. Les vrais religieux sont ailleurs. Ils sont deux aujourd’hui, *shaykh* Abū Ḥasān ʿArīf Ḥalawī, de Muṣraʿīta près de Barūk, et *shaykh* Abū Muḥammad Jawād à Ba^ʿaqlīn, désignés comme les *shaykh*-s au turban rond. Ils sont vénérés comme les plus grandes autorités religieuses, et tous les leaders politiques recherchent la caution de leur présence dans les manifestations qu’ils organisent. Mais si les politiques marquent ainsi leur déférence à l’égard de ces religieux-ascètes, dotés de pouvoirs surnaturels, ceux-ci s’interdisent d’entrer dans le jeu politique interne et, surtout, ne prennent aucune position vis-à-vis de l’État.

En Israël : *shaykh* Amīn Ṭarīf, le « chef de la religion et du monde »

L’étude de la hiérarchie religieuse dans la communauté druze d’Israël donne une tout autre configuration. Il faut nous attarder quelque peu sur la personnalité du *shaykh* Amīn Ṭarīf, qui offre un profil radicalement différent du *shaykh* Bahjāt Ghayth. Cet homme est aujourd’hui considéré comme un véritable saint dans la communauté druze, et son aura a dépassé les frontières de la seule communauté palestinienne. L’analyse de la stature de ce personnage, qui noue de façon très particulière les dimensions politiques, religieuses et ascétiques, ne peut s’appuyer

20 - *Dār al-ṭāʿifa*, institution représentant officiellement la communauté druze, dont le bâtiment à Beyrouth fait aussi fonction de tribunal.

sur la seule analyse historique de son action à la tête de la communauté druze palestinienne de 1928 jusqu'à sa mort en 1993. Il est nécessaire de considérer la relecture de la vie du *shaykh*, produite par les Druzes, ainsi que les événements qui se sont déroulés après sa mort pour comprendre ce qui fait la spécificité du *shaykh* Amīn Ṭarīf.

La biographie qui lui est consacrée relève pleinement du registre de la littérature hagiographique²¹. Elle traduit la perception de ce personnage comme un saint bien avant sa mort. Le texte s'ouvre par un récit de l'origine de la famille Ṭarīf, à travers lequel tous les signes de la prédestination de cette famille à engendrer des saints sont exposés²². Mais la prédestination divine ne suffit pas; elle doit être reconnue et rendue manifeste aux hommes. C'est là le rôle d'un ascète prestigieux, Alī Fāris, qui, sur le modèle du religieux rompant avec son ancrage social, s'est installé dans la famille Ṭarīf. C'est par lui qu'elle est reconnue puisque, à l'occasion de ses funérailles en 1753, le précédent chef spirituel remet à la maison ayant hébergé l'ascète la charge de guider la communauté ainsi que la responsabilité du bien-fonds du tombeau prestigieux du prophète Shu'ayb. Héritage familial et reconnaissance par un ascète extérieur sont donc les deux conditions pour fabriquer le saint.

L'enfance du *shaykh* montre ensuite que le saint s'inscrit d'emblée dans l'ordre de la religion. La conformité de son attitude avec les normes qu'elle impose est perceptible dès avant sa naissance. Il ne passe pas par la *jāhiliyya*, le stade de l'ignorance, avant d'entrer dans la religion. De ce point de vue, il porte les marques de l'élection divine, et sa capacité de médiateur entre Dieu et les personnes qui l'entourent lui permet de « renverser » l'ordre social : son père lui demande conseil, les religieux le suivent dans la prière... Ce renversement des règles de l'ordre social permet au *shaykh* Amīn de s'établir d'emblée à la tête de la hiérarchie religieuse : il n'a pas de cheminement initiatique à réaliser et peut donc en investir le sommet. Mais il n'en passe pas moins par l'initiation religieuse, avant de recevoir l'enseignement des plus prestigieux d'entre les religieux druzes, ceux de la *khalwa* al-Bayyāḍa. Il se voit distingué par l'attribution du turban rond.

Lorsqu'il est pressenti pour assumer le leadership de la communauté à la suite du décès de son père, on raconte que le *shaykh* a d'abord refusé, prétendant se consacrer à l'ascétisme et expliquant que la charge comportait des dimensions mondaines susceptibles de corrompre son engagement religieux. En agissant ainsi,

21 - ABDALLAH SALIM ṬARIF, *Sīrat sayyid-nā « al-shaykh Amīn Ṭarīf » wa sīrat ḥayāt sayyid-nā al-marḥūm « al-shaykh 'Alī Fāris »* [Biographie de notre *shaykh* Amīn Ṭarīf et biographie de feu le *shaykh* 'Alī Fāris], Jérusalem, 1987.

22 - La famille aurait son origine en Égypte. L'ancêtre apical aurait vécu à l'époque de la prédication, avant de s'installer dans le lieu le plus saint pour les Druzes, la *khalwa* al-Bayyāḍa. Parmi ses descendants, deux frères, Abū Ṣalāḥ Salmān al-kātib, religieux reconnu qui aurait écrit un ouvrage organisant le *dhikr*, et Khayr, campant l'ascète qui se consacre uniquement à la religion en choisissant de vivre dans une retraite perpétuelle, sont les représentants de la distinction religieux/ascètes. Le chef spirituel actuel est présenté comme l'héritier direct en ligne biologique et spirituelle.

il soulignait en réalité sa véritable capacité à assumer la direction spirituelle, puisqu'il pose la suprématie de la dimension religieuse sur la dimension mondaine. Amīn Ṭarīf, une fois reconnu par ses pairs (notamment les *shaykh*-s libanais), se pose donc comme point nodal de la communauté en exerçant une direction spirituelle sous la houlette divine (c'est Dieu qui inspire son action). Mais il est un centre à deux niveaux : référence en matière de rituel et d'enseignement pour les religieux, il est le guide et le maître de la congrégation religieuse. C'est en tant que juriste et médiateur (médiateur en cas de conflit mais aussi auprès de Dieu pour des guérisons) qu'il s'érige en chef de la communauté pour l'ensemble des non-religieux.

Il est par ailleurs représentant devant l'autorité extérieure et auprès des autres communautés druzes. Il en est la « vitrine », comme au Liban. En ce sens, il exerce un véritable leadership mondain et agit parfois comme un homme de pouvoir. La différence est marquée dans l'orientation qu'il donne à celui-ci : son action n'est pas menée en faveur d'un parti ou d'intérêts particuliers, puisqu'il ne s'inscrit pas dans le cadre d'une faction, mais engage la communauté particulière qu'il représente dans son ensemble. L'hagiographie du *shaykh* souligne d'ailleurs qu'il est reconnu comme homme religieux par les politiques israéliens qui le visiteraient pour demander sa *baraka* et non comme un représentant politique de sa communauté. Son pouvoir miraculeux n'est pas ainsi de renverser l'ordre de la nature en accomplissant un certain nombre de miracles (bien qu'il le fasse aussi) mais de dépasser l'ordre normal de la *dunyā* : il est reconnu par des hommes qui devraient imposer leur pouvoir sur la communauté et, de ce fait, il la protège et il est surtout seul capable de préserver une certaine unité en agissant pour la réconciliation en cas de conflit interne ou dans les autres communautés druzes.

Le *shaykh* réalise donc un parcours « à l'envers », de l'ordre religieux vers une forme différente de l'action dans l'ordre mondain : l'autorité spirituelle. C'est cela qui l'autorise à se placer à la tête de l'organisation religieuse. Choisi par Dieu, il est donc situé d'emblée dans le cadre de la communauté et non dans un lignage particulier. Cela ne signifie pas qu'il n'appartient pas à un lignage, et, en cela, il est différent de l'ascète ; mais sa famille même est différente puisqu'elle est projetée à l'origine de la communauté dans une position qui l'autorise à coiffer l'ensemble des autres lignages. Le chef spirituel, en tant que représentant de sa communauté devant l'autorité extérieure a bien une fonction politique. Mais elle est différente de celle de l'homme politique car la dimension politique est subordonnée à son autorité religieuse. Le *shaykh* ne construit pas une relation avec cette autorité pour en asseoir une autre, fondée sur la défense d'un parti et d'intérêts particuliers, il agit à l'échelle de la communauté et c'est par cette relation que la communauté druze trouve une définition dans l'État d'Israël.

L'exercice de la comparaison

La mise en perspective de l'organisation interne des communautés druzes au Liban et en Israël montre bien comment les trois dimensions – politique, religieuse et

ascétique – se combinent différemment en fonction du rapport à l'État. Il ne s'agit plus d'analyses des stratégies politiques, mais de comprendre comment se construisent les différences. Ainsi, c'est le poids d'une dimension politique inscrite au-delà du cadre local qui a conduit, au Liban, à une distinction de plus en plus marquée entre la hiérarchie religieuse proprement dite, à la tête de laquelle se trouvent ces religieux-hors-du-monde qui n'interviennent pas dans les jeux politiques, et cette autre structure, institutionnalisée dans le cadre étatique. Ces deux niveaux du religieux ont, en revanche, quasiment fusionné en Israël dans la figure du chef spirituel dont l'objectif n'a été, finalement, que de trouver dans cet État les moyens d'une existence autonome pour sa communauté. Il semble donc qu'au Liban le politique, en relation avec l'État, contrôle la hiérarchie religieuse. Cette logique de la « soumission » de la dimension religieuse à la dimension politique conduit, puisqu'elle est divisée selon les lignes de rivalités factionnelles, à faire de la direction spirituelle un nouveau lieu des affrontements politiques dans la communauté. Le dépassement des divisions de l'ordre mondain en Israël – le factionnalisme à l'intérieur de la communauté – ne peut être réalisé que dans un ordre religieux débarrassé de toute référence à la politique, c'est-à-dire marqué exclusivement par l'ascétisme. L'opposition religion/politique, uniquement marquée au niveau local dans la communauté druze israélienne, semble agir ici à l'échelon de la communauté particularisée. Et il en est ainsi parce que les leaders politiques libanais sont actifs dans la structure étatique. Dans le cadre israélien, cette dernière est « allogène » dans le sens où les Druzes n'ont jamais été partie prenante de sa constitution. L'échelon de la communauté particularisée est celui de la prééminence de la dimension religieuse.

L'essai de Marcel Detienne donne ainsi, pour le sociologue comparatif soucieux de ne limiter son entreprise ni à la recherche d'analogies entre sociétés voisines ou distantes, ni à la juxtaposition de contextes présentant une variabilité commune, ni à l'étude de la diffusion de traits particuliers d'une société à l'autre, l'occasion de réfléchir à sa pratique et de questionner les implicites de cette tradition comparative.

L'une des questions récurrentes dans cette réflexion méthodologique est de savoir si l'on compare dans la proximité comme l'on compare des sociétés radicalement distantes, dans l'espace ou dans le temps. Quand on est dans l'identique, rendre compte des différences suppose de réfléchir aux conditions de leur genèse, d'identifier des trajectoires ou des agencements différents à partir d'un socle commun. Soit la question : comment faire du particulier avec du même ? C'est bien cette interrogation qui a animé les comparaisons menées par Fredrik Barth et Jean-Claude Müller. L'un comme l'autre questionnent le fait que l'on puisse observer, entre populations proches, de grandes similarités dans certains domaines (langue, organisation sociale, etc.) en même temps que des différences extrêmes dans d'autres (religion ou systèmes politiques). L'enjeu de la comparaison peut alors être, comme le suggère Barth, de proposer une analyse comparative des interactions humaines entre peuples voisins pour souligner la genèse et les

procédés par lesquelles une culture est en redéfinition constante²³. Il peut être, comme s'y essaie Müller, de montrer comment des sociétés voisines se pensent ensemble, utilisant les mêmes idées et éléments, mais en les réorganisant dans une vaste combinatoire où chacun s'emploie à agir comme ses *alter ego* tout en s'en différenciant²⁴.

Ce que notre exercice a voulu montrer, c'est que la comparaison dans le proche ne peut se concevoir uniquement comme une mise en parallèle de contextes privilégiant la dynamique historique – qui prend la forme de stratégies politiques d'inscription dans l'État dans le cas considéré – car alors, ce qui constitue l'identité ne peut plus être pensé autrement que comme un ensemble de traits ascriptifs. Mais on ne peut pour autant comparer des configurations sorties de leur genèse historique, puisque seules ces dynamiques permettent de rendre compte des différences structurelles. Utilisée de manière systématique comme procédure descriptive, la comparaison peut être une manière de faire jouer simultanément histoire et structure sociale dans des configurations qui sont à chaque fois particulières. L'analyse d'un cas particulier doit viser à l'identification des principes au fondement de l'organisation sociale, mais doit aussi rendre compte de la manière dont la société joue, en fonction du contexte, sur les différents plans à l'intérieur de cette organisation. Dès lors, ce ne sont plus les principes, qu'on les désigne comme valeurs, attitudes de pensée ou représentations, qui sont l'objet de la comparaison dans l'extrêmement proche, mais les dynamiques qui modifient, même de manière infime, les agencements sociaux autour de ces principes.

Isabelle Rivoal

CNRS-Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative



23 - FREDRIK BARTH, *Cosmologies in the Making: A Generative Approach to Cultural Variation in Inner New Guinea*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

24 - JEAN-CLAUDE MÜLLER, *Jeux de miroirs. Structures politiques du haut plateau nigérian*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1998.

