



**HAL**  
open science

## En marge de la Palestine. Comment lire l'historiographie druze ?

Isabelle Rivoal

► **To cite this version:**

Isabelle Rivoal. En marge de la Palestine. Comment lire l'historiographie druze ?. Nadine Picaudou. Territoires palestiniens de mémoire, Karthala, IFPO, pp.235-267, 2006, 9782845868175. hal-01423619

**HAL Id: hal-01423619**

**<https://hal.science/hal-01423619>**

Submitted on 30 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 : Rivoal, Isabelle, 2006 « En marge de la Palestine. Comment lire l'historiographie druze ? », dans : Nadine. Picaudou (dir.), *Territoires palestiniens de mémoire*, Paris, IFPO-Karthala, p. 235-267.

## En marge de la Palestine. Comment lire l'historiographie druze ?

*Isabelle Rivoal*

L'objet de cette réflexion collective aurait-il été une histoire sociale de la mémoire libanaise et une mise en perspective de ses usages politiques, il n'aurait probablement pas semblé incongru de proposer qu'une lecture historiographique puisse s'inscrire dans un cadre communautaire. Cela aurait même été le point de vue attendu, comme un développement au travail d'Ahmad Beydoun<sup>1</sup> sur la confrontation entre les récits confessionnels devenu un classique pour quiconque s'intéresse aux modalités du discours sur l'histoire au Liban. Il en va autrement lors que l'enquête porte sur la société palestinienne. L'implicite est alors à l'opposé, façonné par la perspective d'une histoire sinon unifiée, du moins partagée ou plutôt rendue commune par l'événement matrice de la catastrophe de 1948 et de ses redites. Voilà qui pose d'emblée la question de la place de la *nakba* dans la construction d'une « mémoire palestinienne »<sup>2</sup> comme définissant la

---

<sup>1</sup> Ahmad Beydoun, *Identité confessionnelle et temps social chez les historiens libanais contemporains*, Beyrouth, Librairie orientale, 1984.

<sup>2</sup> Mémoire palestinienne est placée entre guillemets dans le texte afin d'attirer l'attention sur les problèmes méthodologiques que pose l'attribution implicite de la faculté de mémoire à un collectif quand seuls les individus se souviennent. Ce problème du passage de l'individu aux « rhétoriques holistes » s'agissant de la mémoire est bien étudié par Joël Candau (*Mémoire et identité*, Paris, PUF, 1998, pp. 20-47). En suivant ces critiques et les analyses de l'anthropologie cognitive développée par Dan Sperber, je propose donc de lire « mémoire palestinienne » comme cet ensemble de représentations publiques stables car communiquées de façon répétées par un petit nombre d'individus et partagées ensuite par la majorité (Dan Sperber, *La Contagion des idées*, Paris, Odile Jacob, 1996, p. 40). Il s'agit ici de la part consciente, puisqu'exprimée par des individus particuliers, de représentations qui sont donc idées, discours, points de vue, opinions dont on peut dire que l'ensemble est une *vision du monde*. Dans cette acception, la mémoire non représentable de manière cognitive, la mémoire de l'*habitus* bourdieusien n'entre pas dans l'expression « mémoire palestinienne ».

possibilité de se dire Palestinien<sup>3</sup>. La mémoire est un élément essentiel de toute identité collective<sup>4</sup> et comme tel, on peut supposer qu'elle est susceptible d'agir à la manière des marqueurs ascriptifs plus immédiatement rapportés à la définition identitaire que sont la langue, la couleur de la peau, la religion, etc., afin de définir des frontières entre des 'nous' et des 'autres'. Et comme il en est des limites assignées entre les groupes, celles-ci peuvent donc se transmettre, se renforcer, se négocier ou s'effacer selon les contextes. Si l'on admet cette proposition, les populations vivant sur la terre de Palestine avant 1948 ne sont pas naturellement regardées comme partie intégrante du peuple palestinien<sup>5</sup>. Cette appartenance pour être reconnue suppose encore de se définir par rapport à la *nakba* et la construction nationale. Il suffit de regarder comment ceux que l'on a coutume de désigner comme les arabes d'Israël ont dû « retrouver » la mémoire du traumatisme, la commémorer lors des Journées de la terre pour se penser Palestinien<sup>6</sup>. Ignorer l'exode, oublier la *nakba* dans un récit de l'advenu pendant et après la période mandataire dans la bouche ou sous la plume d'un « arabe d'Israël », n'est-ce pas *a contrario* une manière de se placer en dehors de la palestinité ?

Une lecture de l'historiographie produite par des Druzes israéliens dans un volume d'études sur la société palestinienne a donc, de toute évidence, des allures de hors sujet. Il suffirait pour s'en convaincre de souligner l'absence d'études sur cette communauté dans les principales revues d'études palestiniennes<sup>7</sup>. Le sujet « Druzes en Israël » se révèle être une problématique d'universitaires israéliens et non

---

<sup>3</sup> Sur l'usage du terme *nakba* et ses redéfinitions successives dans l'historiographie palestinienne et le discours politique, voir Jihane Sfeir-Khayat, « Historiographie palestinienne. La construction d'une identité nationale », *Annales HSS*, vol. 60, n°1, janvier-février 2005, pp. 35-52.

<sup>4</sup> Comme l'a notamment montré Jacques Le Goff (*Histoire et mémoire*, Paris, Gallimard, 1988, p. 174). On trouvera une réflexion sur les implications de cette relation dans Joël Candau, *op. cit.*

<sup>5</sup> Laurence Louer écrit ainsi : « [En 1967], l'OLP a en outre modifié son attitude vis-à-vis de ce morceau du peuple palestinien que sont les citoyens arabes de l'Etat hébreu. Tandis que ces derniers avaient jusque là été *passés par pertes et profits de la Nakba* (« catastrophe »), les publications de l'OLP cessent, à partir de 1974, de les désigner sous le nom « d'Arabes d'Israël » ou de « minorité arabe en Israël pour leur accorder nominalement le statut de « Palestiniens » à part entière » (je souligne) (Laurence Louer, *Les Citoyens arabes d'Israël*, Paris, Balland 2003, p. 55). Voir également Ted Swendenburg, *Memories of revolt. The 1936-1939 rebellion and the Palestinian national past*, Minneapolis / Londres, University of Minnesota Press, 1995, p. 19.

<sup>6</sup> La mémoire ne s'est bien évidemment pas articulée au souvenir de la fuite, de l'exode, de l'exil et de l'humiliation, mais à celui de l'abandon par les leaders locaux construit comme décapitation de la société palestinienne d'avant 1948. Cette analyse est esquissée dans Asad Ghanem, *The Palestinian-Arab minority in Israel, 1948-2000. A political study*, Albany, State University of New-York Press, 2001 et Laurence Louer, *op. cit.* Mais à ma connaissance, une histoire sociale de la mémoire des Palestiniens restés sur place en 1948 et de leur relation à la *nakba* reste à écrire. On trouvera toutefois une belle étude dans ce sens avec Susan Slyomovics, *The Object of memory. Arab and Jews narrate the Palestinian village*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1998.

<sup>7</sup> Je me réfère ici aux quatre revues publiées sous l'égide de l'Institute of Palestine Studies (IPS) : *Journal of Palestine Studies* (depuis 1971), *La Revue d'Etudes Palestiniennes* (depuis 1981), *Majallat al-Dirasat al-Filastîniya* (depuis 1990), *Jerusalem Quarterly* (depuis 1998).

d'universitaires palestiniens qui les évoquent à peine dans leurs travaux sur les Arabes d'Israël. Bien sûr, le commentateur aurait beau jeu de réfuter l'argument comme parti pris politique et de lui opposer la légitimité de la stricte factualité : les descendants des habitants de la Palestine du mandat sont des Palestiniens ; leur organisation sociale, leur dialecte, leurs coutumes et jusqu'à leur manière de danser la *dabka* font d'eux des héritiers de cette société paysanne palestinienne dont le souvenir a été érigée en leitmotiv discursif nationaliste. Cependant, s'agissant de la communauté druze en Israël, le débat ne s'est jamais posé en ces termes d'appartenance comme cela a pu être le cas pour une partie de la population demeurée dans les frontières de 1948, mais dans la tension : « sont-ils coupables de trahison ou ont-ils été manipulés » ? C'est à la lumière de ce débat qu'il faut comprendre l'émergence d'une parole druze dans la relecture des événements advenus en Palestine après la première guerre mondiale. Cette vision là du passé, point de vue assurément marginal par rapport aux perspectives historiographiques antagonistes développées par les Palestiniens et les Israéliens, apporte sans conteste un éclairage intéressant sur ce passé. Mais surtout, l'avènement du récit historique et de la fonction d'historien dans cette communauté installée sur les marges de la Palestine mandataire, est le produit de ces représentations en conflit. A ce titre, une analyse de la production historiographique druze livre beaucoup plus qu'une simple perspective confessionnelle ; ce témoignage, cette vision discordante centrée sur 1936-1939 plutôt que sur 1948, est aussi une part essentielle de la mémoire historiographique palestinienne et c'est à l'aune de cette historiographie là que l'on doit s'efforcer de l'analyser.

### **L'avènement tardif de l'historien druze**

Marginaux, les Druzes de Palestine le sont à plus d'un titre. Fondés au XVII<sup>e</sup> siècle sur les limes méridionales de la zone d'influence de Fakhr al-Dîn al-Ma<sup>c</sup>nî, émir célèbre de la montagne libanaise, les villages de Galilée qui les regroupent n'excèdent pas la vingtaine pour une communauté qui compte environ 7000 personnes en 1920, soit à peine 1% de la population d'une Palestine tout juste confiée à la tutelle britannique<sup>8</sup>. Mais leur insignifiance tient surtout à l'absence d'un *leadership* reconnu à l'échelle régionale. Trois familles comptent alors à l'intérieur d'une communauté qui ne se dit pas encore : les Mu<sup>c</sup>addî du village de Yarka s'opposent aux Khayr d'Abû Snan

---

<sup>8</sup> Leila Parsons, *The Druzes between Palestine and Israel, 1947-1949*, Oxford / Londres, St Anthony's series / Mac Millan Press, 2000, p. 17.

tandis que la famille Tarîf basée à Jûlis domine la structure religieuse<sup>9</sup>. Souvent confinée aux limites de la localité, l'emprise qu'exercent les leaders de ces familles repose alors essentiellement sur les relations d'allégeance qu'ils ont été en mesure d'établir avec les personnages influents de la Palestine ottomane. En témoignent notamment les bonnes relations entre la famille Tarîf et la famille Husaynî – en dépit du refus d'accéder aux requêtes du dignitaire druze concernant l'autonomisation des biens-fonds (*waqf*-s) du sanctuaire de Nabî Shu<sup>c</sup>ayb par rapport à l'ensemble musulman sous l'autorité du mufti de Jérusalem. Ces relations signifient surtout que les Druzes de Galilée n'ont pas, à la différence de leurs coreligionnaires au Liban et en Syrie à la même période, de représentants faisant office d'intermédiaires directs entre eux et l'autorité, ottomane puis britannique. A ce trait s'ajoute un troisième facteur de marginalité des Druzes de Galilée : éloignés des centres de peuplement du Shûf libanais et du Hawrân syrien où leurs coreligionnaires en tant que tels sont en mesure de jouer un rôle politique, ils sont eux plus directement dépendants de l'administration et des notables musulmans.

Précisons-le d'emblée : dans l'environnement social et historique de la Palestine ottomane, camper les Druzes comme formant « communauté » (*tâ'ifa*) serait totalement anachronique. Les relations entre les villages comportant une population druze existent bien, notamment à travers la circulation des religieux et les liens matrimoniaux, mais l'idée de la communautarisation n'a pas encore fait son chemin comme elle le fait dans la Syrie, notamment celle du *vilayet* de Beyrouth, parallèlement au développement de l'idée nationaliste<sup>10</sup>. Mais précisément, l'histoire des Druzes de Galilée durant le XX<sup>e</sup> siècle peut être lue comme une tension vers la communautarisation qui va être portée par la famille Tarîf autour de la double revendication de la reconnaissance de l'autonomie pour les affaires religieuses et de la création de tribunaux spécifiques pour ce qui relève du statut personnel<sup>11</sup>. Et on aimerait suggérer que cette dynamique est

---

<sup>9</sup> La famille Tarîf, qui deviendra prééminente dans la communauté druze après la création de l'Etat d'Israël se singularise depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle par une trajectoire d'ascension fondée sur le contrôle de l'institution religieuse. Elle a posé les bases de son *leadership* lorsque Mhanna Tarîf entreprend de rénover le tombeau du prophète Shu<sup>c</sup>ayb près de Tibériade en 1880 s'assurant le contrôle des biens-fonds (*waqf*) du lieu de pèlerinage. Ensuite lorsque le neveu de ce dernier Tarîf Muhammad Tarîf est désigné en 1890 par les autorités ottomanes juge de statut personnel (*qadi*), le premier pour la communauté druze. Dès le début du siècle, la stature religieuse de Tarîf M. Tarîf est sans rivale et son domicile fait office de lieu de réunion (*majlîs*) pour tous les religieux druzes de Galilée. Ses deux fils reprendront son *leadership* après lui, Salmân en qualité de juge et Amîn comme guide spirituel pour l'ensemble des religieux.

<sup>10</sup> Sur les influences intellectuelles, notamment chrétiennes, dans la Syrie de l'Empire ottoman finissant, voir Fruma Zachs, *The Making of a Syrian identity. Intellectuals and merchants in nineteenth century Beirut*, Leiden, E. J. Brill, 2005.

<sup>11</sup> J'ai proposé cette lecture par ailleurs dans Isabelle Rivoal, *Les Maîtres du secret. Ordre mondain et ordre religieux dans la communauté druze en Israël*, Paris, Ed. de l'EHESS, 2000, pp. 242-253.

indissociable de l'événement de l'écriture historiographique druze à laquelle en retour elle a fourni un cadre conceptuel<sup>12</sup>.

Car aussi loin que remonte leur existence, au XI<sup>e</sup> siècle, les Druzes n'ont pas été portés sur l'écriture historique, un genre qui, à travers la chronique (*khabar*) et les recueils biographiques (*tabaqât*) disposait de traditions bien établies. On a coutume d'expliquer l'absence de toute tradition littéraire et intellectuelle druze par l'implantation exclusivement montagnarde de la secte et une organisation sociale fondée sur l'exploitation de la terre de type 'grands possesseurs terriens - masse paysanne' peu favorable à l'émergence d'une culture lettrée. Le premier ouvrage d'histoire rédigé par un auteur druze, le *Banû ma<sup>c</sup> rûf fî jabal hawrân* (Les « Druzes » du Hawrân) de <sup>c</sup>Abdallah Najjâr a ainsi été publié en 1924 à Damas<sup>13</sup>. Il n'est peut-être pas fortuit que ce soit exactement la même année qu'ait été publiée en arabe la première histoire des <sup>c</sup>Alawîtes, l'autre secte montagnarde 'ismâ<sup>c</sup>ilienne de la région<sup>14</sup>. Une telle réflexion sortirait du cadre restreint de cette étude, mais l'on pourrait envisager d'autres pistes pour expliquer le caractère extrêmement tardif d'une historiographie druze, fondées notamment sur la singularité du rapport à l'écrit développé dans l'expérience religieuse<sup>15</sup> et la virulence du factionnalisme politique<sup>16</sup>.

---

<sup>12</sup> La thèse que l'on développera ici est assez proche de la proposition de Hayden White selon laquelle l'avènement de l'historien et le développement de la conscience historique est en relation directe avec l'extention du système légal (*The Content of the form. Narrative discourse and historical representation*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1987, p. 14).

<sup>13</sup> Kais Firro, « The Druze in and between Syria, Lebanon and Israel » pp. 185-197 dans: M. Esman & I. Rabinovitch (éds.), *Ethnicity, pluralism and the State in the Middle East*, Ithaca, Londres, Cornell University Press, 1988. Il faut rappeler que <sup>c</sup>Abdallah Najjâr a été assassiné en 1964 par un coreligionnaire en raison de la publication en 1947 par l'American Druze Society de *The Druzes. Millenium scrolls revealed*, soit un texte prétendant révéler les secrets de la religion.

<sup>14</sup> Muhammad Ghâlib al-Tawîl, *Târikh al-<sup>c</sup>Alawîyyin*, 2<sup>nd</sup> édition, Beyrouth, Dâr al-Andalûs, 1966. La première a paru à Damas en 1924, mais le texte original rédigé en turc a été édité avant le Mandat. Je tiens à remercier Sabrina Mervin pour m'avoir gracieusement communiqué cette information.

<sup>15</sup> Loin d'autoriser la « mise à distance » cognitive et la possibilité d'une formalisation, d'une rationalisation voire d'une ritualisation de la pensée comme le suggère Jack Goody (*La Logique de l'écriture. Aux origines des sociétés humaines*, Paris, Armand Colin, 1986, p. 43), l'écrit, le texte écrit formant le corpus des *Lettres de la sagesse*, ouvrage de référence des religieux druzes, ne fonctionne pas comme un référent de nature extra-mondaine propre à guider l'action humaine ou à fonder un ensemble normatif, mais comme le vecteur de l'expérience mystique que chaque religieux druze réalise lorsqu'il recopie le texte. D'ailleurs, plus que la lecture et l'écriture, c'est l'art de la calligraphie qui est enseigné dans les écoles religieuses druzes.

<sup>16</sup> Dans un contexte local animé par les luttes de pouvoir et de prestige entre familles rivales, tout récit « historique » s'oppose à d'autres comme autant de reflets des affrontements en cours. Dans ce type de contexte, rendre public un point de vue peut souvent servir de prétexte aux réactivations des griefs politiques entre lignages rivaux comme l'a bien illustré Andrew Shryock pour le contexte jordanien (*Nationalism and genealogical imagination. Oral history and textual authority in tribal Jordan*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1997).

## Récits communautaires et usages politiques

Quoi qu'il en soit, si le développement de l'historiographie est bien un processus politique<sup>17</sup>, il convient alors de s'interroger sur les conditions de sa genèse selon le contexte. Les principales histoires de la communauté écrites d'un point de vue druze ont toutes paru dans les années 1980-1990. Parmi celles que nous avons retenu ici, deux ont été écrites par des auteurs libanais, <sup>c</sup>Abbâs Abû Sâlih, Sâmi Makârîm<sup>18</sup> et Nejla Abu Izzedin<sup>19</sup>, la troisième par un auteur israélien, Kais Firro<sup>20</sup>. Les études publiées avant les années 1980 étaient soit des histoires locales, soit plus généralement, des essais sur la religion. Il faut certainement relier la production de ces récits au contexte de la guerre civile libanaise déclenchée en 1975 et voir ces ouvrages comme des réponses relativement tardives à la production de récits historiques communautaires visant à légitimer, qui une antériorité, qui une appartenance, qui une suprématie politique sur un Liban aux différentes configurations. Les deux ouvrages que nous retiendront ont ainsi en commun de vouloir remonter aux origines de la communauté. Mais ils privilégient des perspectives différentes, l'une résolument politique, l'autre plus religieuse. En effet, l'étude de A. Abû Sâlih et S. Makârîm expédie rapidement la naissance historico-religieuse de la communauté en tant que schisme de l'Islam 'ismâ'îlien formulé dans l'Égypte fâtimide du calife Hâkim bi-'amr Allah au XI<sup>e</sup> siècle pour retracer les origines tribales de la communauté. Les Tânukh sont ainsi présentés comme les ancêtres historiques des druzes actuels c'est-à-dire comme des arabes venus du Hijâz ayant adopté les préceptes de la religion druze durant l'éphémère période de sa prédication. Les développements du récit historique sont ensuite scandés par les changements dynastiques et politiques (émirats ma<sup>c</sup>an, shihâbî, tutelle égyptienne d'Ibrâhîm pasha, système de la *mutasarifiyya* et mandat français) et le récit s'organise autour des

---

<sup>17</sup> Cette relation n'est pas seulement établie par les spécialistes de la Grèce ancienne réfléchissant sur le passage du mythe à l'histoire avec Hérodote et Thucydide (M. I. Finley, « Myth, memory and history », *History and Theory*, n°4, 1965, pp. 281-302. Trad. française : *Mythe, mémoire, histoire. Les usages du passé*, Paris, Flammarion, 1981, pp. 9-40) mais encore par des spécialistes de l'historiographie musulmane. Chase F. Robinson explique l'apparition d'une tradition historiographique musulmane par la naissance d'une société logocentrique, c'est-à-dire entrant dans un projet massif et éminemment politique de ressaisie de faits disparates par laquelle les versions contestées du passé retraçant la vie du Prophète, la conquête musulmane et l'instauration du califat sont intégrées et harmonisées (*Islamic historiography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 40).

<sup>18</sup> <sup>c</sup>Abbâs Abû Sâlih & Sâmi Makârîm, *Târîkh al-muwahhidîn al-Durûz al-siyâsî fî al-mashriq al-'arabî* (Histoire politique des unitaires druzes dans l'Orient arabe), Beyrouth, Al-Majlis al-Durzî lil-buhûth wa al-'inmâ', 1980.

<sup>19</sup> Nejla M. Abu Izzedin, *The Druzes: a new study of their history, faith and society*, Leiden, E. J. Brill, 1984 (2<sup>nd</sup> édition corrigée, 1993).

<sup>20</sup> Kais M. Firro, *A History of the Druzes*, Leiden, E. J. Brill, 1992.

relations politiques avec et des révoltes contre ces différents pouvoirs, dans la montagne libanaise comme dans le Hawrân syrien.

Un chapitre est consacré aux affrontements communautaires entre druzes et chrétiens en 1840 et 1860. C'est la partie du récit qui a retenu l'attention d'Ahmad Baydoun dans son étude sur les historiens libanais contemporains. Notamment parce qu'il s'agit de voir comment l'historien druze analyse des événements qui ont eu pour conséquence de mettre définitivement fin à la prépondérance politique que les familles dominantes de la communauté avaient eue dans la Montagne libanaise. La nouveauté de cette vision pour A. Baydoun est d'avoir clairement adopté la causalité confessionnelle dans l'explication des troubles quand les récits habituellement développés mettent d'abord l'accent sur des causes d'ordre social. Mais A. Baydoun ne considère pas suffisamment ici le moment où cette étude a été réalisée, les débuts de la guerre civile, qui explique pourtant en partie l'abandon de la « pudeur » du discours communautaire au profit d'analyses ouvertement fondées sur l'opposition des communautés en tant que telles<sup>21</sup>. Nous retiendrons en revanche du tableau historique brossé par A. Abû Sâlih la critique virulente contre les oppositions factionnelles organisant les luttes de pouvoir entre clans, dissensions à ses yeux responsables de la fin de la suprématie des druzes au Liban. On connaît l'antienne : la défaite et la perte du pouvoir sont toujours le résultat des divisions internes.

Si le propos de A. Abû Sâlih et S. Makârim est clairement organisé par une téléologie historique du pouvoir, l'approche développée par Nejla Abu Izzedin l'évacue au contraire totalement pour proposer un récit apologétique des conditions historiques et des traditions religieuses shî'ites 'ismâ'iliennes au fondement de la religion druze. Les développements politiques n'intéressent pas N. Abu Izzedin et sa vision irénique de l'émirat Tânûkh et du règne de Fakhr al-Dîn sont plus le point d'orgue de la trajectoire historique glorieuse d'une communauté guidée par l'excellence religieuse que des épisodes à analyser en eux-même. Presque logiquement, le récit s'arrête donc en 1840, juste avant ce qui est vécu par les druzes comme le début de leur déclin. Dans cet ouvrage encore, le point de vue communautaire, plus religieux que politique, oriente la composition comme l'analyse développées. A tel point que Mohammed Arkoun dans un compte-rendu très critique du livre de N. Abu Izzedin juge qu'une véritable histoire des druzes reste à écrire, entreprise qu'il conditionne par ailleurs à l'ouverture de leurs archives par les grandes familles de la communauté<sup>22</sup>. Mais certainement faudrait-il

<sup>21</sup> Ahmad Baydoun, *op. cit.*, 428-446.

<sup>22</sup> Mohammed Arkoun, « Compte-rendu du livre de N. Abu Izzedin », *Arabica*, vol. XLV, n°3, 1998, p. 271. Ce compte-rendu porte sur la version corrigée pour la seconde édition, parue en 1998. M. Arkoun ne



alors que l'historien soit extérieur à la communauté ou en tout cas suffisamment éloigné des rivalités politiques pour se voir autoriser l'accès aux archives de familles concurrentes.

L'étude de Kais Firro dont le propos est clairement de poursuivre l'entreprise d'une histoire des druzes brillamment inaugurée selon lui par N. Abu Izzedin, souffre précisément de la difficulté à accéder aux sources, toutes plus ou moins privées. Difficulté à laquelle s'ajoute la nationalité israélienne de l'historien qui obère ses déplacements au Liban et en Syrie et la possibilité d'une histoire fondée sur l'analyse conjointe des archives et des témoignages oraux<sup>23</sup>. Publié en 1992 dans un contexte totalement différent de celui qui prévalait dans le Liban des années 1980, l'histoire des druzes que propose K. Firro n'est pas son premier ouvrage. Formé aux méthodes de l'analyse historique par l'université anglaise, grand admirateur de l'école des Annales et enseignant à l'université de Haïfa, K. Firro a d'abord consacré sa thèse de doctorat à l'histoire économique à travers l'étude du commerce de la soie entre la France et le Liban. L'histoire de la communauté qu'il propose s'affranchit d'emblée du déterminisme de l'excellence religieuse au fondement du récit de N. Abu Izzedin. La question des origines de la foi druze est traitée dans un bref chapitre introductif qui donne surtout l'occasion à l'historien d'attaquer le recours abusif à la notion de *taqiyya* dans les analyses de ses collègues occidentaux.

Principe de dissimulation en situation de danger – de son appartenance religieuse mais pas seulement – la *taqiyya* développée par la tradition shî'ite a souvent été mise en avant pour expliquer les attitudes politiques des druzes et singulièrement pour les camper comme un groupe se ralliant toujours *in fine* à la puissance politique dominante. En fait, ce n'est pas tant le fait de fonder l'analyse sociologique d'un groupe sur une caractéristique religieuse qui est critiquée par K. Firro que le choix de la caractéristique retenue. Plutôt que la *taqiyya* qui conduit à la mise en évidence d'un opportunisme druze, il avance que le comportement de ses coreligionnaires est bien plus guidé par la *mihna*, soit la mise à l'épreuve et les tribulations. Ce principe qui organise selon lui la perception druze du sens de l'histoire se traduit par l'endurance devant l'adversité et les persécutions ainsi que par une solidarité entre coreligionnaires extrêmement développée<sup>24</sup>. Ainsi, même si la narration de K. Firro s'organise ensuite autour des

---

pouvait alors ignorer l'histoire des druzes de K. Firro, ce qui laisse penser que son souhait pour l'écriture d'une histoire de la secte porte sur la période de son expansion dans les montagnes libanaises, avant la période de Fakhr al-Dîn, même s'il ne le précise pas en ces termes.

<sup>23</sup> A la manière du dernier ouvrage rédigé par Fuad I. Khuri à la demande de la Fondation du patrimoine druze, sorte de somme sur l'éthique et la culture druze bien plus qu'étude historique, et basée principalement sur une série d'entretiens avec des personnages reconnus dans la communauté, du Shûf au Hawrân en passant par le Wâdî al-Taym (*Being a druze*, Londres, Druze Heritage Foundation, 2004).

<sup>24</sup> K. Firro, *A history...*, *op. cit.*, pp. 17-23.

familles, l'introduction suffit à en poser le caractère communautaire : en dépit des rivalités, la solidarité est le principe ultime organisant la société druze.

K. Firro commence son récit en 1711 avec la bataille de <sup>c</sup>Ayn Dârâ où se sont affrontées les factions qaysî et yamanî. Rejoignant l'analyse de A. Abû Sâlih, il juge que cette bataille qui a entraîné un exode des dirigeants de la faction yamanî vaincue vers le Hawrân syrien a marqué le début du déclin politique druze. Il est toutefois plus nuancé que ce dernier dans son interprétation de la dynamique historique de ce déclin. La division factionnelle ne constitue pas le véritable responsable selon lui ; il faut plutôt chercher du côté des structures sociologiques comparées. Durant le XIX<sup>e</sup> siècle en effet, les Druzes n'ont rien eu de comparable à l'Eglise maronite dans sa capacité d'organisation et d'unification d'une communauté. L'équivalent druze aurait pu être le système *muqâta<sup>c</sup>ji* mais précisément, « l'émasculatation de leur pouvoir a dissous la communauté en villages autonomes »<sup>25</sup> ce qui a empêché toute réorganisation dépassant les rivalités locales. Autrement dit, les Druzes ont perdu la prééminence au Liban parce qu'ils n'ont pas su à temps se structurer en communauté. Et cette perte explique la migration vers le Hawrân, comme le moyen pour retrouver une pleine autonomie et un poids politique. En Syrie, les druzes réussirent à trouver une organisation forte basée sur les principes lignagers et les rivalités de pouvoir : le système *mashaykha*, décrit avec beaucoup de précision par K. Firro.

Camper la prééminence druze semble d'ailleurs être la ligne directrice du récit puisque après les derniers soubresauts des affrontements druzo-maronites de 1860, K. Firro délaisse le Liban pour axer son étude exclusivement sur le Hawrân. Et à ce titre, l'ensemble des chapitres qui décrivent l'histoire du Jabal de 1860 jusqu'à la seconde guerre mondiale est un exposé des motifs et du déroulement des multiples révoltes que les Druzes mènèrent contre le pouvoir central, ottoman puis français. Dès lors, il n'est plus question de trouver des causes, d'expliquer, puisqu'il n'y a plus de déclin mais de décrire les relations et les oppositions politiques entre familles et factions. Le motif récurrent devient la recherche atavique de l'autonomie au fondement de chacune des révoltes druzes, qui semblent toutes construites sur un schéma anthropologique identique. Le récit est comme ramené au centre de la société, et l'idée de communauté à laquelle notre auteur a recouru pour lire le XIX<sup>e</sup> siècle libanais se trouve ici dissoute par la dynamique du système *mashaykha* et l'opposition au pouvoir central. A tel point que K. Firro échoue à replacer les événements touchant les druzes, en Syrie où il situe l'essentiel de son récit, mais aussi au Liban et en Palestine qu'il occulte, dans les différents courants nationalistes, même lorsqu'il aborde la révolte de 1925-1927. La

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 59.

rébellion menée par Sultân al-Atrâsh pasha fut, comme l'on sait, le déclencheur de la révolte des nationalistes arabes à Damas. Mais sous la plume de K. Firro, cette révolte est essentiellement analysée sous l'angle d'une opposition druze à l'administration mandataire<sup>26</sup>.

Cependant, la perspective développée par l'auteur nous apprend beaucoup sur la construction de l'objet « druze » par une écriture historiographique qui ne dispose encore d'aucune tradition établie. Et il est intéressant de remarquer que si l'approche est d'emblée communautaire en ce sens qu'elle est centrée sur les druzes, le récit s'éloigne de ce cadre dès lors qu'il n'informe plus les rapports de force en présence. En somme, il s'agit avant tout d'une chronique, d'une narration du fait politique focalisée sur l'événement, l'affrontement, les révoltes, les batailles. L'interprétation « nationaliste » ne passe pas par la justification religieuse ou l'appartenance au territoire, mais par l'opposition politique au pouvoir en place. Voilà ce qui mérite d'être conté. A tout le moins fut-il possible de faire ce choix pour la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle car lorsqu'il s'est agit de relater l'histoire des druzes après la seconde guerre mondiale, K. Firro a choisi de dresser de brèves esquisses particularisant chacune des trois composantes de la minorité dans son contexte étatique. Comme si, après la seconde guerre mondiale, le destin de la communauté druze ne pouvait plus être exposé dans un seul récit linéaire. La force du découpage étatique s'impose à l'historien lorsqu'il devient le contemporain des faits dont il se propose de faire la chronique.

Venus tardivement à l'écriture historique, les druzes qui ne disposaient pas de chroniques de villes, de régions ni de sommes rassemblant des biographies de notables pour asseoir leurs récits les ont d'emblée inscrits à la fois dans une perspective communautaire et dans un cadre localisé. Si une trame narrative « druze » se déduit bien d'un examen attentif de ces travaux, il est en revanche plus difficile de déterminer avec certitude les motivations de ce passage tardif à l'écriture historique. Pourquoi et pour qui ont-ils écrit? Une partie de la réponse à cette question peut être dégagée de l'examen de la langue d'usage adoptée par nos historiens : arabe, hébreu, anglais, français. La facture de la narration diffère grandement suivant le public pour lequel l'on s'exprime. Il est assez évident ici que ces historiens n'écrivent pas pour eux, c'est-à-dire pour alimenter un débat, politique, religieux, interne à leur société, mais pour l'extérieur. Comme si l'écriture historique était devenue un outil nécessaire de la relation à

---

<sup>26</sup> Pour un récit de la révolte en relation au nationalisme arabe, voir Lenka Bokova, *La confrontation franco-syrienne à l'époque du mandat, 1925-1927*, Paris, L'harmattan, 1991. Signalons que l'analyse de cette auteure fait également la part belle aux explications en terme « d'esprit guerrier et d'attachement à leur indépendance » des druzes, traits de phénoménologie sociale auxquels elle ajoute « l'organisation sociale de la communauté, très structurée et très parcellisée » (p. 79).

l'extérieur, à un autre qui a, lui, entrepris de construire des narrations sur lui-même et sur soi auxquelles il devient nécessaire de répondre<sup>27</sup>. Le contexte « local », entendons, le contexte étatique dans lequel évolue nos historiens druzes informe donc plus ou moins directement leur récit. Et ce contexte est différent selon que l'on écrit une histoire druze au Liban ou en Israël.

### La folklorisation des Druzes dans l'Etat d'Israël

A la différence du Liban où quel que soit le propos tenu et la perspective développée l'on est considéré avant tout comme appartenant à une communauté et une confession, l'identité d'un locuteur arabe en Israël sera fonction de ses propos. Samîh al-Qâssim est ainsi présenté comme un grand poète palestinien ; ou veut-on être plus précis et l'on parlera du « Galiléen »<sup>28</sup>, mais jamais du poète druze. A l'inverse, connu surtout pour ses *Malâhim al-tawhîd*<sup>29</sup> Hamza Bashîr ne sera jamais qu'un poète druze de Maghâr totalement ignoré par les spécialistes de la littérature palestinienne. Pris parmi d'autres, cet exemple suffit à illustrer la tension confinante à l'incompatibilité qui existe entre palestinité et druzité, largement décrite dans les écrits académiques occidentaux.

S'il a des allures de néologisme, le terme de druzité est en réalité la traduction de *tadrîz*, nom d'action du verbe *darraza*, apparu dans le vocabulaire des druzes d'Israël dans les années 1950 et qui peut se traduire par « rendre druze »<sup>30</sup>. Le mot d'ordre était alors la druzisation de l'histoire (*tadrîz al-târîkh*) et à la réflexion sur un « folklore druze » (*al-fûlklûr al-dûrî*). L'épisode est intéressant pour notre propos en ce qu'il a constitué un véritable laboratoire à la fois de mise en forme de la mémoire objectivée

<sup>27</sup> Cette analyse rejoint les conclusions du travail d'Andrew Shryock sur la Jordanie qui montre de façon convaincante comment des intellectuels de la région de Balqa, souvent des personnages issus de lignages marginaux dans la hiérarchie sociale, ont entrepris de rédiger des histoires tribales. Critiquables et critiquées dans la perspective locale d'une expression historique forcément multiple et construite sur les antagonismes et les rivalités qui rendent impensables l'expression d'un point de vue transcendant se posant comme vérité définitive, ce type d'histoire prend tout son sens dans la perspective de la construction d'un discours nationaliste hachémite peu soucieux des particularités locales (Andrew Shryock, *op. cit.*).

<sup>28</sup> Né à Zarka en Jordanie, Samîh al-Qâssim a grandi dans le village druzo-chrétien de Râma en Galilée avant de faire ses études à Nazareth. En 1960, il fera de la prison pour avoir refusé de servir dans l'armée, enrôlement devenu obligatoire pour les druzes d'Israël quatre ans auparavant. Activiste communiste, il parviendra à rallier de nombreux druzes au RAKAH dans les années 1960. Il passera ensuite à Haïfa l'essentiel de sa vie, assigné à résidence par les autorités israéliennes.

<sup>29</sup> Hamza N. Bashîr, *Malâhim al-tawhîd* (Inspirations de l'unicité), Dâliyat al-Karmil, Al-<sup>c</sup>imâd, 1985. Ce recueil de poésie qui se veut inspiré par la religion est avant tout un panégyrique de personnalités druzes.

<sup>30</sup> K. Firro, *The Druzes in the Jewish state. A brief history*, Leiden, E. J. Brill, 1999, p. 242.

pour devenir « folklore », mais aussi de définition d'un rapport à l'Etat induit par une redéfinition identitaire.

Si l'historiographie druze produite au Liban est essentiellement une production de narrations historiques de type chronique, sur une région, un épisode historique ou un personnage, une très grande part de la production historiographique en Israël est au contraire composée de récits dits « folkloriques », de contes et d'histoires édifiantes, caractérisés par l'absence de toute problématisation. Ces ouvrages, imprimés sur place et diffusés de façon restreinte sont écrits pour un public local. Prenons par exemple le livre de Nabîl Nasr al-dîn, *ʿAnâqîd al-dawâlî*, intéressant en ce qu'il est à la fois caractéristique de la littérature folklorique mais propose un essai de théorisation de ce que doit signifier le folklore<sup>31</sup>. L'auteur, originaire d'une grande famille de Dâliyât al-Karmil informe d'emblée son lecteur qu'il va y être question de son village : *al-dawâlî* doit être lu comme le pluriel de Dâliyât, le cep de vigne. Les grappes que N. Nasr al-dîn entend poétiquement donner à lire sont un catalogue de coutumes, de noms de personnes et de lieux. Ainsi, l'évocation des « travaux et des jours » commence-t-elle par la formule : « mon grand-père m'a dit » ou « ma grand-mère m'a raconté », traditionnelle car elle donne la caution des anciens sur ce qui est rapporté par l'auteur figurant uniquement comme un transmetteur de la tradition. Sous ce registre sont décrits les coutumes relatives aux fiançailles, au mariage, au funérailles ; on trouve également des développements sur les jeux équestres, la poésie *zajal*, les berceuses et les chants populaires à Dâliyât, etc.

Les différents chapitres sont entrecoupés de listes de noms de shaykhs renommés, de personnages importants, sans qu'aucune notice ne vienne donner au lecteur un aperçu, même bref, de la vie et des hauts-faits qui ont valu à ces personnes de figurer dans l'ouvrage. Nul doute cependant que les lecteurs locaux sont à même de saisir la signification politique derrière ces listes, dans leur composition et dans leur agencement. Si la mémoire se met par écrit, c'est sûrement dans ce procédé d'écriture qu'elle se déploie le mieux. En effet, ces listes n'ont pas de signification en dehors de la connivence entre l'auteur et le lecteur qui, parce qu'elle suppose une mémoire partagée de la politique locale qui dispense du récit de cette histoire et de la mise en œuvre d'un point de vue.

Au milieu de son ouvrage cependant, N. Nasr al-dîn se livre à un essai d'objectivation de la collection de faits qu'il rassemble et c'est autour de la notion de

---

<sup>31</sup> Nabîl Nasr al-dîn, *ʿAnâqîd al-dawâlî* (Les Grappes des vignes), Shafâʿamrû, Matbaʿa dâr al-mashriq lil-tarjama wal-tabâʿa wal-nashr, 1992.

folklore qu'il choisit de le faire. S'appuyant sur un ouvrage d'Ahmad Mursî<sup>32</sup>, il s'efforce de définir ce qu'est le folklore et ce qui l'influence. Dans son analyse le folklore est central en ce qu'il constitue une quasi-sociologie et épuise tout ce qui peut se dire sur une localité. Le folklore est quasiment présenté comme une idiosyncrasie se déclinant en autant de catégories susceptibles de porter le label de « populaire » : proverbes populaires, costumes populaires, croyances populaires, cuisine populaire, etc<sup>33</sup>. Cette analyse est intéressante car elle permet de mesurer toute la distance entre une conception druze du folklore et une conception palestinienne : l'une semble s'épuiser dans la localité et exclut le politique de son objet, la seconde en fait un fondement essentiel de la construction nationaliste et un enjeu politique<sup>34</sup>.

Sous couvert de littérature folklorique, certains de ces ouvrages peuvent aussi exprimer une vision très politisée. Hadid Rachi, un autre auteur originaire de Dâliyât al-Karmil, a fait paraître – en anglais – un petit livre d'historiettes se présentant comme autant de récits d'édification destinés à illustrer la grandeur des druzes<sup>35</sup>. Ils sont pour la plupart empruntés au registre des récits colportés par la mémoire orale et que l'on raconte volontiers à l'ethnologue de passage. Nombre de ces récits mettent en scène des « héros » locaux qui parviennent par la ruse à se jouer des puissants, qu'il s'agissent d'un collecteur d'impôt turc, de soldats de l'armée britannique ou du puissant voisin, le shaykh Al-Mâdî du village de °Ain Hûd. Tout cela passerait volontiers pour une adaptation locale des *topoi* de conversations de *diwân*, à ceci près que la mise par écrit, empruntant à une certaine rhétorique israélienne, donne ici une coloration très fortement anti-palestinienne à l'ensemble. Un certain nombre d'histoires campe ainsi les « Arabes » ou parfois plus précisément les « Arabes de Palestine » comme vouant depuis le VI<sup>e</sup> siècle de l'Hégire une haine farouche aux druzes qu'ils accusent de trahison<sup>36</sup> ; manière de montrer que ce type d'accusation ne date pas de l'instauration de l'Etat d'Israël. Le premier récit de l'ouvrage met par exemple en scène le fils de Fakhr al-Dîn al-Ma°nî, Yûnis, aux prises avec le « prince arabe palestinien » Tarâba qu'il défait<sup>37</sup>. Et plus nettement encore, la narration des exactions commises à Dâliyât et °Isfiyâ durant la révolte arabe de 1936-1939 est présentée comme le fait de « terroristes arabes »<sup>38</sup>, terme que l'on retrouve à plusieurs reprises, notamment lorsqu'il s'agit de

<sup>32</sup> Ahmad Mursî, *Muqaddima al-fûlklûr* (Introduction au folklore), Le Caire, 1985.

<sup>33</sup> La liste, présentée sous forme de tableau, que propose N. Nasr al-dîn ne compte pas moins de trente-trois catégories ! (N. Nasr al-dîn, *op. cit.*, p. 81).

<sup>34</sup> Sur les folkloristes palestiniens, voir l'article d'Emma Aubin-Boltanski dans cet ouvrage.

<sup>35</sup> Hadid Rachi, *Tales of the druze*, Dalyat el carmel, Asia & Elkalima publishing houses, s. d.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 48.

mettre en scène le dévouement des soldats druzes aux côtés des Israéliens pour la « défense de la patrie »<sup>39</sup>.

Cet opusculé est à ce titre caricatural de ce qui est reproché aux druzes en Israël : la reprise à leur compte des discours israéliens sur les Palestiniens qui les conduit à construire une distinction ontologique entre druzes et arabes. Les druzes se seraient tout simplement laissés déposséder de leur identité, comme dans d'autres contextes, ils acceptent de se laisser déposséder de leur langue<sup>40</sup>. Dans ce débat, si les interactions conflictuelles entre Palestiniens et druzes intégrés à l'appareil militaire israélien ont été bien étudiées, on a moins réfléchi aux procédés de distorsion de la mémoire que produit le passage à l'écrit dans la production du genre « études folkloriques » en Palestine d'une façon générale. Pour les druzes, la lecture la plus couramment développée s'inscrit dans le cadre théorique de l'ethnie et de l'ethnicisation. Elle suggère qu'en tant que catégorie distincte, les druzes sont le produit délibéré d'une politique de l'Etat. Symboliquement, il est vrai, la communauté a pu trouver une expression dans l'adoption par les soldats servant dans Tsahal du drapeau druze<sup>41</sup> marqué d'une étoile de David<sup>42</sup>. Le processus de communautarisation n'est dès lors rien d'autre qu'une politique de folklorisation organisée autour d'un personnage pivot, le chef spirituel des druzes en Israël, shaykh Amîn Tarîf, développée à l'encontre d'une intégration des individus<sup>43</sup>. A tel point que l'expression même de « folklore druze » est déjà une expression politisée ; il n'y aurait de folklore que palestinien.

Choisis parmi un grand nombre de ces travaux écrits pour un public local et dont la diffusion reste confidentielle, les deux ouvrages analysés ici illustrent des approches opposées et complémentaires de ce qui peut être entendu par la mémoire partagée d'une population<sup>44</sup>. Un élément justifie qu'on les réunisse dans notre tableau du processus de

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>40</sup> Je fais ici référence à une anecdote rapportée par Lisa Hajjar. A Ramallah, un soldat israélien qui ne parvenait pas à se faire comprendre de la population palestinienne se tourne vers son camarade druze pour lui demander son aide. Ce dernier se tourne vers les Palestiniens et réitère l'ordre... en hébreu. Les Palestiniens présents de commenter : « Ils lui ont donné son uniforme et ils lui ont pris sa langue » (Lisa Hajjar, « Speaking the conflict, or how the Druze became bilingual : a study of druze translators in the israeli military courts in the West Bank and Gaza », *Ethnic and Racial Studies*, XXIII, n°2, mars 2000, pp. 299-328).

<sup>41</sup> Formé d'un triangle vert sur le bord gauche et de quatre bandes horizontales rouge, jaune, bleu, blanc. Cette forme définitive aurait été adoptée en 1932 par les druzes du jabal Hawrân.

<sup>42</sup> On pourra voir ce drapeau sur le site [http://www.crwflags.com/fotw/flags/il\\_druze.html#idf](http://www.crwflags.com/fotw/flags/il_druze.html#idf)

<sup>43</sup> On trouvera un exemple récent de ce type d'analyse sous la plume d'Hillel Frisch, « State ethnicization and the crisis of leadership among Israel's Druze », *Ethnic and Racial Studies*, XX, n°3, juillet 1997, pp. 580-593.

<sup>44</sup> Ou à tout le moins de ce que les gens, dans ce contexte précis, objectivent comme discours de mémoire susceptible d'être transmis par écrit. On sait que la mémoire sociale à l'œuvre dans une localité peut être repérée dans ses dimensions non discursives. Il peut par exemple s'agir de la mémoire et de la

folklorisation de la communauté druze. Les auteurs de ce genre de littérature se placent en effet tous sous le patronage des quelques spécialistes autorisés du folklore druze, ou plus précisément du « patrimoine druze » (*turâth al-dûrzî*). Ainsi, le livre de H. Rachi est-il préfacé par Salmân Fallâh et celui de N. Nasr al-dîn par Fâyiz °Azzâm, fonctionnaires<sup>45</sup> du Centre du patrimoine druze (*markaz li-mawdûc al-turâth al-dûrzî*). Ce service, créé en 1974, est rattaché au ministère de l'Éducation et il a pour vocation la rédaction de manuels scolaires (d'histoire et de « religion ») spécifiques aux Druzes<sup>46</sup>. Les travaux réalisés par cette nouvelle intelligentsia druze à partir des années 1970 posent les bases d'une véritable historiographie écrite dans la perspective d'une communauté particularisée (et « désarabisée » à bien des égards). Mais dans le même temps, l'entreprise est une exacerbation des rapports de forces politiques internes : entre ces folkloristes, représentants les plus en vue de ce que d'aucun ont appelé la « blue-eyed generation »<sup>47</sup>, qui se font un nom en travaillant pour l'État et une intelligentsia très pro-arabe d'une part ; entre ces promus-spécialistes de tradition druze chargés de donner un contenu à enseigner lors des classes de « religion » et les responsables religieux jaloux de leur contrôle sur un savoir secret d'autre part<sup>48</sup>. Dans ce contexte, s'ériger en spécialiste de « patrimoine druze » c'est aussi se construire une image de « moderne » contre le *leadership* traditionnel ; la production d'un discours de mémoire est aussi une ressource dans la politique locale<sup>49</sup>.

La caractéristique principale du discours labellisé « patrimoine druze » que l'on trouve exposé dans les manuels scolaires et les ouvrages réalisés par certains des membres travaillant pour ce Centre<sup>50</sup> tient à son orientation religieuse. Visant à

---

transmission de savoirs artisanaux qui, comme l'a bien étudié Jocelyne Dakhliya pour le Jérid tunisien, sont la seule expression d'une mémoire commune quand les récits, mémoire orale objectivée, reflètent avant tout la dimension lignagère (Jocelyne Dakhliya, *L'Oubli de la cité. La mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le jérid tunisien*, Paris, Editions la découverte, 1990). A l'échelle théorique et selon la taxinomie proposée par Joël Candau, on précisera que la mémoire à laquelle il est fait référence ici est la « métamémoire », soit la représentation que chaque individu se fait de sa propre mémoire, à la différence de la mémoire de rappel ou encore de la protomémoire qui ne se détache pas de l'activité en cours (Joël Candau, *op. cit.*, p. 12-13).

<sup>45</sup> Le premier Salmân Fallâh en est le directeur, Fâyiz °Azzâm y est inspecteur.

<sup>46</sup> Ce comité a été dissous en 1991 à la suite d'un mouvement de parents d'élèves qui déploraient le faible niveau d'éducation de leurs enfants (Kais Firro, *The Druzes in the jewish state...*, p. 242).

<sup>47</sup> Ainsi nommés en référence au drapeau israélien. Lisa Hajjar, *op. cit.*

<sup>48</sup> Fâyiz °Azzâm défend son entreprise à l'encontre des deux groupes de détracteur en affirmant prendre pour modèle la création de l'institution scolaire *Al-'Irfân* par Kamâl Junblât.

<sup>49</sup> Ce sont d'ailleurs les ambitions politiques que Kais Firro dénonce dans la partie de son ouvrage qu'il consacre à ses « collègues » ayant accepté de travailler à cette entreprise d'invention d'une histoire et d'une patrimoine culturel spécifiquement druze (Kais Firro, *The Druzes in the Jewish state...*, pp. 229-241).

<sup>50</sup> Pour les références hors manuels scolaires, je m'appuie sur les publications suivantes : Salmân Fallâh et Aliza Shenhar, *Druze folktales. Thirty Druzes folktales collected in Israel, annotated and indexed*, Jérusalem, 1978; Salmân Fallâh, *Toldot ha-druzim be-Israel* [Histoire des druzes en Israël], Jérusalem,



l'édification des écoliers ou à l'illustration de l'excellence druze, nombreux sont les textes construits sur les *exempla* des saints et des grands shaykhs. Les portraits sont alors souvent l'occasion de replacer les figures prophétiques vénérées par les druzes dans le contexte de l'histoire biblique, manière de rappeler les relations de parenté existant entre les druzes et les juifs. Ainsi rappelle-t-on *a l'envi* que le prophète Shu<sup>c</sup>ayb est le Jethro de la bible, beau-père de Moïse, que le prophète Sabalân est le Zevulon des Hébreux, que la figure d'al-Khadr révéree à Kfar Yasîf n'est autre que le prophète Elie, etc. Le témoignage de Lawrence Oliphant montre qu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, cette interprétation faisant de Shu<sup>c</sup>ayb le beau-père de Moïse était donnée par les musulmans qu'il avait interrogés, mais totalement réfutée au contraire par les druzes. Ces derniers refusaient tout autant de valider une autre explication recueillie par le voyageur anglais auprès d'un juif du pays expliquant que Shu<sup>c</sup>ayb n'était autre que Bil<sup>c</sup>âm<sup>51</sup>. Indéniablement acceptées récemment par les druzes, ce sont essentiellement ces constructions qui sont attaquées comme conséquence de la manipulation par l'Etat juif.

En mettant l'accent sur une religion folklorisée et en inventant les ressorts historiques d'une relation privilégiée, les autorités n'auraient pas seulement communautarisé les druzes en leur octroyant l'autonomie en 1957, mais pour reprendre l'expression d'Usâma Halabî, les auraient construits en « peuple »<sup>52</sup>. Selon l'analyse d'Hillel Frisch, il n'est pas jusqu'au chef spirituel, le shaykh Amîn Tarîf, qui n'ait été également « inventé » par l'Etat d'Israël dans son entreprise d'ethnisation de la minorité druze<sup>53</sup>. La lecture ainsi proposée est dans l'air du temps : tout retour à la tradition est nécessairement une invention et toute invention de la tradition relève de manipulations qui sont l'expression de relations de pouvoir. *A priori* donc, la relation des druzes à l'Etat d'Israël paraît être un cas d'école. Mais les motifs de l'anamnèse ne prennent pas tous les formes du retour à la tradition. Car, parallèlement au développement de cette historiographie, se sont mis en place des lieux de la mémoire sous la forme de commémorations et de mémoriaux qui, loin d'être revendiqués comme renaissance de tradition vont au contraire à l'encontre de celle-ci.

---

1974 ; « The feast of the prophet Shu'eib », *New Outlook*, vol. X, n°2, 1967, p. 39-43 ; « Kfar Summayya' – A Druze village in upper Galilee », *The Israel Exploration Journal*, vol. XVIII, n°1, pp. 27-44 ; Fâyiz, <sup>c</sup>Azzâm, « Druze identity - a problem demanding solution » dans : Nissim Dana (éd.), *The Druses. A religious community in transition*, Jérusalem, 1980, pp. 113-120.

A ces ouvrages, on peut ajouter la consultation de la revue *Al-Huda*, publiée par Fâyiz <sup>c</sup>Azzâm de 1983 à 1991.

<sup>51</sup> Lawrence Oliphant, *Haifa or life in modern Palestine*, Edimburgh, 1887, p. 140.

<sup>52</sup> Usâma Halabî, *Al-durûz fî isrâ'îl : min tâ'ifa ila sha<sup>c</sup>b ?!*, Râbita al-jâma<sup>c</sup>yyin fî al-jûlân, 1989.

<sup>53</sup> Hillel Frisch, *op. cit.*

## Les motifs de l'anamnèse : lieux et moments de la relation à l'Etat

Si l'on s'attache au sens propre du terme commémoration, qui est célébration du souvenir d'une personne ou d'un événement, alors la seule commémoration à laquelle participent les druzes a lieu le 4 mai, jour d'hommage aux soldats israéliens morts en service. Cette commémoration se déroule chaque année dans l'enceinte du cimetière militaire druze de ʿIsfiyâ. Ce lieu est unique en Israël. Quel que soit le village dont il est originaire, un druze décédé lors d'une action militaire sera enterré en ce lieu et non rendu à sa famille. De plus, à l'encontre des traditions druzes relatives à l'ensevelissement des morts dans l'anonymat<sup>54</sup>, les corps sont ici mis en terre individuellement sous une stèle de pierre blanche sur laquelle on aura gravé son nom et souvent une photographie de son visage. Dans sa première partie officielle, qui réunit sur l'esplanade prévue à cet effet à l'entrée du cimetière, généraux de Tsahal, shaykhs religieux et *leaders* politiques de la communauté druze, la commémoration est l'occasion de réaffirmer le lien du sang entre juifs et druzes dans leur défense commune de l'Etat et de mettre en scène cette relation privilégiée. Mais une fois les officiels partis, ce lieu de mémoire particulier créé par Israël est l'occasion d'une autre commémoration. Alors que la religion druze interdit aux femmes la possibilité d'accéder aux cimetières et de venir y pleurer leurs morts, on assiste à cet étrange spectacle en ce seul jour de l'année d'allées et venues de femmes venant se recueillir sur des tombes identifiables et individualisées.

Le cimetière militaire de ʿIsfiyâ n'est pas le seul lieu où est mis en scène le « sacrifice » consenti par les druzes pour la défense d'Israël. Il existe à Dâliyât al-Karmil un bâtiment à la mémoire des soldats druzes de Tsahal. Il se compose d'une unique grande pièce dont l'un des murs est couvert des portraits en noir et blanc, tous exposés dans des cadres aluminium de taille identique, des jeunes gens tombés en action. La sobriété de l'agencement intérieur et la mise en scène conceptuelle du souvenir auquel il appelle font de l'endroit un lieu de mémoire « moderne », indéniablement organisé selon des critères architecturaux occidentaux. Pourtant le toit du bâtiment est surmonté d'un dôme blanc, une *kubba*. Ainsi, de l'extérieur et à qui

---

<sup>54</sup> Il faut rappeler ici que les druzes croient en la réincarnation. En accord avec ce principe, le corps n'est rien d'autre qu'une enveloppe de l'âme, un « vêtement que l'on délaisse pour un autre » et c'est ainsi qu'elle doit être considérée par les proches du mort qui ne doivent pas venir se recueillir sur une dépouille ne représentant en rien une individualité qui continue de vivre ailleurs, dans la communauté. Ainsi le cimetière druze traditionnel est-il un espace de terre sans pierres tombales, ni distinctions autres qu'une ligne de partage entre l'espace où sont enterrés les hommes d'un côté, les femmes de l'autre. Le cimetière de ʿIsfiyâ attenant au mémorial militaire se présente de la sorte. Cependant, certains villages druzes de Galilée ont adopté la pratique du caveau familial pour enterrer les morts. Mais les cimetières n'en sont pas visités pour autant.

ignore sa fonction réelle de mémorial, le local est d'abord vu comme un tombeau de saint. Par ailleurs, le site sur lequel il a été érigé n'est pas, dans ce village, un site comme les autres. Le mémorial jouxte en effet la maison habitée par Lawrence Oliphant de 1883 à 1887. Ce diplomate britannique, qui fut correspondant pour le *London Times* ou le *New-York Sun*, était aussi un chrétien millénariste<sup>55</sup> fasciné par le mysticisme et sympathisant de la première heure de l'idée sioniste proposée par son ami Theodor Hertzl. Sa femme Alice, morte en 1886, est enterrée dans le jardin attenant à la demeure.

Pour les habitants de Dâliyât al-Karmil, sir Lawrence Oliphant n'a pas seulement été un visiteur résidant à la marge du village, il a noué des relations d'échange qui ont fait de lui un membre de la communauté. La mémoire orale rapporte ainsi que lorsqu'il décida de quitter la colonie germanique de Haïfa pour s'installer sur le Carmel, Dâliyât était en conflit avec le shaykh du village voisin de °Ain Hud pour des dettes que ses habitants ne parvenaient pas à rembourser. Sir Oliphant épongea alors la dette. Pour le remercier, les villageois participèrent activement à la construction de sa maison, travail au terme duquel ils organisèrent un banquet (*walîma*). Et l'on se souvient encore que l'hôte, qui s'était lié avec les shaykhs religieux du village, n'hésitait pas à donner de lui-même pour jouer les médiateurs dans les conflits locaux. Une année, il se joignit au pèlerinage au tombeau du prophète Shu°ayb, dont il rapporte une description assez précise.

Ce pèlerinage qui a lieu chaque année le 25 avril est la cérémonie la plus investie dans la mise en scène de la relation privilégiée entre la communauté druze et l'Etat. Son organisation a d'ailleurs été un enjeu politique interne extrêmement virulent. Le témoignage de Lawrence Oliphant atteste de l'ancienneté d'un pèlerinage qui n'a pas été « inventé » dans le cadre de l'Etat d'Israël comme ce fut le cas pour les autres pèlerinages aux tombeaux du prophète Sabalân, d'al-Khadr ou encore à sidî Abû °Abdallah. Mais il y a loin de la cérémonie décrite par l'observateur britannique à celle qui se déroule à partir des années 1950<sup>56</sup>. A cette période, sous l'impulsion du shaykh Amîn Tarîf responsable des *waqf*-s du tombeau auquel le gouvernement vient de voter une enveloppe financière destinée à rénover et agrandir le site, le pèlerinage prend en effet la forme d'une manifestation plus politique à destination de l'autorité israélienne. Ce sont d'abord des invitations officielles qui sont envoyées par le chef spirituel aux principaux dirigeants politiques de l'Etat les conviant à assister aux cérémonies

<sup>55</sup> Lawrence Oliphant a été un disciple de Thomas Lake Harris et a vécu pendant plus de dix ans dans la communauté religieuse fondée par ce dernier à Brocton dans l'Etat de New-York.

<sup>56</sup> La première cérémonie pour les nouvelles recrues de l'Israeli Defence Forces (IDF) a eu lieu le 6 décembre 1948. Dès avril 1949, les nouvelles formes du pèlerinage sont mises en place. Kais Firro, *The Druzes in the jewish state...*, p. 77.

organisées sur le parvis du tombeau dans la matinée du 25 avril. Une haie de jeunes militaires druzes en uniformes accueillait alors les officiels. Les trois shaykhs à la direction spirituelle de la communauté druze passaient ensuite en revue ces militaires accompagnés de leurs hôtes israéliens avant que les soldats se livrent ensuite à une parade au cours de laquelle les fusils étaient déchargés en l'air. Tous les murs du sanctuaire étaient couverts de bas en haut de drapeaux aux couleurs druzes et israéliennes étroitement noués. La manifestation était alors surtout l'occasion d'échanger des discours radiodiffusés<sup>57</sup> réaffirmant l'engagement militaire des druzes auprès de l'Etat hébreu<sup>58</sup>.

A la fin des années 1960, sous l'influence grandissante des thèses du Parti communiste israélien (RAKAH), un mouvement de contestation s'organise au sein de la communauté, qui s'oppose à la ligne politique adoptée par le shaykh Amîn Tarîf à l'égard de l'Etat d'Israël. En 1972, ce mouvement se cristallise avec la création d'un Comité d'Initiative Druze (*lujna al-mubâdara al-durziyya*) dont l'objectif est de mettre fin au service militaire obligatoire pour les druzes. La critique du détournement du sens religieux du pèlerinage à *nabî Shu<sup>c</sup>ayb* en mise en scène de l'engagement militaire druze constitua très rapidement le cheval de bataille du Comité. A l'occasion du pèlerinage de 1975, l'opposition manifestée par le Comité, largement soutenu par une partie des religieux de la communauté, atteint une telle ampleur que le shaykh Amîn se vit contraint d'accéder à leur requête<sup>59</sup>. L'année suivante, aucun dignitaire de l'Etat ne fut invité, les parades militaires n'eurent plus lieu d'être et les drapeaux disparurent de la façade du sanctuaire.

Cependant, le pèlerinage au tombeau du prophète Shu<sup>c</sup>ayb, transformé en « fête religieuse druze » par décret ministériel<sup>60</sup> est bien demeuré le moment privilégié pour réaffirmer les liens entre la communauté druze et l'Etat. Certes, aucun officiel israélien ne se rend plus sur le parvis du sanctuaire lors de la *ziyâra* des religieux druzes. Mais la « mise en scène » est repoussée au lendemain, en un autre lieu. Ainsi en 1995, après que

<sup>57</sup> On trouvera comme illustration du déroulement des cérémonies à cette époque un compte-rendu des propos de tous les intervenants ayant participé à la *ziyâra* de 1958 dans *Majallat al-'akhbâr al-'islâmiyya wa l-dûrziyya*, vol. 2-3, août 1958.

<sup>58</sup> La loi rendant le service militaire obligatoire pour les druzes est entrée en application le 3 mai 1956. Lorsque ces cérémonies à l'occasion du pèlerinage se sont mises en place, l'on faisait appel aux volontaires du bataillon druze servant dans l'unité des minorités. Ce bataillon a été créé en 1948 par un accord entre Shakib Wahab et les shaykhs au lendemain de la bataille de Ramat Yohanan (Leila Parsons, *op.cit.*, p. 102).

<sup>59</sup> Sur ce conflit politique, on pourra consulter Gabriel Ben-Dor, « Intellectuals in Israeli Druze society », *Middle Eastern Studies*, vol. XII, n°2, 1976, pp. 133-158; Joshua Teitelbaum, « Ideology and conflict in a Middle Eastern minority: the case of the Druze Initiative Committee in Israel », *Orient*, vol. XXVI, n°3, 1985, p. 341-359 ; Kais Firro, *The Druzes in the Jewish state...*, p. 205 sq.

<sup>60</sup> Ce qui signifie que les quatre jours qui encadrent le jour du pèlerinage sont déclarés fériés pour les druzes.

le député travailliste Sâlih Tarîf a laissé entendre qu'il se proposait d'inviter des officiels israéliens dans la demeure du shaykh Amîn – décédé deux ans auparavant en 1993 – c'est finalement Nûr al-dîn Halabî, juge à la cour religieuse druze de première instance qui a invité le premier ministre dans le cadre d'une cérémonie organisée dans le mémorial des soldats druzes de Dâliyat al-Karmil.

Cimetières, monuments aux morts et tombeaux de saints, les lieux investis par la mise en scène de la relation à l'Etat sont des lieux complexes. On soulignera d'emblée un paradoxe. Des trois lieux, le tombeau du prophète Shu<sup>c</sup>ayb avec le pèlerinage qui s'y déroule est le seul qui puissent être regardé comme un lieu traditionnel, préexistant à la création d'Israël. Il constitue une polarité pour la communauté druze d'Israël, c'est-à-dire qu'il fonctionne à la fois comme un lieu d'unité « idéale », même placé sous le patronage de la famille Tarîf, puisque le pèlerinage suppose à la fois pour tous les druzes de taire leurs différends politiques et mais il est aussi un moment où se manifestent les conflits politiques les plus virulents avant de s'y résoudre<sup>61</sup>. En somme, le pèlerinage au tombeau de *nabî* Shu<sup>c</sup>ayb est devenu l'expression de la communauté en tant que telle, expression rendue manifeste par la symbolique « nationale » qui s'y déploie – drapeaux, revue des troupes, relations avec des entités extérieures, qu'il s'agissent de l'Etat d'Israël, représenté par ses officiels, ou des druzes libanais ou syriens auxquels des discours sont alors adressés. La tradition s'est modernisée, le pèlerinage est devenu une affaire politique, l'affirmation d'une communauté. Si la tradition a été instrumentalisée ici, cela a été le fait des *leaders* druzes et non de l'Etat d'Israël.

*A contrario*, la cérémonie annuelle de commémoration des soldats de Tsahal, dans ce cimetière qui peut être vu comme une « enclave » militaire au cœur d'une localité druze, cette célébration dont l'initiative revient totalement à l'Etat est paradoxalement investie d'une multiplicité de sens. Réaffirmation solennelle du « pacte du sang » cher à la rhétorique israélienne, la commémoration ne laisse pourtant pas la possibilité d'exprimer la communauté dans sa relation à l'Etat tant elle se trouve vite remplacée par l'expression d'une mémoire individuelle, intime et à certain égards subversive.

Il est plus difficile de proposer une lecture unidimensionnelle de cet artefact moderne et pourtant totalement subverti qu'est le mémorial de Dâliyat al-Karmil.

---

<sup>61</sup> Avant le conflit entre le Druze Initiative Committee et le clan Tarîf sur l'utilisation faite du pèlerinage au tombeau, le site de *nabî Shu<sup>c</sup>ayb* avait été en 1933, le lieu où le conflit entre le shaykh Amîn Tarîf et <sup>c</sup>Abdallâh Khayr avait atteint son paroxysme. Pour plus de détails sur ce conflit, voir Isabelle Rivoal, *Les Maîtres du secret...*, pp. 302-311.

L'endroit n'est jamais « visité » par les Druzes en dépit de son allure de tombeau. D'ailleurs, aucune forme ritualisée de commémoration se s'est développée sur ce site en cul de sac situé très en retrait de la route principale traversant la localité et du souk attirant les citadins voisins de Haïfa en grand nombre les week-end. Mais, en relation avec la maison de sir Lawrence Oliphant et la tombe de son épouse, l'ensemble est pensé comme le lieu de la relation entre le village et l'autorité extérieure. En témoigne son utilisation comme espace où recevoir les officiels israéliens invités à l'initiative d'un « fils du village ».

Une étude de ces « lieux de mémoire » dédiés à la mise en scène de la relation entre la communauté druze et l'autorité conduisent à nuancer la perspective unilatérale d'un Etat israélien instrumentalisant les minorités arabes et en l'espèce construisant une vision folklorisée des druzes, figée en stéréotypes<sup>62</sup>. Car cette perspective, en se concentrant sur les manipulations et reconstruction de la tradition druze dont nous avons fait état précédemment, néglige la prise en compte d'un autre pan du discours, tout aussi essentiel dans la rhétorique des folkloristes que nous avons étudiés : la relation à la terre comme stratégie de survie.

### **La terre et l'honneur de la communauté**

On a souligné précédemment l'importance que les druzes accordaient à la la survie et aux tribulations (*mihna*) auxquelles il faut nécessairement faire face dans une conception eschatologique de l'histoire. Cette conceptualisation que l'on doit à Kais Firro est partagée bien qu'en termes différents par les divers auteurs druzes que nous avons étudiés. L'idée la plus couramment exprimée prend la forme d'un fondamentalisme de bon aloi. On la trouve exprimée ainsi sous la plume de Salmân Fallâh : « Pendant des générations, les druzes ont gardé leur religion et défendu leur communauté devant les attaques et le danger représenté par les étrangers (comprendre les non-druzes). La civilisation européenne, représentée par les Britanniques et Israël, est arrivée comme un choc pour la société druze, mais les druzes ont su demeurer fidèles à leurs coutumes et leurs traditions »<sup>63</sup>.

La fidélité, pour être possible, suppose une permanence des conditions de vie, en un mot, suppose l'attachement à la terre. L'argument est développé à plusieurs reprises

---

<sup>62</sup> Soulignons à ce propos que c'est à la suite de la déformation d'un texte qui lui avait été demandé par la revue israélienne *Teva'ha dvarim* afin de le faire correspondre aux stéréotypes israéliens sur les druzes que Kais Firro aurait décidé d'entreprendre la rédaction de son histoire des druzes dans l'Etat juif (Kais Firro, *The Druzes in the jewish state...*, p. 1-2).

<sup>63</sup> Salmân Fallâh, *Avant-propos* dans : Hadid Rachi, *op. cit.*, p. 6.

dans l'ouvrage de Zeidan Atashe, un ancien député druze à la Knesset, historien à ces heures<sup>64</sup>. La relation particulière entre une communauté et la terre qu'elle habite est selon lui caractéristique des minorités parce qu'à la différence de la majorité, les minorités ne peuvent pas compter sur l'Etat pour garantir leur survie. Celle-ci dépend au contraire de leur capacité à faire des compromis politiques afin de garantir la pérennité de l'attachement à la terre<sup>65</sup>. D'une certaine manière, l'auteur interprète à sa manière cette valeur centrale du nationalisme palestinien qu'est le *sumûd*, vertu paysanne par excellence<sup>66</sup>. Et si les compromis sont impossible, les druzes sont prêts à mourir pour sa défense afin d'y être enterrés, car « la terre est leur valeur suprême ». Il va plus loin même dans son analyse lorsqu'il postule que l'attachement à la terre est un principe religieux druze, principe « transcendant » qui permet de justifier toute attitude visant à le faire prévaloir, quels que soient les sacrifice que cela incombe<sup>67</sup>.

De tous nos auteurs, Zeidan Atashe est le seul qui discute explicitement avec les Palestiniens et construit une argumentation faisant pièce aux accusations de trahison exprimées par ces derniers. Cela explique peut-être la centralité de la terre dans sa construction de l'histoire druze visant à illustrer ce qu'il faut de courage et de ruse pour conserver sa terre, préserver l'honneur qui s'y attache et, pour une minorité, assurer par là même sa survie. Pour lui, les Palestiniens se sont trompés dans leur sens de l'honneur qui les a conduit à trop de rigidité dans leur évaluation des rapports de force politiques à l'époque du mandat. Eurent-ils été plus lucides et plus souples, leur situation aujourd'hui seraient bien différente. Les Palestiniens se sont perdus à vouloir un Etat, ce dont les druzes n'ont pas besoin pourvu qu'ils restent sur leurs terres car ils croient en la réincarnation<sup>68</sup>. Cela explique pour lui que les druzes ne peuvent rejoindre les Palestiniens dans un nationalisme qui n'a pour eux aucun sens car sa finalité est un Etat. Or cette forme politique, les druzes l'ont refusée pour eux-mêmes quand on la leur a donnée<sup>69</sup>.

Ce qu'entend Zeidan Atashe par « attachement à la terre » est assez explicitement la possibilité pour les druzes de vivre là où se trouvent les tombeaux de

---

<sup>64</sup> Zeidan Atashe, *Druze & Jews in Israel. A shared destiny?*, Sussex, Academic press, 1995.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 185-186.

<sup>66</sup> Voir à ce sujet Ted Swendenburg, *op. cit.*, p. 22.

<sup>67</sup> Ainsi par exemple, Zeidan Atashe montre que les druzes n'ont pas accepté de quitter leurs terres même lorsque les impôts prélevés par les Ottomans étaient insupportables (*op. cit.*, p. 9-10).

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>69</sup> Zeidan Atashe fait ici référence au refus des druzes du jabal Hawrân, emmenés par Sultân al-Atrâsh, de l'Etat druze qui leur avait été octroyé par la puissance mandataire française. Mais il fait aussi référence à ce qu'il dénonce comme le « complot israélien » pour créer un Etat druze sur le Golan à partir de 1969. Selon lui, le refus de l'Etat a évité aux druzes de tomber ce piège, tendu par Israël, dans lequel musulmans et chrétiens sont tombés.

leurs saints et prophètes<sup>70</sup>. La terre est posée comme le support généalogique du groupe et sur ce point, la relation entre fidélité aux valeurs et relation aux ancêtres – les saints et les morts – se recoupe. Si l'on suit Zeidan Atashe, le choix du lieu saint emblématique, *nabî Shu<sup>c</sup>ayb* comme lieu de manifestation de la loyauté à l'Etat prend un autre sens. L'allégeance des druzes va à la terre et non à une autorité politique éphémère. Autrement dit, la construction du pèlerinage à *nabî Shu<sup>c</sup>ayb* participe de la constitution d'une communauté auto-référencée sur son territoire au moment où les Palestiniens perdaient le leur<sup>71</sup>. Si la *nakba* comme événement historique est totalement occultée dans le discours historiographique druze, c'est pourtant bien en relation avec le destin palestinien que la terre devient un élément central de relecture de l'histoire et plus encore, du dialogue voilé avec les Palestiniens. Car il n'y a pas que le reproche implicite de n'avoir pas su faire les bons choix dans les arguments que les druzes adressent aux Palestiniens. Dans ces ouvrages où se lit toujours, encore une fois, comme une réponse, une justification à la trajectoire historique prise par les druzes, nos auteurs ont cœur à montrer qu'ils ont été, tout comme les Palestiniens, en butte au projet sioniste visant à leur enlever leur terres.

L'ouverture des archives israéliennes couvrant la période des années 1930 a notamment permis aux historiens de documenter le plan sioniste de transfert des druzes de Palestine en Syrie<sup>72</sup>. Resté ignoré jusqu'en 1980, ce plan conçu en 1937 à l'initiative d'Abba Hushi était piloté par Eliahu Epstein, arabiste du département politique de l'Agence juive. Son objectif était de racheter toutes les terres appartenant à des druzes en Galilée et au Carmel et, moyennant une aide financière conséquente, de proposer à Sultân al-Atrâsh pasha d'accueillir les druzes palestiniens au Jabal Hawrân. L'alliance juive qui faisait déjà la promotion des relations privilégiées entre juifs et druzes envisageait par ailleurs la possibilité de renforcer un « foyer national druze » en Syrie. C'est dans le but de réaliser le transfert que les responsables sionistes ont entrepris de nouer des relations avec Sultân al-Atrâsh qu'Abba Hushi rencontrera deux fois, en août 1938 et en avril 1939.

L'analyse de cet épisode resté secret à l'époque selon les recommandations d'Eliahu Epstein est l'occasion pour nos historiens d'évaluer les relations des druzes

---

<sup>70</sup> Et pour ce faire, il inscrit le tombeau de *nabî Shu<sup>c</sup>ayb* dans la longue durée, prétendant que le lieu est préservé depuis le XI<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire au moment de la naissance historique de la religion et du mouvement de prédication au Levant. Il qualifie ainsi les lieux saints « d'aimant » pour les druzes, qui seraient venus s'installer en Palestine pour être près du tombeau (*ibid.*, pp. 18-19).

<sup>71</sup> Leila Parsons, *op. cit.*, p. 126.

<sup>72</sup> Sur ce plan de transfert, on verra Shakib Saleh, « Relations between Jews and Druzes between the two world wars » dans P. Artzi (éd.), *Confrontation and coexistence*, Ramat-Gan, 1984, pp. 165-192; Kais Firro, *A History...*, pp. 337-349 et *The Druzes in the jewish state...*, pp. 26-32; Zeidan Atashe, *op. cit.*, pp. 63-87; Leila Parsons, *op. cit.*, pp. 32-38.



avec les responsables de l'Agence juive, bien sûr, mais également avec les musulmans et le *leader* du jabal, Sultân pasha. Dans son style de chroniqueur au plus près des documents d'archives dont il n'hésite pas à citer de larges extraits, Kais Firro se concentre surtout le personnage d'al-Aysamî, cheville ouvrière des relations entre Sultân al-Atrâsh et Abba Hushi. Ce druze syrien de l'entourage de Sultân, grassement financé par l'Agence juive, est campé comme un individu n'ayant pas hésité à promettre aux juifs au nom du *leader* syrien plus que celui n'était décidé à accorder, à savoir son éventuelle neutralité dans le conflit. Il semble toutefois que Sultân était prêt à accueillir ses coreligionnaires qui, se sentant menacés en Palestine, auraient souhaité s'installer dans le Hawrân. Et à ce titre, l'évocation du transfert va généralement de pair avec le récit des violences commises par des bandes de rebelles à l'encontre de certains villages druzes durant la révolte arabe de 1936-1939. D'ailleurs, l'on cessera de parler d'un plan de transfert après cette date lorsque des processus de pacification entre musulmans et druzes sont lancés. Cette lecture, largement reprise par Leila Parsons, est ainsi l'occasion de mettre en évidence l'importance des relations entre les druzes de Palestine et le Jabal ou plus précisément, le statut accordé à Sultân al-Atrâsh comme le *leader* d'une communauté qui englobe la Galilée<sup>73</sup>.

L'analyse développée par Zeidan Atashe est beaucoup plus radicale. Il est clair selon lui qu'Abba Hushi, proche d'Hasân Abû Rukun de ʿIsfiyâ et de Sâlih Khnayfis de Shefaʿamr, a trahi des « amis » qui lui avait pourtant sauvé la vie en lui offrant l'hospitalité<sup>74</sup>. Les développements sur le plan de transfert sont intégrés dans une perspective plus générale sur la permanence de la politique israélienne relative à l'accaparement de terres, qui a souvent donné matière à conflit notamment lorsque l'Etat a capté les terres collectives (*mushaʿa*) de plusieurs villages de Galilée. L'ancien député suggère ainsi à ses interlocuteurs palestiniens que les druzes ne sont pas traités différemment des autres arabes d'Israël – et à ce titre, ne sont pas « manipulés » par l'Etat. Seul le choix, existentiel bien plus que politique, de préférer sa terre à un Etat

---

<sup>73</sup> La polarisation politique des druzes de Palestine par Sultân al-Atrâsh est confirmée par une observation ethnographique datant des années 1970 : à cette époque, une photographie du pasha trônait dans tous les salons druzes (Walter Zenner & Maurice Richter, « The Druzes as a divided minority group », *Journal of Asian and African Studies*, 1972, pp. 193-203). Ce n'est absolument plus le cas lorsque je conduis mes enquêtes dans vingt ans après. Sultân pasha est alors décédé depuis dix ans et le shaykh Amîn Tarîf s'est définitivement imposé comme le *leader* religieux et politique des druzes en Israël.

<sup>74</sup> A d'autres reprises, Zeidan Atashe se plaint à dépeindre les juifs comme des menteurs : lorsqu'ils peignent les soldats druzes comme des gens brutaux dès que ceux-ci sont absents ou lorsqu'ils portent atteinte à l'honneur des druzes en les accusant faussement d'espionnage (Zeidan Atashe, *op. cit.*, pp. 63, 124 et 135).

explique pour lui la dynamique historique ayant séparé les druzes des Palestiniens<sup>75</sup>. Mais sur cette dynamique, c'est bien la période 1936-1939, dont le plan de transfert n'est qu'un aspect, qui est l'événement clé pour les druzes. Le conflit de 1948 n'en est qu'une redite.

### **1936-1956, la scansion décalée des lectures druzes de l'histoire**

Le champ du mémorable, selon Marcel Detienne, n'est pas un passé enregistré mais un savoir au présent procédant par réinterprétations<sup>76</sup>. Mais pour que la mémoire – et dans une certaine mesure, le discours historiographique autochtone – puisse organiser des représentations identitaires, il est nécessaire de disposer d'un « axe temporel », d'une trajectoire, bref, d'événements<sup>77</sup>. Incontestablement, l'événement est-il ici la création de l'Etat d'Israël en 1948 ; un événement dans le sens où il marque une « série », distinguant un avant d'un après<sup>78</sup>, où il est un moment d'origine soumis à réinterprétations constantes et à ce titre, un enjeu identitaire. Cette proposition relève de l'évidence s'agissant des juifs israéliens et des Palestiniens, de la naissance d'un Etat pour les uns, de la *nakba* pour les autres. Il l'est aussi pour les druzes car la création d'Israël a redéfini le cadre politique dans lequel ils évoluaient jusqu'alors. A ceci près que d'un point de vue interne, 1948 n'est rien d'autre qu'une étape dans un processus, et le double événement qui marque un 'avant-après' se produit le 4 mai 1956 (l'adoption du service militaire obligatoire) et le 21 avril 1957 (la reconnaissance de l'autonomie de la communauté). Si, pour l'historien druze, l'événement qu'il est nécessaire de comprendre, d'expliquer, de mettre en perspective est le choix politique d'une loyauté active à l'Etat d'Israël *contre* les Palestiniens, la reconnaissance de l'autonomie à laquelle cette décision est liée constitue une origine, celle de la communautarisation des druzes de Palestine qui vont, à partir de ce moment, se penser comme politiquement distincts des *leadership* druzes de Syrie et du Liban.

Sur ce point et en dépit de ce qui les oppose, les deux historiens des relations politiques entre les druzes et leur environnement sont d'accord pour privilégier

---

<sup>75</sup> L'argument du « être attachés à la terre avant tout » est paradoxalement utilisé de manière critique par l'historiographie palestinienne à l'encontre des arabes israéliens. Voir notamment Bassma Kodmani-Darwich, *La Diaspora palestinienne*, Paris, PUF, 1997, p. 133.

<sup>76</sup> Marcel Detienne, *L'Invention de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1981, p. 79.

<sup>77</sup> Joël Candau, *op. cit.*, p. 91.

<sup>78</sup> Autrement dit, les événements sont pour l'historien des « marqueurs de frontière temporels » qui peuvent ou non être surdéterminés (Jacques Le Goff, *op.cit.*, p. 33). L'idée a été reprise et développée dans Alban Bensa et Didier Fassin, « Les Sciences sociales face à l'événement », *Terrain*, n°38, mars 2002, pp. 5-20.

l'explication par les facteurs endogènes, à savoir les tensions politiques entre druzes plutôt que par une manipulation des sionistes. Ainsi pour Kais Firro, les positionnements respectifs au sein de l'ensemble druze durant la révolte de 1936-1939 sont directement le résultat des dynamiques communautaires et des affrontements de 1932-1933 entre <sup>°</sup>Abdallah Khayr et Salmân Tarîf pour le *leadership*. Tandis que la faction Tarîf affiche une neutralité proche de *hajj* Amîn Husaynî et du Haut Conseil musulman durant cette période, <sup>°</sup>Abdallah Khayr joue la carte de l'Agence juive. Jeune diplômé de l'American University of Beirut, cet héritier d'une famille de rares propriétaires terriens druzes manifeste sa volonté de moderniser les structures sociales druzes sur le modèle de ce qu'il a pu observer au Liban. En cela, il se sent proche de certaines conceptions sionistes. Il attend de pouvoir prendre sa revanche après que le conflit politique de 1933 a tourné en sa défaveur et entraîne dans son action de petites familles dominantes dans leur localité comme les Abû Rukun à <sup>°</sup>Isfiyâ ou les Hassûn à Dâliyât. Et ainsi, l'histoire que l'on connaît trouve ses racines, dans ces mêmes oppositions factionnelles qui se déclinent en Husaynî vs. Nashashibî chez les musulmans.

Pour Z. Atashe, l'explication est à rechercher avant cela encore et elle a des causes structurelles. Tandis que dans les années 1920, les musulmans, les chrétiens et les juifs s'organisent en institutions et associations<sup>79</sup>. A la différence de leurs coreligionnaires de Syrie et du Liban, les druzes de Palestine sont en retrait politiquement et ne rejoignent pas ces organisations. Sous la plume de Z. Atashe également, la famille Khayr et son jeune *leader* <sup>°</sup>Abdallah tente de faire prendre aux druzes le virage de la communautarisation au début des années 1930 en faisant d'abord sortir les druzes des juridictions musulmanes pour tout ce qui relève du statut personnel et également en demandant aux autorités britanniques la création d'un siège druze au Conseil législatif afin d'obtenir une autonomie vis-à-vis de la représentation musulmane<sup>80</sup>. Tout comme sa tentative de mettre en place un Haut conseil national druze, ces deux demandes resteront lettre morte<sup>81</sup>. Autrement dit, la situation politique des druzes dans les années du Mandat était avant tout caractérisée par une volonté d'existence politique distincte du *leadership* musulman. Cette volonté de rupture

---

<sup>79</sup> Pour les musulmans, Zeidan Atashe fait référence au Congrès arabe et au Comité exécutif arabe fondés en 1920, au Haut Conseil musulman créé en 1922 ; pour les juifs, à la Haganah, au Comité nationale juif et à l'Agence juive créés en 1920.

<sup>80</sup> Kais Firro, *A History...*, p. 317.

<sup>81</sup> En bonne lecture factionnelle, Z. Atashe explique qu'en face, le shaykh Salmân Tarîf a développé des relations avec le Haut conseil musulman, précisément pour faire pièce à <sup>°</sup>Abdallah. Khayr et empêcher la création d'un Haut conseil national druze dont la direction lui aurait dès lors échappé (Zeidan Atashe, *op. cit.*, p. 31).

impliquait leur neutralité, même si la famille Khayr contribua, au nom de toute la population druze de Palestine, au financement de la révolte de 1929<sup>82</sup>.

Mais il y a plus dans l'argumentaire de l'auteur druze, comme une justification *a posteriori* du non-engagement des druzes aux côtés des musulmans (à aucun moment il n'est question des chrétiens en tant que tels dans l'ouvrage, tandis qu'ils campaient plutôt sur une ligne non interventionnistes<sup>83</sup>). Replaçant les événements dans un contexte général, il rappelle que les années 1920 ont également été celles de la révolte de Sultân al-Atrâsh dans le jabal Hawrân, événement politique dans lequel les druzes palestiniens se sont au contraire pleinement impliqués<sup>84</sup>, certains ayant même été se battre contre les Français. Or, Z. Atashe juge que les nationalistes arabes n'ont pas aidé le *leader* druze lorsqu'il se trouvait en difficulté. Dans les années 1930, les druzes ressentent encore l'humiliation de la défaite et surtout de l'exil de Sultân pasha en Transjordanie. Et ce sont les juifs alors, et non les nationalistes arabes et musulmans qui, explique-t-il, propose de négocier avec le gouvernement français le retour en grâce de Sultân pasha (Léon Blum est président du Conseil en 1936)<sup>85</sup>.

Si l'on suit la catégorisation proposée par Ted Swedenburg dans son étude d'histoire orale de la révolte de 1936-1939 auprès des Palestiniens qui y ont participé, la mémoire druze – de « certains » druzes – dont il est fait état ici peut être qualifiée de « mémoire de collaborateur », de « mémoire de traître »<sup>86</sup>. On pourrait supposer que le discours druze se construit en réponse à la vulgate de la mémoire autorisée de la révolte autour de ce qui ne peut être exprimé qu'à mots couverts par les Palestiniens pour ne pas donner l'impression d'entacher l'unité nationale : les violences perpétrées par les rebelles. Les violences sont bien présentes dans les récits, qu'il s'agisse des écrits historiographiques ou des souvenirs de la révolte qui me furent rapportés oralement par de vieux paysans druzes. Mais le discours druze sur la révolte de 1936-1939 n'est absolument pas articulé sur les oppositions sociales (citadins / ruraux ; bourgeois / paysans) qui, selon T. Swedenburg, organisent la mémoire « collaboratrice » de la période<sup>87</sup>. Il est possible de distinguer deux axes dans la lecture que les druzes proposent de la période : le premier construit les événements comme une suite de vendettas, le second met en avant le registre de la désacralisation religieuse.

---

<sup>82</sup> Shakib Saleh, *op. cit.*

<sup>83</sup> Leila Parsons, *op.cit.*, p. 77.

<sup>84</sup> En vertu de l'image politique fameuse que l'on retrouve sous la plume de tous les auteurs druzes, celle de la communauté qui est comme un plat de métal : quel que soit le point du plat sur lequel l'on frappe, c'est tout le plat qui résonne.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>86</sup> Ted Swendenburg rapporte la réticence de ses interlocuteurs à évoquer les druzes (*op. cit.*, p. 90-91).

<sup>87</sup> *Ibid.*, pp. 20-23, 110-116.

La chronique historique de la décennie 1930 ressemble, du point de vue druze, à une suite d'assassinats et de conflits mettant aux prises les druzes avec les musulmans et se soldant en autant de réconciliations (*sulha*). La liste des événements marquants s'égraine de la sorte : 1930, à Maghar en Galilée, meurtre d'un policier musulman par un druze du village. Ben Zvi intervient pour faire libérer le meurtrier druze<sup>88</sup> ; 1932, à Râma, affrontements entre musulmans et druzes, accusés de trahison<sup>89</sup> ; 1937, à 'Isfiyâ, la bande d'Abû Durra oblige les jeunes hommes à se rassembler hors du village, trois d'entre eux sont reconnus comme traîtres et abattus<sup>90</sup> ; 1938, à 'Isfiyâ encore, le shaykh Hassân Abû Rukn est kidnappé et disparaît<sup>91</sup> ; la même année, le village est l'objet d'une attaque d'Abû Durra, les femmes sont molestées et les livres religieux emportés ; 1939, à Shafâ' amr, le shaykh Hassân Khnayfis est assassiné.

Jamais le récit de ces violences n'est expliqué par « la haine » des musulmans envers les druzes, ni leur stigmatisation, même si l'accusation de trahison n'est pas cachée comme étant au fondement de ces actes violents. La violence, dans ce contexte, n'est pas jugée comme « anormale », ou comme relevant du registre des « dérapages » d'une révolte de plus en plus à l'initiative des chefs rebelles<sup>92</sup>. Mais plutôt, la seule mention des faits suffit à expliquer : la violence perpétrée ouvre le cycle de la vendetta. Aussi retrouve-t-on « logiquement » des Abû Rukn et des Khnayfis à la tête des plus chauds partisans des juifs à la fin des années 1930 qui, à la suite de ces meurtres, sont passés de la neutralité à l'engagement actif.

Mais il est aussi un autre enchaînement de causalités tout aussi implicitement présenté comme « logique » du point de vue des valeurs locales : Les rebelles ont franchi une limite lorsqu'il se sont attaqués aux femmes et à la religion, provoquant ainsi « l'honneur de la communauté »<sup>93</sup>. Cette atteinte aux livres de religion a justifié une tournée de petits notables druzes auprès de leurs coreligionnaires au Liban (notamment auprès des autorités du centre religieux prestigieux d'al-Bayâda) et en Transjordanie afin de rapporter les exactions des rebelles pour justifier l'exhortation à ne pas intervenir à leurs côtés dans le conflit. L'argument de la désacralisation se retrouve aussi comme événement expliquant la dynamique qui a conduit aux affrontements druzo-maronites de 1840-1841<sup>94</sup>.

---

<sup>88</sup> Leila Parsons, *op. cit.*, p. 21.

<sup>89</sup> Zeidan Atashe, *op. cit.*, p. 33

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>91</sup> En 1972, l'Etat reconnaîtra à Hassân Abû Rukn le titre de « mort pour Israël » (*ibid.*, p. 57).

<sup>92</sup> Ted Swendenburg, *op. cit.*, pp. 94-96. Sur Abû Durra en particulier, *ibid.*, pp. 150-151.

<sup>93</sup> J'ai proposé une analyse de la construction symbolique de cette limite à partir des multiples versions du récit de l'attaque d'Abû Durra à 'Isfiyâ (Isabelle Rivoal, *op. cit.*, pp. ).

<sup>94</sup> A l'origine du conflit, il y aurait selon Kais Firro le mauvais traitement infligé aux shaykh de Hasbaya en 1835 et durant les conflits, le camouflet des autorités ottomanes qui après avoir détruit des *khalwa*, les

On remarquera que les deux modalités d'un même discours, qui s'appuie sur des frontières communautaires *a posteriori*, justifient l'attitude de certains druzes, puis de tous les druzes fusionnés en un ensemble cohérent, au nom de valeurs « traditionnelles », paysannes, palestiniennes. La condition première et essentielle de la vie en commun est le respect du voisin – comprendre, de ses femmes et de sa religion. Et qu'il s'agisse d'affaire de sang ou d'honneur bafoué, la société locale dispose de mécanismes pour mettre fin aux violences engendrées : le rituel de réconciliation. Le processus de constitution d'une *communauté* druze de Palestine n'apparaît jamais aussi nettement que dans la perspective qui fait converger toutes les violences commises durant la révolte vers la pacification « *entre les musulmans et les druzes* », la *sulha* du 14 janvier 1940. Organisée à Shafâ<sup>c</sup>amr, cette cérémonie de réconciliation avec paiement du prix du sang pour le meurtre du shaykh Hassân Khnayfis a mobilisé activement les druzes de Syrie avec l'envoi d'une délégation chargée de réaliser la négociation. Cette conciliation était également placée sous le patronage de Farhan biq Nashâshîbî, *leader* de la faction opposée au courant nationaliste de Hajj Amîn Husaynî. Pour Z. Atashe, il est clair que cette conciliation a eu pour effet « d'affirmer l'existence politique des druzes dans la région », de montrer qu'ils étaient en mesure de « défendre leur honneur » et d'obtenir une compensation pour les violences perpétrées à leur encontre ; ceci, bien sûr, largement grâce au soutien affiché par Sultân al-Atrash<sup>95</sup>.

Logique de vendetta contre logique de révolte ? Pour caricaturale qu'elle soit, l'opposition de ces deux logiques dans la lecture proposée par les historiens druzes et l'historiographie nationaliste palestinienne est assurément une clé de lecture pertinente dans ce contexte. Elle donne encore la possibilité de discuter la proposition de Tvetan Todorov qui distingue précisément mémoire et histoire en fonction des modalités de transmission différentes qu'elles supposent entre passé et présent. Selon T. Todorov, la vendetta est caractéristique de la mémoire, cette transmission du particulier qui justifie les réminiscences futures et la violence ; l'histoire au contraire établit une rupture avec cette transmission du particulier, elle universalise et se pose donc comme instance de pacification de la mémoire<sup>96</sup>. L'exemple druze est intéressant en ceci que l'historiographie ne dit pas autre chose que la mémoire : la *sulha*, loin d'avoir été vécue comme concession humiliante est restée dans la mémoire comme une victoire politique de la communauté. Au contraire, la violence est retournée dans le discours, elle justifie

---

lieux de retraites des religieux druzes, a réclamé la dissolution de l'organisation des « sages » (Kais Firro, *A History...*, pp. 59 et 94).

<sup>95</sup> Zeidan Atashe, *op. cit.*, p. 60.

<sup>96</sup> Tvetan Todorov, *Les Abus de la mémoire*, Paris, Arléa, 1998, pp. 25sq

le présent par le passé sur le mode « vous Palestiniens qui nous voyez comme traîtres êtes responsables des décisions prises par les druzes victimes de violence, il fallait bien trouver les moyens de se défendre ». Etablie sur une lecture des guerres en ex-Yougoslavie, la proposition de T. Todorov n'envisage pas la vendetta autrement que sous la forme d'un processus de représailles érigeant la violence en contrainte incompressible du passé sur le présent<sup>97</sup>. Mais elle est plus qu'un simple processus et les discours historiques travaillent à leur manière le rapport à la violence : à l'oubli des conflits de sang dans la construction nationaliste palestinienne tendant à l'unité s'oppose la lecture druze qui les met en avant au contraire comme justification et moyen d'une réconciliation future. Car pour Z. Atashe en effet, les druzes sont dans la situation idéale pour jouer collectivement le rôle de médiateurs dans le conflit israélo-palestinien et c'est à leur histoire qu'ils le doivent<sup>98</sup>.

### **Conclusions : mémoire et identité**

L'hypothèse de départ ayant motivé cette recherche sur l'historiographie druze proposait que ces Arabes d'Israël au destin particulier pouvaient livrer une mémoire « en creux » de la Palestine d'avant 1948, non encadrée par les nécessités de la construction nationaliste et non grevée par le traumatisme de l'exode. 1948 ne peut pas être pour les druzes ce traumatisme du « passé profané » nourrissant la sacralité de la construction mémorielle que Nadine Picaudou repère chez les Palestiniens<sup>99</sup> car la dépossession subie n'a pas touché à l'existence sociologique de la communauté villageoise qui a pu perdurer dans son rapport à une terre, certes amputée, mais toujours accessible. L'attitude des druzes face aux menaces pesant sur leurs terres a d'ailleurs été double et à l'opposé des constructions palestiniennes. La mémoire des villages druzes « supprimés » par les Juifs comme Mtilla ou <sup>c</sup>Amqa a par exemple été totalement effacée<sup>100</sup>. Là où les Palestiniens conçoivent la mise par écrit des archives orales pour

<sup>97</sup> On retrouve la même analyse pour la guerre du Liban dans Massoud Younès, *Ces Morts qui nous tuent. La vengeance du sang dans la société libanaise contemporaine*, Beyrouth, Almassar, 1999.

<sup>98</sup> Zeidan Atashe, *op. cit.*, p191. Il est très d'ailleurs très critique à l'égard des Israéliens qui se sont privés d'une réconciliation possible en écartant les druzes des négociations d'Oslo. Seule une implication dans le processus peut selon lui contribuer à inscrire la participation des druzes à l'histoire de la région autrement que sous la forme d'un « interlude mercenaire ».

<sup>99</sup> Nadine Picaudou, « Discours de mémoire : forme, sens, usage » dans cet ouvrage.

<sup>100</sup> Kais Firro rappelle à dessein qu'au XIX<sup>e</sup>, les Druzes n'ont pas été capable d'empêcher les juifs de prendre leur village de Mtilla. L'argument a vocation à montrer que la relation entre juifs et druzes n'a pas été de tout temps la relation d'amitié que les poncifs forgés dans l'Etat d'Israël répandent (Kais Firro, *The Druzes...*, p. 3). Quand à <sup>c</sup>Amqa, il s'agit d'un village druze de Galilée évacué en 1948 (Leila Parsons, *op. cit.*, p. 121).

fixer l'existence des villages détruits comme une « course contre le temps »<sup>101</sup>, les druzes semblent avoir choisi d'oublier. Quant aux terres locales captées par l'Etat, elles sont évoquées par la mémoire orale comme une dimension relevant du passé, du temps où jadis, les gens du village vivaient de leurs cultures. Cette perte n'est pas évoquée comme un traumatisme, plutôt comme la nostalgie d'un passé révolu. Mais c'est que la terre a été transformée en territoire et le territoire symbolique druze a gagné en consistance depuis l'avènement de l'Etat d'Israël.

Mais si le rapport à la terre signale bien une différence quant à la dynamique liant mémoire et construction identitaire, les druzes se sont bien définis, en tant que communauté particulière, en relation au conflit israélo-arabe. 1948 constitue à cet égard une date importante, qui marque la « victoire » politique de la faction ayant choisi le parti des juifs dans le conflit. Suite à la bataille de Yanûh au cours de laquelle, en dépit d'un « accord » passé entre les militaires juifs et le *leader* druze Jabr Mu<sup>c</sup>addî, les habitants tireront sur les assaillants tuant douze soldats druzes, originaires de <sup>c</sup>Isfiyâ et Dâliyât et trois soldats juifs, une *sulha* a été organisée. Kais Firro explique que la réconciliation a été conduite comme s'il s'agissait de mettre fin à une vendetta entre village druzes sous le patronage, il faut le noter, d'un responsable israélien<sup>102</sup>. Symboliquement, cette réconciliation marque une redéfinition de l'orientation des jeux politiques internes à la communauté : pour le *leadership*, que ce soit en qualité de « loyal » ou de « traître », il s'agit désormais de se définir dans l'Etat d'Israël et non contre lui.

---

<sup>101</sup> Titre d'un programme de constitution des archives orales entrepris par

<sup>102</sup> Kais Firro, *The Druzes in the Jewish state...*, pp.71-73 et Leila Parsons, *op. cit.*, pp110-118.