



HAL
open science

Ascétisme et communauté. L'ermitage d'al-Bayyâda dans l'organisation religieuse druze

Isabelle Rivoal

► **To cite this version:**

Isabelle Rivoal. Ascétisme et communauté. L'ermitage d'al-Bayyâda dans l'organisation religieuse druze. Adeline Herrou & Gisèle Krauskopff (dir.). Des Moines et des moniales de par le monde. La vie monastique dans le miroir de la parenté., Karthala, pp.51-66, 2009. halshs-00825833

HAL Id: halshs-00825833

<https://shs.hal.science/halshs-00825833>

Submitted on 24 May 2013

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

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

Ascétisme et communauté.
L'ermitage d'al-Bayyâda dans l'organisation religieuse druze

Isabelle Rivoal

La tradition musulmane n'a pas développé de vie monastique ni d'institutions religieuses organisant la vie en commun des individus ou des groupes désireux de s'engager dans une quête spirituelle. Il existe certes dans l'Islam des confréries mystiques rassemblant des adeptes dans des organisations suffisamment caractéristiques pour qu'il soit possible d'opposer, selon les termes du schéma wébérien, ces formes de soufisme à l'Islam dogmatique. Mais ces confréries, que l'on peut être tenté de comparer aux organisations cénobites de la chrétienté orientale et occidentale¹, s'en distinguent radicalement sur quatre points : (i) il n'est pas nécessaire de rompre avec le monde ou de modifier radicalement son statut social pour rejoindre une confrérie ; (ii) le but de la démarche mystique du soufi est l'anéantissement de son individualité ontologique en Dieu – le *fana'* – et non imitation de la vie du Christ² ; (iii) les confréries ne se présentent pas comme des ordres régis par une règle de vie à laquelle il faut faire vœu d'obéissance et encadrant totalement la vie des adeptes, mais comme un réseau d'adeptes qui se réunissent autour d'un shaykh lors d'occasions particulières (rituels, fêtes pour la naissance du saint, exorcisme des possédés, etc) ; (iv) elles

¹ Voir notamment la contribution de Mireille Loubet dans ce volume.

² Ou comme le souligne M. Pacaut (1993 : 9) l'exigence monastique première est de se « fondre dans l'intimité [du Christ] » et non de s'imprégner des mystères divins.

n'exigent pas d'appartenance exclusive et un adepte peut être simultanément membre de plusieurs confréries³.

Si le cénobitisme est étranger à la tradition religieuse musulmane, l'érémisme y est en revanche une forme reconnue, au fondement de l'expérience mystique théorisée par les grands maîtres du soufisme. La retraite au désert comme forme de préparation au cheminement vers la divinité est un thème répandu dans la littérature mystique comme dans les récits hagiographiques. La quête est toujours une expérience individuelle conditionnée par la double exigence d'une intention pure et sincère (la *niyya*) et du contrôle des désirs et des instincts de l'âme (le *tarwîd*).

C'est dans ce contexte que le caractère particulier du centre érémitique druze d'al-Bayyâda doit être saisi. Situé dans le sud-est du Liban sur les hauteurs dominant la ville de Hasbayya dans le Wadî al-Taym, le site religieux se présente comme un regroupement de cellules de retraite placé sous l'autorité de familles religieuses locales. Chaque cellule est distante de quelques dizaines de mètres des bâtisses voisines, l'ensemble étant dispersé sur un vaste terrain non clôturé. Il n'existe dans ce lieu aucune autre forme d'habitation que des cellules d'ermitage druzes. Il s'agit bien d'un centre religieux organisant la quête spirituelle de certains adeptes, d'une « communauté d'ermes institutionnalisée » que tous les druzes reconnaissent être le haut-lieu de leur religion. Quelle place ce lieu occupe-t-il dans l'organisation religieuse, quelles relations entretient-il avec l'ensemble ? Quel est le sens pour les religieux druzes d'une retraite à al-Bayyâda ? Et enfin, comment saisir une telle institution qui ne relève ni de la confrérie, ni du monastère dans une analyse des modalités organisant le retrait du monde au Proche-Orient ?

Les *khalwat* d'al-Bayyâda, une centralité religieuse druze

Il y a quelques années encore, on accédait aux *khalwat* d'al-Bayyâda par un chemin, non carrossable dès l'instant où il quittait les derniers faubourgs de Hasbayya. L'arrivée au fameux sanctuaire druze devait être réalisée à pied et surtout, les shaykhs responsables du lieu entendaient qu'il demeurât en dehors des commodités offertes par la modernité ; ce qui signifiait le refus d'une route goudronnée, mais également de l'électricité et de l'eau courante. Des concessions à l'austérité de l'endroit ont été faites il y a peu : les religieux ont finalement accepté un aménagement routier en 2000, afin

³ Sur le mysticisme confrérique contemporain dans les sociétés musulmanes, voir notamment M. Gilsean, 1973, A. Popovic & G. Veinstein, 1996, A. F. Ambrosio, E. Feuillebois-Pierinek & T. Zarcione (éds.), 2006.

que Walid Joumblatt, le leader politique de la communauté druze libanaise, soit en mesure d'accéder aux *khalwat* lors de la tournée historique de « réconciliation » qu'il devait réaliser à la suite du retrait israélien du sud-Liban⁴. De 1982 à mai 2000, la région de Hasbayya est demeurée sous contrôle militaire israélien. Les druzes de Galilée pouvaient relativement aisément obtenir des autorisations militaires pour se rendre au sanctuaire pendant cette période, ce qui n'était bien évidemment pas le cas pour leurs coreligionnaires libanais ou syriens. Si depuis le retrait israélien les religieux libanais et dans une moindre mesure syriens ont repris par centaines le chemin d'al-Bayyâda, le sanctuaire n'en a pas moins continué de fonctionner durant l'occupation sinon comme lieu de retraite potentiel, au moins comme espace druze sanctuarisé.

Bien qu'il soit qualifié de « lieu de l'origine » (*markaz al-'asl*) par les druzes en référence à l'histoire de la communauté – le premier converti historique à la doctrine professé par les missionnaires venus d'Égypte serait originaire de Hasbayya – l'histoire du centre érémitique remonterait seulement au début du XVIII^e siècle. La mémoire orale rapporte que le fameux shaykh Sayfuddîn Shu^cayb avait coutume de rencontrer sous un chêne dans la montagne les jeunes druzes de Hasbayya désireux de suivre la voie de la religion. A sa mort, l'habitude fut reprise par son neveu Jamaluddîn al-Hamra, qui était aussi le plus brillant d'entre ses élèves. Quelques années après les violents affrontements interconfessionnels de 1860 dans la montagne libanaise, *sitt* Nâ'ifa Shams, la sœur de Sa^cîd Bey Joumblatt⁵, fit don d'une vaste parcelle de terre, là où le shaykh venait prier et enseigner, qu'elle immobilisa en bien-fond (*waqf*) au bénéfice de la retraite⁶. Les habitants de Hasbayya construisirent alors la première *khalwa*. Après quoi le lieu devint populaire et d'autres *khalwat* furent érigées dans le voisinage du premier bâtiment⁷.

Khalwa (pl. *khalwat*) est le terme arabe pour désigner la pièce, souvent sommaire, dans laquelle les religieux se retirent pour méditer et prier. Le terme est

⁴ Près de 50000 druzes étaient présents aux *khalwat* d'al-Bayyâda pour accueillir Walid Joumblatt le 12 août 2001 et ovationner le discours qu'il a adressé aux druzes d'Israël les enjoignant à renoncer au service dans l'armée israélienne.

⁵ Sa^cîd Joumblatt est l'arrière-grand-père de Walid Joumblatt.

⁶ F. I. Khuri, 2004: 53.

⁷ Cette version enregistrée par la mémoire orale qui lie l'expansion du sanctuaire à l'évergétisme de la famille Joumblatt à la suite des événements de 1860 s'accommode largement de l'histoire. L'existence d'un site déjà développé (comprenant une cinquantaine d'ermitage) est en effet attestée par M. Mishâka dans la chronique qu'il a rédigée dans les années 1870 (M. Mishâka, 1988 : 188). Mais encore, les sources historiques attestent de l'importance symbolique du sanctuaire dès le XVIII^e siècle. Ainsi, ce serait la molestation des shaykhs d'al-Bayyâda suivie de la destruction de la *khalwa* par les autorités ottomanes en 1835 qui seraient la cause des événements de 1840 (premiers affrontements communautaires entre druzes et chrétiens dans la Montagne libanaise) selon l'historien K. Firro, 1992 : 59, 94).

formé sur la racine *kh-l-w* qui renvoie au champ sémantique de la vacuité, de l'absence, de l'inhabité. La *khalwa*, expliquent les druzes, est une « maison de solitude » (*bayt li-l-wahdâniyya*) dans laquelle l'individu se retrouve seul avec Dieu. Les *khalwat* peuvent être personnelles et attachées à un religieux particulièrement avancé : on parlera alors de la *khalwa* du shaykh Untel, adresse qui connote aussi bien la pièce où il fait retraite, l'ensemble des religieux qui gravitent autour de lui mais encore les séances de *dhikr* (rituel mystique de remémoration des noms divins) qu'il y dirige. Elles peuvent aussi être un lieu de rencontre plus collectif pour les religieux : on parle alors d'assemblées religieuses (*majâlis dîniyya*) qui peuvent être commuées en *khalwa* dès l'instant où des séances de *dhikr* y sont pratiquées.

La retraite d'al-Bayyâda est un lieu unique en son genre car elle présente la particularité de n'être soumise à la tutelle hiérarchique d'aucun des ensembles communautaires druzes particularisés. Cette minorité n'est en effet pas organisée comme un ensemble monolithique. L'implantation des druzes au Proche-Orient a procédé par essaimage de groupement de population à partir du double ancrage historique du Wadî al-Taym (où se situe la *khalwa*) et du Gharb puis du Shûf libanais (arrière-pays beyrouthin). La minorité s'est ainsi organisée au XIX^e siècle de manière localisée, en relation à la structure de pouvoir sous l'obédience de laquelle elle était placée, au Liban, dans le Hawrân et la région d'Alep en Syrie et dans les contreforts montagneux de Galilée. Les trois ensembles communautaires druzes sont distincts et gèrent leurs affaires religieuses et politiques pour eux-mêmes⁸, ce qui signifie que chacun contrôle l'usage des ressources financières que constituent l'usufruit des biens-fonds mobiliers et immobilier et les donations *intestat* ou déposées dans les sanctuaires des saints (l'ensemble des ressources du *waqf*). Les shaykhs d'al-Bayyâda ont le privilège de contrôler eux-mêmes leurs *waqf*-s et ce privilège a été réaffirmé par le parlement libanais dans la loi n°1767 du 9 décembre 1999 portant sur la réorganisation provisoire des *waqf*-s de la communauté druze⁹. Les religieux résidents permanents désignent un conseil formé de cinq shaykhs qui nomment celui d'entre eux qui sera responsable de la gestion du *waqf*¹⁰ sans obligation de rendre cette gestion publique¹¹. Les biens-fonds comprennent le territoire du sanctuaire et sa production agricole

⁸ Il n'existe pas d'organisation religieuse intégrant ces communautés locales par la référence à une autorité religieuse transcendante, à la manière dont l'imamat (institution ayant à sa tête un imam) et la *marja'iyya* (institution de la guidance religieuse) peuvent constituer des références extérieures actives pour les communautés shî'ites localisées (Mervin, 2004).

⁹ Tous les *waqf*-s druzes libanais sont ainsi gérés par un Conseil communautaire druze (*majlis al-madhabî al-dârzî*) dont les statuts et la composition sont l'objet d'un conflit entre les deux factions qui dirigent traditionnellement la communauté druze libanaise.

¹⁰ Actuellement, les deux responsables sont les fils du shaykh Abû Fandî Jamaladdîn Shuja^c décédé en septembre 1991.

¹¹ T. Salmân, 1986.

(essentiellement les ressources des arbres fruitiers et des oliviers) et les donations qui leur sont faites. Ces ressources sont importantes puisque lors de la conclusion de contrats entre druzes, notamment de contrats de mariages, les parties mentionnent fréquemment la *khalwa* comme garantie dans le respect de ses termes. Autrement dit, la rupture du contrat entraîne alors une compensation financière au bénéfice des *waqf-s* d'al-Bayyâda (ou dans d'autres cas à l'orphelinat de °Abay)¹². La plupart des testaments rédigés par les druzes mentionnent une donation au centre érémitique.

La retraite d'al-Bayyâda reflète en quelque sorte la diversité de la minorité druze. Elle est constituée d'une multitude de bâtiments qui sont autant de *khalwat*. La plus ancienne est aussi la *khalwa* principale. C'est une vaste pièce rectangulaire flanquée d'arcades en pierre taillée. Un religieux originaire de Hasbayya, shaykh Abû °Alî Muhammad Abû-Sayf, en est le gardien. Il détient, dans la pièce de réception des visiteurs à côté de la *khalwa*, toutes les clefs qui permettent d'avoir accès aux autres bâtiments. On compte actuellement plus d'une vingtaine de *khalwat* aux alentours qui font toutes partie du « complexe » d'al-Bayyâda. Les religieux de chaque communauté particularisée ont ainsi érigé une assemblée (*majlis*) qui les représente et où ils peuvent se réunir. Mais il y a encore des villages ou même des familles qui ont rassemblé les fonds nécessaires à la construction d'une *khalwa* portant leur nom et qui les inscrit dans le complexe. La bâtisse ne doit pas excéder le volume d'une pièce, avec pour tout ameublement de modestes nattes au sol et quelques matelas le long des murs, et d'une petite cuisine. Avec le retour du sanctuaire en territoire libanais, ce mouvement de « représentation » à al-Bayyâda est en plein essor.

Les shaykhs bleus

A al-Bayyâda, on distingue les religieux résidents des shaykhs de passage qui viennent pour une retraite provisoire. Les résidents sont environ une soixantaine et ce sont les véritables « shaykhs bleus d'al-Bayyâda » ainsi nommés en référence à la couleur bleue sombre de la tunique qu'ils revêtent¹³. Ils sont les modèles de la voie religieuse juste car ils ont vécu leur vie dans l'ascèse. Ainsi les druzes affirment-ils : « en haut, on ne se marie pas, c'est mieux de ne pas se marier, de ne pas avoir d'enfants ». L'idéalisation du célibat qui s'exprime ici ne signifie pas que les religieux

¹² F. I. Khuri, 2004: 161.

¹³ Les religieux druzes portent des tuniques noires ou bleues. La tunique des shaykhs d'al-Bayyâda n'est absolument pas spécifique et ne permet pas de les distinguer en dépit de cette référence à une couleur particulière.

doivent effectivement n'avoir pas été mariés ou ne plus l'être pour se retirer à al-Bayyâda. Mais l'on comprend « qu'en haut » il est impensable que des femmes viennent résider. Les shaykhs qui décident de faire définitivement retraite à al-Bayyâda doivent le faire en accord avec leur épouse et régler leurs affaires avec leurs descendants s'ils en ont ; jusqu'à une période récente, le départ pour al-Bayyâda pouvait signifier une rupture définitive étant donné que les non-religieux n'étaient pas admis dans le sanctuaire. Ce n'est plus le cas depuis l'époque de l'occupation israélienne, mais les non-initiés ne sont pas autorisés à passer la nuit sur place.

Les shaykhs d'al-Bayyâda assurent leur subsistance en pratiquant l'agriculture, en tissant et confectionnant les habits que doivent porter les religieux druzes (longue tunique noire ou bleue, pantalon bouffant et manteau noir) ou encore en copiant le livre religieux. La copie manuscrite du livre sacré des druzes, les *Lettres de la sagesse* (*al-rasâ'il al-hikma*) est essentielle dans la transmission religieuse. Le secret qui caractérise une doctrine dont les arcanes sont réservés aux seuls druzes initiés interdit toute reproduction mécanique qui favoriserait la dispersion du texte. Mais surtout, la retranscription et l'art de la calligraphie qu'elle requiert, sont au cœur de l'expérience mystique et du cheminement vers Dieu tel qu'il est pensé et vécu par les druzes. Seuls les religieux, hommes ou femmes, sont qualifiés pour retranscrire le texte. Cela suppose une mise en condition initiale, l'éloignement de la mondanité et la concentration sur l'idée divine qui n'est pas sans évoquer la préparation par l'ascèse des artistes chargés de peindre les icônes dans la chrétienté byzantine et orthodoxe. Les donations réalisées par les druzes initiés désireux d'acquérir une copie sont plus que substantielles et constituent une source de revenu non négligeable pour les shaykhs et shaykhas copistes. Le prestige de la copie est fonction de la notoriété du copiste et les volumes retranscrits à al-Bayyâda ont de ce point de vue une grande valeur.

A la différence des résidents, les shaykhs venus faire une retraite provisoire au sanctuaire doivent amener les moyens de leur subsistance sur place. Le rythme de vie à al-Bayyâda est immuable pour tous. Les shaykhs se rassemblent au levé du jour (4 ou 5 heure du matin) dans la *khalwa* principale. Ils « lisent » ensemble les *Lettres de la sagesse*, après quoi chacun se retire dans l'une des diverses *khalwat*, en fonction de son appartenance pour lire, méditer, mémoriser et bien sûr retranscrire les textes¹⁴. A la fin du jour, les religieux se retrouvent dans le lieu de culte principal pour une nouvelle

¹⁴ Dans la tradition religieuse musulmane, la méditation s'apparente en effet beaucoup plus à une lecture à des fins de mémorisation (ou de remémoration puisque comme l'affirment les druzes « on possède le savoir en soi, il faut juste se le remémorer ») qu'à une réflexion théologico-philosophique sur un texte. « L'interprétation » est d'ailleurs totalement disqualifiée dans la religion druze puisqu'elle est réservée à ceux des membres de la communauté qui ont commis une faute trop grave pour que leur soit accordé l'accès aux *Lettres de la Sagesse*. Comme l'exprime bien un informateur druze : « il faut lire la religion jusqu'à devenir soi-même le texte ».

séance de lecture en commun. Pour le reste, chaque membre ou visiteur venu faire retraite au sanctuaire mange et se repose en ermite dans sa propre cellule ; il n'est d'autre vie collective que les séances matinales et vespérales de lecture et de *dhikr* dans la *khalwa* principale.

Parmi les religieux « de passage », nombreux sont encore les jeunes « étudiants dans la religion » désireux de venir approfondir leur connaissance des préceptes auprès des shaykhs d'al-Bayyâda. Les religieux parmi les plus prestigieux sont ainsi venus faire retraite dans ce lieu avant d'être reconnus dans leur communauté. Les « novices » peuvent ainsi discuter avec leurs aînés en religion et être accompagnés sur la voie de la quête de l'unicité (le *tawhîd*, qui est aussi le nom donné à leur religion par les druzes). Il ne s'agit cependant pas d'un lieu où est délivré un enseignement à proprement parler. Plus proche des formes de mysticisme que des doctrines dogmatiques, la religion druze ne « s'enseigne » pas, elle est pensée comme une expérience individuelle que le *logos* ne saurait communiquer. Mais al-Bayyâda constitue un lieu unique en ce qu'il manifeste une collectivité visible entièrement dédiée à la réalisation de cette expérience.

Les shaykhs d'al-Bayyâda sont également reconnus pour la qualité de leur médiation. Lorsqu'un conflit éclate au plus haut niveau, c'est-à-dire entre les chefs politiques d'une communauté localisée, leurs coreligionnaires venus d'autres régions et les religieux de bonne volonté sont fondés à intervenir. Il se constitue ainsi des « délégations » composées des plus importantes personnalités que compte la société druze à l'échelle de la région, délégations qui sont toujours conduites par les shaykhs d'al-Bayyâda s'ils participent au comité de pacification (*lujna al-sulh*)¹⁵. Cela permet notamment de couper court à tout conflit de préséance entre les politiques participant. Mais si le prestige des religieux d'al-Bayyâda est unanimement reconnu par tous les druzes, ces derniers n'exercent aucun pouvoir de coercition réel, ce qui explique qu'ils ne sont aucunement en mesure de réaliser seuls une médiation. Un leader politique puissant est nécessaire pour garantir les termes de l'accord entre les parties. Lui seul dispose des moyens de coercition en cas de violation de l'accord conclu.

Il faut souligner ici le caractère collectif unique de cette instance religieuse. Dans les récits des conciliations célèbres, dans les décisions édictées à al-Bayyâda (comme l'ostracisme religieux sur les druzes d'Israël effectuant leur service militaire) ou encore quand il s'agit d'aller rendre des hommages au président de la République libanaise après son élection¹⁶, il est toujours fait mention « des shaykhs d'al-Bayyâda »

¹⁵ Pour des raisons que l'on comprendra, leur participation n'a pas toujours été possible pendant la période de l'occupation israélienne.

¹⁶ *L'Orient-Le Jour*, 13 novembre 1998.

et non du shaykh Untel qui représenterait le sanctuaire, ni d'un membre de la famille Shuja^c, pourtant chargée d'en administrer les biens. Dans cette société si encline à distinguer des personnalités, à placer des « figures » (*wujah*) à la tête des collectifs, s'agisse-t-il du lignage familial, d'un parti politique ou d'une communauté, chargés de les « représenter », le fait est significatif. On comprend dès lors que les shaykhs d'al-Bayyâda, suivant l'exemple du grand shaykh Abû ^cAlî Mhanna Hassan ont toujours refusé la distinction religieuse suprême, le turban rond (*laffa mudawariyya*), qui signale les religieux les plus avancés dans la spiritualité druze. Cette distinction est remise par les plus révérends des religieux à ceux qu'ils reconnaissent comme leurs disciples et ceci de façon exceptionnelle. L'autorité spirituelle la plus élevée au Liban, shaykh Abû Hassan ^cArîf Al-Halawî, qui a pris le turban à la suite du refus de shaykh Abû ^cAlî Mhanna Hassan n'a distingué que trois pairs durant sa longue vie (il s'est éteint en 2003 à l'âge de 104 ans). Le chef spirituel de la communauté druze de Palestine, à qui les religieux d'al-Bayyâda ont également remis son couvre-chef dans les années 1920, n'a pour sa part désigné personne dans la dignité.

Cette *khalwa* est une institution atypique à l'échelle de l'ensemble culturel proche-oriental. Dans ce lieu, tout se passe comme si l'on avait cherché à empêcher toute possibilité de distinction sociale, possibilité qui est à la base de l'acquisition du prestige et qui est la condition du jeu politique. En Orient, la politique, qui relève de la mondanité, est pensée sur le mode des incessantes rivalités entre lignages, familles et factions, soit comme une dynamique de division à l'intérieur des communautés religieuses. C'est bien le caractère collectif des shaykhs d'al-Bayyâda qui permet à l'ensemble conventuel de se poser en référence idéale et transcendante pour tous les druzes : une forme de centralité ascétique unique différente, on va le voir, de l'organisation hiérarchisée des religieux dirigée par un chef spirituel (le *shaykh al-^caql*) représentant la communauté devant l'Etat. De ce point de vue, elle se manifeste dans une relation similaire à celle qui oppose le religieux druze ordinaire au virtuose de l'ascèse.

Entrer en religion : l'accomplissement de l'identité druze

La religion druze peut être qualifiée de doctrine initiatique secrète. Si l'ascription – être né(e) de parents druzes – est la condition première pour prétendre à l'initiation, seule une minorité d'entre les membres de cette communauté choisit cette voie, la plupart des druzes restant de fait dans l'ignorance des « chemins de la sagesse ». Les druzes ne conçoivent pas l'entrée en religion en termes de vocation personnelle

mais comme la réalisation, l'accomplissement de leur identité. Le postulant qui décide de « demander la religion » (*talab al-dîn*) doit s'adresser à une congrégation dans sa localité. Pendant plusieurs mois, sa demande sera notifiée publiquement par les shaykhs lors des séances de lecture (*jalsat dîniyya*) qui se tiennent le jeudi soir. Durant cette période probatoire, les religieux évaluent la moralité de l'impétrant et la sincérité de son intention (*niyya*), même si en dernier recours Dieu seul demeure juge et punit celui ou celle dont « le cœur n'est pas pur »¹⁷. L'entrée en religion dans la communauté druze, ne constitue nullement un moyen de rédemption ou une possible rupture avec les tribulations d'une vie dans le monde¹⁸. Il faut y voir plutôt l'expression quasi logique de la potentialité que recèle chaque individu né druze de perpétuer la chaîne initiatique et partant, l'essence même de la communauté druze.

La distinction entre les religieux, appelés « sages » (*ʿuqqâl*) et les non-religieux, désignés comme les ignorants (*juhhal*), marque une spécificité¹⁹ dans un ensemble culturel proche-oriental où la religion est avant tout affaire de profession de foi. L'accent mis sur la rupture entre deux états dans la société ou deux manières d'être druze a des implications importantes pour la constitution de l'ensemble religieux. En effet, ce n'est pas tant comme accès à la connaissance ou comme transmission d'un savoir qu'il faut considérer l'initiation dans la société druze, mais comme un processus de distanciation qui, pour être pleinement significatif, doit être réalisé sous le regard de la société. L'ascèse pratiquée par les religieux druzes est à la fois personnelle et publique. L'observance religieuse relève de la décision individuelle et reste libre dans sa mise en œuvre, ce qui distingue radicalement la religion druze de l'islam : la piété n'impose pas un rythme à la prière mais recommande plutôt la méditation et le jeûne est à la discrétion de chacun selon ses aptitudes²⁰. La condition religieuse ne s'exprime pas tant à travers une pratique collective que dans la conformation à une éthique entée sur la rupture avec l'ordre mondain : les injonctions résumant la morale religieuse (énoncés sur le mode des cinq piliers de l'islam) se déclinent toutes sur un mode négatif²¹. Ces

¹⁷ On raconte que la punition divine se manifeste alors à travers la mort des enfants, les accidents ou les malformations physiques.

¹⁸ A la manière dont l'entrée au monastère avec dation de biens était vécue comme un moyen de racheter son âme au Moyen-Age. On parlait alors de l'entrée au monastère comme d'une « conversion » (*transitus*). Voir C. de Miramon, 1999.

¹⁹ Les druzes partagent cette caractéristique avec les alawites qui distinguent également, et de manière radicale, religieux et non-religieux.

²⁰ Le jeûne peut porter sur certains aliments, particulièrement appréciés, auxquels le religieux renonce définitivement ou sur certaines périodes comme préparation ascétique avant d'entreprendre un travail de retranscription des *Lettres de la Sagesse* par exemple.

²¹ Ces injonctions sont les suivantes : ne mens pas, ne commets pas l'adultère, ne tue pas, ne vole pas, ne t'enivre pas.

règles de vie sont connues de tous car le respect dû aux religieux suppose que chacun agisse en respectant ces injonctions dès lors qu'il se trouve en leur présence²².

La rupture avec le monde que réalisent les religieux druzes n'est pas la rupture avec l'ordre social d'un individu recherchant son salut pour lui-même, mais un ascétisme pour la société, qui se manifeste en son centre et par rapport auquel religieux et non-religieux sont amenés à se définir en relation. Loin de sortir de leur société, les religieux réalisent un parcours conditionnant la maîtrise de la connaissance (*'irfân*) qui les érige en référence ; une référence active dès lors qu'ils agissent à travers l'organisation religieuse en qualité de juges et de guides. L'ordre religieux druze n'est pas un ensemble institutionnel distinct existant à côté de la société ou au-dessus d'elle et qui serait cautionné par une relation particulière avec l'au-delà. Et il est plus qu'un ordre ascétique dans la société car l'ascétisme *est* l'ordre religieux dans la communauté druze, il en épuise toutes les possibilités. Voilà pourquoi il s'exprime si pleinement dans l'organisation sociale et l'opposition entre les ordres mondains et religieux.

Les logiques sociologiques d'une religion fondée sur l'ascèse

C'est encore en fonction de l'équation entre performance ascétique et excellence religieuse que sont pensées les distinctions à l'intérieur de l'ensemble religieux. Les religieux sont en quelque sorte jugés selon leurs « performances » ascétiques, c'est-à-dire leur capacité à se placer soit en dehors, soit dans certains cas particuliers, au-dessus des jeux politiques. L'opposition structurante entre « ignorants » et « sages » qui signale la distance sociologique entre l'ordre de la mondanité et celui de la religion se réfracte à l'intérieur de l'ensemble des religieux en distinguant ceux d'entre eux qui acceptent un rôle dans la structure communautaire reconnue par l'Etat²³ et ceux qui refusent la fonctionnarisation et l'occupation de postes au nom de la pureté dans l'ascèse. Il existe toutefois plusieurs « styles » dans l'accomplissement d'un parcours religieux exemplaire.

Le rayonnement de ces religieux exceptionnels est le plus souvent local. A ⁶Isfiyâ, l'un des deux villages druzes des hauteurs du mont Carmel en Israël, le shaykh

²² Concrètement, cela signifie par exemple des vêtements couvrant le corps pour les jeunes filles et les femmes, l'absence de manifestations festives en présence des shaykhs lors des mariages, la non-consommation d'alcool ou de tabac à leurs côtés ou encore, la modestie dans la nourriture offerte aux religieux afin de ne pas « utiliser » leur présence pour recevoir avec faste et gagner en prestige dans les jeux de rivalité entre familles qui sont le propre de la mondanité.

²³ Pour les druzes du Liban depuis le mandat français et ceux d'Israël depuis 1957 à tout le moins. La situation est différente en Syrie où les relations entre la population et l'Etat et les structures civiles ne sont pas organisées directement par le truchement de structures communautaires.

Ahmad Taraba est sans conteste la figure ascétique la plus prestigieuse de la localité. Né dans les années 1880, originaire de Shafa^camru en Galilée, l'ascète aurait quitté son village en raison des conflits incessants entre les habitants. Répondant à l'invitation d'un religieux local de renom, il s'est installé à ^cIsfiyâ en épousant la fille de ce dernier. Shaykh Abû Tamîma fit don à son gendre d'une pièce attenante à sa demeure et à proximité de la *khalwa* afin qu'il puisse se livrer à la méditation. Mais la pièce était au cœur du village et l'ascète avait besoin de faire retraite. Aussi, les habitants de ^cIsfiyâ ont-ils décidé de lui céder quelques arpents à l'est du village sur lesquels le shaykh a fait édifier une petite pièce circulaire aux pierres disjointes dans laquelle il a fini ses jours. La migration définitive du religieux a été scellée lorsque le fils de ce dernier, le shaykh Sâlih, a vendu les terres et la maison que son père possédait encore à Shafa^camru.

L'hagiographie du shaykh ^cIqâb al-Maghribî (1900-1960) dessine des motifs similaires quant à la nécessité de quitter son ancrage villageois pour devenir un religieux respecté. Né dans une famille pauvre de la localité de Kfarsilwân au Liban, le shaykh s'est tourné très jeune vers la religion. A 14 ans, il fait retraite à la *khalwa* d'al-Bayyâda pendant plus d'une année. Il entreprend ensuite de rejoindre son père, émigré aux Etats-Unis peu après sa naissance, mais renonce en chemin à accomplir ce destin incompatible avec son inclination religieuse. Sur la recommandation d'un shaykh d'al-Bayyâda, il émigre au Jabal al-^cArab en Syrie et s'installe dans le village d'al-Namra. Sa renommée dépasse rapidement les limites de la localité et il est approché par des religieux prestigieux afin d'accepter la main de la fille du shaykh Mahmûd Abu-Hamza. Sa *khalwa* est vite devenue l'une des plus importantes du Jabal, mais lorsque la révolte druze contre la puissance mandataire française éclate en 1925, il quitte le Jabal pour le village de Barqa au nord de la Palestine. Il y demeure cinq ans avant de revenir. Mais sa femme est approchée par des religieux qui se disent envoyés par la congrégation des sages de l'Iqlîm al-Billân (région du plateau du Golan) pour offrir au shaykh ^cIqâb de vivre parmi eux. Le shaykh accepte et s'installe dans le village de Baq^catha où il œuvre essentiellement comme médiateur dans les conflits entre familles et villages de la région. Après le décès de son épouse, un second mariage est arrangé avec une religieuse renommée, fille d'un shaykh du village voisin de Majdal Shams. Les shaykhs d'al-Bayyâda remettent au shaykh ^cIqâb la tunique rayée blanche et noire, signe de distinction spirituelle et le lieu où il faisait retraite est devenu un lieu de pèlerinage (*mzar*) pour les druzes²⁴.

²⁴ F. I. Khuri, 2004 : 129-131 et S. H. Fallâh et F. Azzâm, 1979 : 86-88.

Le véritable ascète est un *farîd*, terme qui vient de la racine *f-r-d*, être seul, s'isoler et qui a donné *fard*, l'individu en arabe. Dans le cas d'Ahmad Taraba, c'est la rupture avec sa famille et son village à la suite d'un conflit qui transforme le religieux en figure ascétique. Le prestige du shaykh se signale dans le renversement de la relation qui le lie au shaykh qui l'accueille et lui donne sa fille en mariage : l'étranger accueilli et *a fortiori*, l'homme en rupture avec sa famille et son lignage est en général dépendant de l'hôte qui l'accueille. Il est en situation de protégé (*tanîb*). Or ici, le visiteur accroît le prestige de son hôte et du village qui l'accueille à tel point que ses habitants, désireux de garantir la présence du shaykh parmi eux, se sont entendus pour lui constituer une terre et lui édifier une *khalwa*. On retrouve une structure similaire dans le parcours du shaykh 'Iqâb al-Maghribî, celle d'un religieux qui s'installe loin de son village et de sa famille, mais dans une localité qui décide de l'accueillir pour bénéficier de son rayonnement religieux. Dans ce cas, ce n'est pas un conflit local, mais le refus de la migration sur les traces des hommes de sa famille qui conduit le shaykh à l'errance.

Ces deux exemples permettent de comprendre ce qui distingue les deux formes de réalisation religieuse. Lorsqu'il quitte son village et sa famille, un religieux perd en quelque sorte son ancrage « sociologique », sa place dans une lignée. C'est dans ce sens qu'il « s'individualise », car il n'a plus à représenter sa famille dans le jeu social et politique qui structure la société. Il accomplit l'idéal religieux de détachement total vis-à-vis de l'ordre mondain car il ne dispose plus de la base à partir de laquelle se constitue le prestige, sinon l'existence sociale de tout individu : la maison – dans le sens physique d'un lieu où recevoir et social d'un lignage particulier. L'ascète ne peut plus occuper aucune position dans les structures religieuses locales ou régionales car les positions supposent l'appui d'une famille. C'est en ce sens qu'il est vu comme un religieux parfait, car non compromis par les contingences politiques inhérentes à l'ordre mondain. Mais s'il peut être conceptuellement placé en dehors de la structure et donc sans possibilité d'agir sur le monde, il ne se situe pas, en revanche, en dehors de la communauté car il est cette référence idéale sans laquelle l'ensemble des religieux druzes ne pourrait se situer dans le monde. Si l'on analyse cette disposition à l'aide des catégories weberiennes, on remarquera que la configuration ascète / religieux dans la société druze confond, dans le parcours individuel que font tous les initiés, la prêtrise et l'ascétisme. Seule l'inscription sociale établit une différence de degré.

C'est parce qu'ils occupent des positions en dehors des jeux politiques locaux que les shaykhs Ahmad Taraba et 'Iqâb al-Maghribî sont en mesure de créer l'unité dans les villages qui les accueillent. Ils représentent pour ces ensembles localisés, toujours divisés sur le plan politique, l'unité ultime et symbolique de l'ensemble social

que constitue le village. Mais cette référence est toujours unique car la multiplicité réintroduirait *de facto* la division factionnelle.

Ascétisme et inscription lignagère

La rupture avec l'ancrage familial n'est cependant pas une condition *sine qua non* pour atteindre à l'excellence religieuse reconnue dans la communauté. La référence ascétique se retrouve également dans des configurations non localisées où elle exprime une perspective sociale sur le lignage et sur la communauté en tant qu'ensemble religieux particularisé.

L'opus hagiographique consacré au shaykh Amîn Tarîf²⁵ constitue de ce point de vue une illustration intéressante. Le récit s'ouvre en effet sur une très longue introduction retraçant l'histoire de la famille Tarîf depuis son ancrage originel en Egypte (lieu d'origine historique de la doctrine druze) jusqu'à la venue du shaykh Amîn. La perspective choisie tend à affirmer deux choses simultanément : le shaykh Amîn est pleinement un « fils de famille », inscrit dans une lignée d'ancêtres qui furent autant de religieux estimés, dont il perpétue la vocation en la sublimant ; cette famille qui se distingue par son excellence religieuse n'est comparable à aucune autre. La seconde proposition n'est pas explicite, mais se déduit de la construction discursive distinguant les figures religieuses structurellement opposées de deux frères, le shaykh Abû Sâlih Salmân al-kâtib et le shaykh Khayr Tarîf²⁶

L'étendue des connaissances religieuses du shaykh Abû Salîh Salmân al-katîb était renommée dans les contrées les plus lointaines, nous dit l'auteur du texte, à tel point que l'on venait de loin pour le questionner sur les sujets les plus divers. Le shaykh a eu la sagesse de consigner son immense savoir dans un ouvrage, *Al-mijrâwiyya*. L'hagiographie ne donne aucun détail quant au contenu de l'ouvrage et mentionne simplement qu'il constitua alors la seule orientation ayant reçu le soutien unanime des religieux de l'époque, ce qui contribua à faire du shaykh un saint (*walî*) respecté. Pourtant, en dépit de sa grande célébrité, le shaykh est campé comme un religieux d'une

²⁵ A. S. Tarîf, 1987.

²⁶ Comme il est souvent d'usage dans ce type de littérature, les dates de naissance et de mort de ces deux personnages ne sont pas expressément stipulées dans l'hagiographie. Le récit fonctionne plutôt par « générations » symboliques marquant la progression du discours vers son point téléologique, la naissance du shaykh Amîn. Après l'ancêtre éponyme Tarîf venu d'Egypte pour combattre aux côtés de Saladin lors de la célèbre bataille de Hittîn qui marqua la défaite des Croisés en 1187, l'auteur campe la figure de Hassân qui quitte Hasbayya, où Tarîf s'était installé, pour se fixer à Jûlis en Galilée. La relation entre les deux frères est le troisième constituant « logique » du discours.

très grande modestie²⁷. Le parcours religieux de son frère, le shaykh Khayr Tarîf, est différent puisqu'il choisit de vivre dans l'ascétisme total consacrant sa vie à la prière. Il ne s'est jamais marié. Un jour, il a décidé de quitter le village de Julîs en Galilée où se sont installés les Tarîf pour rejoindre la branche de la famille restée à Hasbayya. Il a fini sa vie à la *khalwa* al-Bayyâda.

Deux frères, deux attitudes complémentaires. Le premier apparaît comme un maître, un guide tandis que le second incarne parfaitement la trajectoire de l'ascète que nous avons identifiée avec Ahmad Taraba et ʿIqâb al-Maghribî. La figure religieuse la plus valorisée par le récit est celle du shaykh Abû Sâlih Salmân al-kaṭîb. Il est campé dans le rôle du double fondateur de la lignée prestigieuse qui portera le shaykh Amîn : il perpétue la famille en léguant à son fils les qualités d'excellence qui ont marqué sa vie et inaugure une « voie », dans son texte respecté « *Al-mijrawiyya* » tandis que son frère ne laisse aucune postérité, ni charnelle, ni intellectuelle. Est-ce à dire que ce schéma infirme ce qui avait été explicité précédemment en faisant primer la perspective suivie par le religieux « revenu dans le monde » et y déployant une action sur l'ascète « religieux parfait » ? En réalité, l'opposition entre les deux modèles de vie religieuse est ici considérée *du point de vue lignager* et non dans l'absolu. Dans cette perspective, la continuité de la lignée est bien posée comme la qualité essentielle. Le shaykh Khayr Tarîf est néanmoins important car en choisissant de finir ses jours à la *khalwa* al-Bayyâda, il marque la relation fondamentale nécessaire que toute famille de religieux doit entretenir avec la source du savoir spirituel druze. L'ascète resté membre à part entière de sa famille semble agir comme une caution, une marque de l'excellence qui permet au lignage pris dans sa relation aux autres lignages de se poser sur un autre plan, en dehors des rivalités politiques notamment.

Référence ascétique et guidance spirituelle

C'est à la lumière de ce changement de point de vue qu'il convient d'analyser cette dernière configuration ascétique à l'œuvre dans la société druze et qui se manifeste dans les grandes figures spirituelles agissant comme des guides à l'intérieur de l'ensemble religieux et pour la communauté. Les shaykhs Amîn Tarîf en Galilée et Abû

²⁷ La modestie des religieux prend toujours la forme du refus de la distinction – le turban rond comme reconnaissance de l'excellence religieuse, un poste dans la hiérarchie religieuse – ou encore le refus d'un cadeau destiné à remercier le religieux qui fait honneur, quand il est reconnu, à tous ceux auxquels il rend visite. Dans cette hagiographie, on raconte comme le shaykh Salmân s'était rendu dans un village et comment, pour le remercier de sa visite, les villageois lui avaient offert quarante manteaux (*kombaz*) qu'il refusa.

Hassân ʿArîf Halawî dans le Shûf libanais en constituent assurément les exemples les plus éminents. Ces personnages apparaissent comme les héritiers d'une lignée religieuse déjà reconnue comme la famille Tarîf²⁸, ou socialement reconnue comme la famille Halawî. Tous deux ont choisi dès leur prime jeunesse la voie religieuse en associant une vie ascétique à l'étude des textes religieux. L'hagiographie du shaykh Amîn Tarîf, raconte que le saint homme a d'abord travaillé comme casseur de pierre avant de rejoindre la *khalwa* al-Bayyâda et ce afin d'endurcir son corps et son esprit. Originaire du village de Barûk dans le Metn, le shaykh ʿArîf Halawî s'est consacré à l'étude religieuse dans le tombeau (*maqâm*) du shaykh ʿIz al-dîn à Fraydis durant son adolescence. Le lieu même de son apprentissage renvoie à la pratique ascétique et à la méditation souvent pratiquée dans le voisinage d'un saint. On remarquera qu'en arabe, le shaykh Halawî est plus souvent qualifié de *nasîk*, terme connotant l'ermite chrétien au Liban, que de *zahîd* ou *mutazahhid*, l'ascète même si les deux mots sont synonymes du point de vue de la langue. Les années d'apprentissage des deux religieux sont marquées par leur caractère autodidacte. Il s'agit d'un trait récurrent dans la littérature hagiographique arabo-musulmane : le saint se distingue du religieux ordinaire en tirant son savoir (*maʿrifa*) directement de Dieu, marque de son élection, et non en s'inscrivant dans la chaîne habituelle des transmetteurs du savoir, dogmatique ou spirituel. On remarquera que cette notation biographique n'est jamais stipulée dans le récit des vies d'ascètes ou de religieux estimés comme ceux dont il a été question précédemment. L'élection divine est en revanche nécessaire dans l'économie symbolique des religieux qui assument le *leadership* spirituel de la communauté (*qiyyada rûhiyy*) ou qui ont vocation à le faire dès lors qu'ils sont distingués par l'octroi du turban rond.

Le *leadership* spirituel ou guidance (*ʿirshâd*) est à bien des égards une position mondaine dont il est nécessaire de « neutraliser » la charge politique. A cet égard, les druzes n'ont pas développé une doctrine de l'imâmât à l'instar des musulmans shîʿites dans laquelle la source de la légitimité religieuse dépasse l'ancrage local de la communauté. Ici, la référence ascétique située à l'origine d'un parcours religieux signale un changement de point de vue : l'action nécessairement politique qu'auront à réaliser ces religieux n'est pas inscrite dans le cadre des rivalités internes. Les

²⁸ En Israël, la famille Tarîf, devenue prééminente après la création de l'Etat en 1948, se singularise depuis la fin du XIX^e 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 Shuʿayb 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 (*qadî*), 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 (*majlis*) 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.

différences entre les dimensions politiques et religieuses sont couramment exprimées en termes de division (*shirk*), de conflit (*khisâm*) versus unité (*wahîda*). Au Liban, l'action politique du shaykh Halawî a donc eu une double visée : discours à destination de la communauté et position sur la scène libanaise. Dans l'ensemble druze, pour être légitime, le chef spirituel doit être au-dessus des rivalités factionnelles²⁹. On lui prête une relation particulière avec chacun des deux leaders politiques de la communauté (Walid Joumblatt et Khawla Arslân puis son fils Talal) qui s'est particulièrement exprimée pendant la période de la guerre civile après que le shaykh a cautionné le droit des druzes à protéger leur territoire lors de l'épisode de « la guerre de la Montagne » en 1983³⁰. Plus que cette disposition « normale » à se situer au-dessus des partis, c'est la ligne politique « nationaliste » du shaykh qui a assis sa notoriété à l'échelle du pays, notamment lorsqu'il s'est posé en défenseur de l'idée de « vie commune » (*ta^cayyûsh*) entre les diverses communautés du pays pendant les années de guerre. Mais surtout, le shaykh ^cArîf Halawî est estimé pour avoir condamné vigoureusement dès 1982 toute collaboration avec les occupants israéliens – fussent-ils de confession druze. Appuyé par les shaykhs d'al-Bayyâda, il a sans cesse réitéré cette condamnation jusqu'au retrait israélien de mai 2000 pour les druzes vivant dans la région du sud-Liban. L'anathème³¹ proféré par le shaykh s'est même étendu à ceux de ses coreligionnaires citoyens de l'Etat hébreu et astreints à la conscription obligatoire depuis 1956³². A cette échelle cependant, l'influence politique d'un guide spirituel trouve ses limites puisque les druzes israéliens ont leur propre mentor en la personne du shaykh Amîn Tarîf.

Chef spirituel de la communauté druze palestinienne de 1928 jusqu'à sa mort en 1993, celui-ci a joué un rôle essentiel dans la dynamique historique qui a conduit la reconnaissance de l'autonomie juridique de sa communauté et à l'inscription des druzes dans l'Etat hébreu. Sa position au-dessus des jeux factionnels était plus difficile à établir étant donné que la famille à laquelle il appartient est partie prenante dans cette

²⁹ La communauté druze libanaise est divisée en deux factions qui ont pris au XVIII^e siècle les noms de parti yazbakî, conduit par la famille Arslân, et de parti Junblâtî, conduit par la famille Joumblatt.

³⁰ Lorsqu'en 1983 les forces israéliennes se sont retirées du Metn et du Shûf, les Forces libanaises chrétiennes ont tenté d'occuper ces régions alors sous le contrôle militaire de la milice du Parti Socialiste Progressiste de W. Joumblatt. Le conflit a duré plusieurs mois et s'est soldé par une lourde défaite des forces chrétiennes qui a entraîné l'exil de près de 300000 habitants chrétiens de ces régions et parfois la destruction de leurs villages.

³¹ L'anathème (*bu^câd*) prononcé par un dignitaire druze se manifeste par l'interdiction faite aux religieux de venir prier sur la tombe de l'individu stigmatisé. Les prières des shaykhs sont essentielles en ce qu'elles attestent à la fois de la moralité du défunt qui a mené une vie en accord avec les préceptes druzes et en ce qu'elles garantissent qu'il se réincarnera bien dans la communauté. Interdire aux religieux de prier sur un mort équivaut donc à ostraciser définitivement, c'est-à-dire à le sortir du cycle des réincarnations dans la communauté.

³² Informations à caractère hagiographique publiées dans différentes revues libanaises à l'occasion du décès du shaykh, notamment *Ash-shira^ca*, 8 décembre et 5 décembre 2003, *Al-Hawadith*, 12 décembre 2003.

opposition. Mais si elle compte l'un des deux députés druzes à la Knesset, elle est avant tout perçue comme une famille religieuse dont le grand homme est le shaykh Amîn Tarif. Le rôle de représentant de la communauté druze et de médiateur avec l'Etat d'Israël est atypique pour un chef spirituel et seule l'absence de *leadership* politique légitime, à la fois pour les druzes et pour les autorités, permet de l'expliquer³³. Encore une fois, l'insistance sur la dimension ascétique et la spiritualité du shaykh a été essentielle dans la réalisation de l'unité de la communauté derrière un seul chef spirituel, unité qu'il est difficile de conserver depuis le décès du shaykh en 1993³⁴.

L'unité idéale de la communauté

Au terme de ce bref panorama sur le déploiement de la référence ascétique dans différentes configurations sociales à l'intérieur des communautés druzes libanaises et palestiniennes, il est possible de mieux comprendre la place singulière occupée par l'ensemble érémitique d'al-Bayyâda. L'analyse que j'en propose ici est celle d'un lieu où se déclinent tous les thèmes de la forme particulière d'ascétisme pratiquée par les druzes et que j'ai qualifiée par ailleurs « d'ascétisme pour la communauté »³⁵.

Si l'on désigne l'ermitage comme « les *khalwat* d'al-Bayyâda », ce n'est pourtant pas la *khalwa* qui constitue l'édifice emblématique du site. Dans les représentations picturales d'al-Bayyâda que l'on trouve fréquemment suspendues dans les maisons, c'est toujours le bassin circulaire de plusieurs mètres de diamètre jouxtant la *khalwa* initiale qui est montré comme le lieu le plus important, ce périmètre sacré qui fait dire aux druzes qu'al-Bayyâda est pour eux ce que la Mecque est aux musulmans. Construit en pierre, il est entièrement orné sur sa paroi interne de calligraphies à connotation religieuse. On affirme que celui qui se place exactement au centre du bassin cesse de voir la réalité matérielle autour de lui pour ne plus percevoir que la présence divine et que c'est là l'endroit où l'on se sent véritablement face à soi-même. Autrement

³³ Au Liban en effet, la communauté druze a construit sa relation avec l'Etat autour de trois polarités : les leaders politiques factionnels (actuellement Walid Joumblatt et Talal Arslân), le ou les chefs spirituels nommés par les leaders politiques à la tête de l'administration religieuse représentant la communauté devant l'Etat (chacune des dix-huit communautés que compte le Liban est ainsi représentée) et devant les autres communautés et enfin un guide religieux unique qui n'entretient aucune relation officielle avec l'Etat et représente les religieux.

³⁴ Le shaykh Tarif a désigné comme successeur son petit-fils Muwaffâq Tarif. Agé d'une trentaine d'années à la mort du shaykh, celui-ci n'était encore « qu'un religieux parmi les autres », n'ayant reçu d'autre enseignement religieux que celui prodigué par son grand-père, est loin de s'être imposé dans la congrégation religieuse. La famille en position de rivalité politique avec les Tarif font pression depuis pour une réforme de l'organisation religieuse (tribunaux et gestion des biens-fonds) qui modifierait la désignation du chef spirituel.

³⁵ I. Rivoal, 2007.

dit, il s'agit d'un lieu ou chaque druze, même non initié peut expérimenter la nature de la quête religieuse. Lorsqu'il est au centre du bassin, l'individu est face à lui-même *en tant que druze* quel que soit son lieu et sa famille d'origine.

Une autre notation ethnographique permet d'étayer l'analyse du caractère central de l'ensemble érémitique. Les druzes expliquent en effet que toutes les copies des *Lettres de la sagesse* utilisées lors des assemblées religieuses hebdomadaires de toutes les communautés ont été réalisées à al-Bayyâda. Il n'existe aucune possibilité d'attester la réalité d'une telle affirmation. Néanmoins, la représentation ainsi donnée unifie un territoire symbolique : tous les « points » de la société druze sont reliés à une même origine par le vecteur matériel du texte calligraphié. Par la vertu de cette translation, chaque jeudi soir, les religieux druzes sont une image matérialisée de la communauté à la manière dont on peut se représenter la communauté des musulmans (la *'umma*) lorsque tous ses membres sont tournés vers le même lieu, la Mecque, aux heures de prière.

Mais surtout, le caractère essentiel autorisant une lecture du lieu en terme de référence ascétique est bien l'impossibilité de construire une quelconque position sociale à partir d'al-Bayyâda. En ceci, la *khalwa* se distingue radicalement des organisations soufies par l'absence de saint fondateur. Même si le récit fait référence à un personnage religieux dont l'existence sur le lieu a été à l'origine de l'érection du bâtiment principal, il n'existe pas de tombeaux (*maqâm*) sur les lieux ce qui rend impossible toutes formes de ritualisation et de commémoration dont on sait qu'elles sont éminemment politiques³⁶. De même, il est interdit de se faire enterrer à al-Bayyâda. On dit que lorsque quelqu'un tombe malade, il est immédiatement redescendu « de crainte qu'il ne vienne à mourir sur place ». On signifie ainsi qu'il est impossible de faire perdurer un nom et d'individualiser une personne dans cette référence communautaire qu'est al-Bayyâda à la manière dont le « restaurateur » d'un tombeau de saint est généralement enterré à côté du *maqâm* échappant ainsi à l'anonymat de l'ensevelissement druze³⁷.

Enfin et surtout, les shaykhs d'al-Bayyâda se présentent comme un collectif. En ceci, ils se distinguent radicalement des chefs spirituels de chacune des communautés particularisées qui, parce qu'ils occupent une position de « *leadership* religieux »

³⁶ Voir notamment E. Aubin-Boltanski, 2003.

³⁷ Les druzes croyant en la réincarnation estiment que la dépouille mortelle doit être considérée comme un vêtement auquel il ne faut pas prêter attention. En Palestine, les cimetières sont souvent des étendues de terre dans lesquels les corps sont ensevelis sans autre marque distinctives que la séparation des hommes et des femmes. Au Liban, les morts sont placés dans des caveaux familiaux, mais les cimetières ne sont en aucun cas des lieux fréquentés. On ne s'y rend qu'à l'occasion des funérailles.

oxymore sociologique s'il en est, représentent la particularité de combiner ascétisme et dépassement des divisions communautaires. Les shaykhs bleus d'al-Bayyâda se situent structurellement par rapport à ces chefs spirituels dans une position similaire à celle de l'ascète par rapport aux religieux membres d'un lignage particulier et occupant à ce titre une position dans la congrégation.

L'ermitage d'al-Bayyâda ne s'apparente donc ni à un monastère chrétien, ni à une confrérie soufie. Il s'agit d'un ensemble unique dont la vocation est de rassembler des religieux désirant faire retraite, mais sans que cette collectivité ne s'organise pour autant en communauté. Hormis l'insistance sur l'impossibilité de la vie de couple dans la retraite, il est peu fait référence aux relations ou au vocabulaire de la parenté pour décrire les relations entre religieux. Le discours religieux druze en revanche est axé sur la nécessité d'une référence dépassant la dimension lignagère, *qui est la possibilité du jeu politique*. Cette focalisation permet de construire la spécificité de l'ascèse et de la place qu'elle occupe dans l'ensemble. Ainsi les druzes pensent-ils leur unité possible dans les termes d'un l'éloignement maximal par rapport à la politique, c'est-à-dire du monde. Cette communauté qui refuse d'incarner son unité dans une dimension politique, qu'il s'agisse d'une institution comme le patriarcat des différentes communautés chrétiennes ou d'une revendication nationaliste, a trouvé le moyen d'une définition idéale matérialisée en un site dédié au retrait du monde et à la quête de la seule vérité, l'unicité (*tawhîd*), par laquelle la communauté assure sa pérennité.

AMBROSIO Alberto Fabio, FEUILLEBOIS-PIERINEK Eve & Thierry ZARCONE (eds.)

2006 *Les Derviches tourneurs. Doctrine, histoire pratique*, Paris, éditions du Cerf.

AUBIN-BOLTANSKI, Emma

2003 « La Réinvention du Mawsim de Nabî Sâlih. Les territoires palestiniens (1997-2000) », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, vol. 123, Paris, pp. 103-120.

FALLÂH, Salmân & Fâyiz AZZÂM

1979 *Mîn al-salif al-sâlih* [Sur les ancêtres pieux], Jérusalem, Ministère de l'éducation et de la culture, section druze.

FIRRO, Kais

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

GILSENAN, Michael

1973 *Saint and Sufi in Modern Egypt. An essay in the sociology of religion*, Oxford, Clarendon Press.

KHURI, Fuad I.

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

MERVIN, Sabrina

2004 « Les Autorités religieuses dans le chîisme duodécimain contemporain », *Archives de Sociologie des Religions*, n° 125, p. 63-78.

MIRAMON, Charles de

1999 « Embrasser l'état monastique à l'âge adulte (1050-1200). Etude sur la conversion tardive », *Annales ESC*, vol. 54, n° 4, Paris, p. 825-849.

MISHÂKA Mikhâyil

1988 *Murder, Mayhem, Pillage, and Plunder. The history of Lebanon in the 18th and 19th centuries*, Albany, New-York University Press.

PACAUT, Marcel

1993 *Les Ordres monastiques et religieux au Moyen-Age* [nouvelle édition augmentée], Paris, Nathan.

POPOVIC Alexandre & Gilles VEINSTEIN (éds.),

1996 *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans l'Islam des origines à aujourd'hui*, Paris, Fayard.

RIVOAL, Isabelle

2007 « Una mística comunitaria. Ascetismo, secreto y transmisión del saber en la religión drusa » pp. 301-318 in Cristina de la Puente & Delfina Serrano (eds.), *Activismo político y religioso en el mundo islámico contemporáneo*, Madrid, Siglo XXI editores.

SALMÂN Tawfîq

1986 *Adwa ʿala târîkh madhhab al-tawhîd* [Lumières sur l'histoire de la communauté unitaire], Beyrouth, Dar al-Taqaddum.

TARÎF, A. S.

1987 *Sîrat sayyid-nâ "al-shaykh Amîn Tarîf" wa sîrat hayât sayyid-nâ al-marhûm 'al-shaykh ʿAlî Fâris* [Biographie de notre shaykh Amîn Tarîf et biographie de feu le shaykh ʿAlî Farîs], Jérusalem.