

La montagne druze comme espace communautaire : une identité et un territoire borné

Cyril Roussel

▶ **To cite this version:**

Cyril Roussel. La montagne druze comme espace communautaire : une identité et un territoire borné. Les territoires de la communauté druze de Syrie, 2001, Poitiers, France. pp.213-224. halshs-00353068

HAL Id: halshs-00353068
https://shs.hal.science/halshs-00353068

Submitted on 14 Jan 2009

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.

La montagne druze comme espace communautaire : une identité et un territoire borné

Cyril Roussel
Boursier IFPO Amman, Citeres Tours.
Doctorant en Géographie

Comme l'a écrit P. Claval[1] (2003 : p. 68), « la vie d'une communauté a besoin d'une base territoriale : la distance crée un obstacle aux relations sur lesquelles elle repose. Les peuples émiettés au gré des diasporas sauvegardent leur identité en rappelant sans cesse leur lieu d'origine ». Le couple « communauté minoritaire » et « territoire » nous semble ici essentiel, car l'ancrage territorial de la communauté druze dans le Djebel constitue le cœur du système socio-spatial, objet central de cette étude.

L'espace communautaire druze de Syrie[2] est construit autour d'un noyau, véritable centre identitaire commun. Ce noyau a une existence à la fois spatiale (le Djebel en constitue la vision territoriale), à la fois immatérielle (les croyances en une destinée commune et les mystères de la religion : la vision cosmogonique) et également socio-familiale (les liens réels de familles entre les Druzes se mélangent à la croyance en la métempsycose pour fusionner en une sorte de clan idéel interdépendant : la vision sociale). En arrivant en Syrie, à partir du 18e siècle, les migrants druzes, qui venaient de perdre leurs territoires respectifs (libanais surtout), durent en reconstruire un nouveau. Comment les Druzes syriens, à partir de leur identité préexistante, ont-ils reconstruit leur territoire ?

I. ELEMENTS DE STRUCTURATION ET DE PERSISTANCE D'UN ESPACE COMMUNAUTAIRE DANS LE DJEBEL

Du point de vue organisationnel, l'espace communautaire druze est structuré autour d'un pôle urbain (Sweida, le chef-lieu régional) qui conserve toute son attraction sur les villages druzes et les petites villes de la montagne. Sans contact avec la région voisine de Daraa (peuplée de sunnites), le gouvernorat de Sweida vit, à l'échelle du sud syrien, replié sur lui-même : les déplacements se font dans les limites du gouvernorat ou avec Damas[3]. Le fonctionnement d'un tel espace est lié aux réseaux communautaires construits sur la famille et la religion, fondement d'une identité forte. C'est cette même identité que nous retrouverons à la base de la construction territoriale.

1. L'espace communautaire druze de Syrie : un système confessionnel homogène

a. Vivre entre soi

La répartition confessionnelle de l'habitat est aujourd'hui encore extrêmement simple dans le sud syrien et reste fidèle à la carte ethnographique établie par les Forces Françaises du Levant : la plaine bien urbanisée est sunnite ; la montagne restée rurale est druze. Ici, la mixité

[1] CLAVAL P., 2003 : *Géographie culturelle. Une nouvelle approche des sociétés et des milieux*. Collection U, Armand Colin, Paris, 287 p.

[2] L'espace communautaire druze que nous avons retenu pour cette étude, dont nous nous efforcerons ici de mettre en évidence la construction territoriale, est bien délimité. Il correspond au gouvernorat de Sweida qui, au sud du pays, concentre les Druzes sur ce territoire administratif. En 2004, la population du gouvernorat était d'environ 300 000 habitants.

[3] L'ouverture du Djebel se fait par la capitale. Les Druzes ont à Damas des espaces communautaires complémentaires sur lesquels ils s'appuient lors de leur mobilité interne. Véritables têtes de pont à la migration druze en Syrie, ces territoires urbains ne feront pas ici l'objet d'une étude particulière.

communautaire est réduite au minimum à la différence du Liban notamment, où B. Labaki (1988 : p. 48) observe que :

« Sur le plan socio-démographique, la distribution géographique de l'habitat des membres d'une communauté s'interpénètre fréquemment avec celle d'autres communautés, malgré une tendance à la concentration géographique communautaire de l'habitat dans le monde rural et, plus particulièrement, dans les villes ».

Dans le sud syrien, les populations sont peu mélangées. Une barrière entre plaine et montagne se dessine nettement donc entre deux blocs homogènes confessionnels, qui voisinent sans se côtoyer comme nous le démontrons dans le paragraphe suivant. L'espace communautaire est d'abord un espace pour soi dans lequel on côtoie ses semblables.

L'espace communautaire druze est donc bien homogène du point de vue confessionnel, peuplé par les Druzes dans un rapport de neuf personnes sur dix. Le regroupement des membres de cette communauté est une constante dans tous les pays où ils sont implantés. F. Balanche[4] (2000 : p. 133) avait observé des espaces comparables sur la côte syrienne. Il écrit :

« Localement, la présence de plusieurs communautés influence le mode de peuplement indépendamment des structures foncières et de l'histoire. Les minorités ont une tendance naturelle à se regrouper pour éviter leur dilution laquelle serait un prélude à leur disparition ».

Le regroupement de la communauté druze est lié à plusieurs facteurs explicatifs que nous évoquerons. Les causes premières sont dues à leur implantation dans un contexte historique mouvementé en proie aux persécutions : c'est la protection montagnarde. Les raisons socio-religieuses ont maintenu la cohésion de cette « grande famille », limitant les déplacements hors de la sphère communautaire aux seuls besoins économiques (commerce, recherche de travail). Vivre entre soi est un gage de confiance, facilite les échanges matrimoniaux, les visites familiales et le contrôle des « ignorants » (non-initiés : « *juhhal* ») par les « initiés » (sages : « *uqqal* »). Ainsi, en Israël, concernant le village de 'Isfiyâ sur le mont Karmel, I. Rivoal[5] note :

« Ce qui importe plus que tout autre chose pour les Druzes du village, c'est de vivre au milieu de la société druze ».

b. Les espaces disjoints du sud syrien

Encore actuellement, à l'échelle régionale du sud du pays, le système d'échange et de relations sociales est conditionné par des pratiques similaires entre les deux systèmes de peuplement : les Druzes du Djebel et les Sunnites du Hauran fonctionnent comme repliés sur eux-mêmes et ne se côtoient pas[6] (ou de manière exceptionnelle). Le mode d'occupation de l'espace en Syrie, et particulièrement dans le sud, est donc constitué de territoires confessionnels disjoints, articulés par des dynamiques socio-spatiales communautaires et séparés par une frontière sociale et mentale prégnante. Cette structure socio-spatiale est une conséquence de l'isolement communautaire et tend à le renforcer : le cloisonnement spatial

[4] BALANCHE F., 2000 : *Les Alaouites, l'espace et le pouvoir dans la région côtière syrienne : une intégration nationale ambiguë*. Thèse de doctorat, Université de Tours.

[5] RIVOAL I., 2000. *Les Maîtres du secret. Ordre mondain et ordre religieux dans la communauté druze en Israël*, Paris, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 432 p.

[6] Les lignes de microbus desservent tous les villages druzes depuis la gare routière de Sweida ; la desserte est la même depuis Daraa avec les villages de son gouvernorat. Par contre, aucune ligne ne fait la liaison entre les deux chefs-lieux distants d'environ 40 km. Il est également impossible de relier Bosra, le site archéologique le plus visité du sud, depuis Sweida à l'aide des transports en commun : environ 30 km séparent pourtant les deux lieux.

est généré par la distance à la fois physique et également psychique, qui représente l'obstacle principal aux relations de sociabilité intercommunautaire.

L'analyse du réseau de transport nous apporte un éclairage particulier en tant que révélateur des pratiques socio-spatiales. A l'échelle des routes principales (nationales), la région de Sweida semble bien reliée à la région de Daraa par deux routes asphaltées de bonne qualité : une entre Sweida et Ezraa et l'autre entre Salkhad et Bosra-Cham. Mais ces routes nationales ne sont pas pratiquées par les lignes de microbus qui constituent la quasi-totalité des moyens de transport dans les campagnes[7] : entre Sweida et Ezraa (commune importante de la région de Daraa) la fréquence se ralentit après le dernier village druze ; entre Salkhad et Bosra, aucun micro ne circule[8].

Ainsi, malgré les aménagements techniques dans le réseau routier et le développement récent des liaisons privées par microbus, les distances sociales entre les communautés perdurent. Les réseaux techniques de transport ne sont pratiqués que s'ils se superposent aux réseaux sociaux existants[9].

2. La religion comme ciment identitaire dessine un espace communautaire fermé

Le trait fondamental de l'identité druze, son discriminant principal, est la religion. « Partager les mêmes croyances religieuses ou métaphysiques et participer aux rites qui assemblent les croyants constituent des ciments sociaux très solides » (P. Claval[10], 2003 : p. 68). Mais la religion druze est bien plus qu'un ciment social ; c'est le facteur-clé de leur identité, comme l'explique I. Rivoal[11] (2000), et de leur organisation sociale. Projetées spatialement, c'est l'ensemble de l'espace communautaire qui apparaît. Il exprime d'abord la rupture, la discontinuité.

a. La religion comme élément de construction de l'identité druze : une double fermeture

De la même manière que les musulmans ont défini un univers de référence (se considérant comme membres de la *'Umma*, la communauté de croyants), les Druzes ont fondé leur communauté sur leur religion. Ils partagent ainsi, comme l'a écrit A. Ibrahim[12] (1982 : p. 77) des valeurs communautaires, dans le sens « où tous les membres d'un groupe humain se reconnaissent dans des signes et des pratiques qui fondent une part importante de leur identité et leur donnent le sentiment […] d'appartenir à une même entité ». Mais la construction identitaire de la communauté druze s'effectue sur la préservation de leur religion par une élite initiée qui la garde secrète et donc à travers un système de fermeture par rapport à l'Islam dominant. La doctrine druze renie le prophète de l'islam et rejette le Coran[13].

---

[7] Les véhicules privés sont rares dans les campagnes syriennes. Les taxes à l'importation d'un véhicule freinent la croissance du parc automobile et pénalisent surtout les populations modestes.

[8] Les licences d'exploitation des lignes de microbus sont payantes et concernent un trajet bien déterminé. L'exploitant (tout chauffeur travaillant sur une ligne) a donc tout intérêt, pour rentabiliser son investissement (véhicule et carburant), de circuler sur des lignes fréquentées. Personnes n'exploite donc les lignes entre les villages druzes de Sweida et les villages sunnites de Daraa car les clients sont si rares qu'un tel chauffeur travaillerait à perte.

[9] Selon F. Plassard, les réseaux de transport sont le reflet des organisations sociales qui les produisent. PLASARD F., 1995 : « Les réseaux de transport et de communication », in : *Encyclopédie de Géographie*, Economica, Paris, p. 515-538.

[10] CLAVAL P., 2003 : op. cit.

[11] RIVOAL I., 2000 : op. cit.

[12] IBRAHIM A., 1982 : « Egypte : lutte pour l'appropriation de certaines représentations communautaires », *Peuples Méditerranéens*, n° 18, p. 77-99.

[13] AZZI J., 1992 : *Entre la raison et le prophète. Essai sur la religion des Druzes*. Paris. YASSYN A., 1985 : *Muhammad dans la religion Druze.* Paris, s.n.

La cosmogonie druze est complexe et nous ne pouvons nous permettre de nous y attarder dans une étude qui concerne l'espace. Cependant, quelques principes issus des enseignements doctrinaux nous semblent essentiels car ils concernent le transfert du domaine socio-religieux vers le spatial. Ce sont ces principes que nous avons choisi de présenter.
La doctrine druze est désignée par les Druzes eux-mêmes comme « religion unitaire » (les unitaires : *mouwahhidoun*). Elle prend naissance en 1017, par scission du mouvement fatimide ismaélien, avec la révélation du calife al-Hakim[14]. Le simple principe de l'unité des membres établit une frontière entre les Druzes et les autres. Ce principe prend forme dès le 11e siècle avec la « fermeture des portes de la religion » en 1043. A partir de cette date, aucune conversion ne sera plus possible. Toute personne qui ne sera pas née de père et de mère druzes, ne pourra jamais devenir un unitaire. C'est sur ce fondement (la naissance et le sang) qu'est désormais délimitée de façon stricte la communauté druze.
La reproduction de la communauté est assurée par la métempsycose (*taqammus*). C'est elle qui permet le renouvellement tout en conservant intactes les frontières sociales communautaires : la transmigration des âmes n'a lieu, dans la conception druze, qu'exclusivement entre des corps humains de Druzes à Druzes. La réincarnation respecte donc l'appartenance religieuse et le sexe également (I. Rivoal, 2000 : p. 33). Elle écrit :

« C'est une conception où la vision cosmogonique recoupe la vision sociale ».

La pratique du mariage endogame est une conséquence obligatoire de cette construction communautaire destinée à la préservation du dogme religieux et d'une communauté de sang. Le groupe fonctionne ainsi en vase clos, fermé par des barrières socio-religieuses que ne peuvent transgresser d'autres groupes de confessions différentes.

Basée sur un principe similaire de protection et de barrières sociales, la religion est gardée secrète par des membres initiés. Seuls les *shaykh*-s constituent les garants de l'identité religieuse druze pour l'ensemble de la communauté, y compris les ignorants. Cette division fondamentale à l'intérieur de la communauté constitue une seconde défense. I. Rivoal (2000) en décortiquant le système socio-religieux de la communauté druze d'Israël montre qu'il est structuré sur une opposition entre un ordre religieux (*dîn*) et mondain (*dunyâ*) que nous retrouvons dans le dualisme initiés (ou sages : *'âqil*-s), non-initiés (ou ignorants : *jâhil*-s). Ce sont ces deux niveaux d'appartenance qui structurent l'identité druze, l'un ne fonctionnant pas sans l'autre.

b. Imaginaire et représentations enferment le Djebel

Lorsque l'on se rend à Damas ou à Daraa, il est possible de prendre la dimension des perceptions de cet espace communautaire en interrogeant les habitants non-druzes des villes à majorité sunnite.

A Daraa, où les anciens contentieux avec les Druzes jouent encore un rôle qui marque l'imaginaire, les discours sont imprégnés de méfiance en général. La montagne est perçue comme un lieu hostile où les réseaux sociaux n'ont plus de prise. Les liens familiaux ou de clientélisme s'arrêtent à la limite des deux *mohafaza-s* c'est à dire à la frontière communautaire. C'est surtout parce que l'on ne connaît personne que l'on ne s'y rend pas. De plus, la religion druze, conservée secrète par l'élite initiée, est l'objet de nombreux fantasmes

[14] Sur les évènements historiques de la naissance du druzisme, lire : DUPONT M., 1994 : *Les Druzes*. Editions Brepols, Belgique, 220 p. ; BETTS R. B., 1988 : *The Druze*. New Haven, London : Yale University Press, 161 p.

et de railleries. C'est bien sur la religion que se construit l'altérité dans les campagnes du sud syrien.

« Les Druzes n'ont pas de mosquées[15]… Qui sait ce qu'ils font la nuit lors de leurs réunions ? » (extrait d'entretien avec un habitant sunnite de Daraa).

La différence est construite ici sur les pratiques religieuses. Les Sunnites voisins de la plaine du Hauran émettent de nombreux doutes sur les pratiques religieuses cachées des Druzes. Cet extrait d'entretien, qui fait référence aux réunions des initiés dans les *majless* (lieu des pratiques cultuelles chez les Druzes), reflète implicitement une différence fondamentale : l'Islam est une religion ouverte et sans structure hiérarchique et qui cherche à s'étendre alors que le Druzisme s'est construit sur des fondements opposés. C'est pourquoi I. Rivoal[16] (2000 : p. 21) écrit :

« L'histoire de la religion druze est avant tout l'histoire d'une rupture avec cet ensemble religieux et social qu'est la communauté islamique »[17].

A Damas, le Djebel est vu souvent comme un lieu fermé, voire réservé. En interrogeant des commerçants de Damas, nous avons constaté l'ignorance de la plupart de nos interlocuteurs sur la société druze. Images plus ou moins négatives, idées stéréotypées, les discours reflètent toujours l'idée d'un espace dans lequel les musulmans ne sont pas les bienvenus et d'une société fermée. L'espace druze, en échappant à l'Islam orthodoxe, limite les pratiques à ses seuls habitants.

« De tout façon, à quoi bon s'y rendre. Il n'y a rien. C'est la campagne » (extrait d'entretien avec un habitant de Damas).

L'idée du vide, du rien reflète à notre avis une nouvelle fois l'absence de relation sociale avec les Druzes. En Syrie, on se déplace dans le pays essentiellement pour rendre visite à la famille : sans relation familiale à quoi bon s'y rendre. Et puis, pour un citadin de Damas, le Djebel, vu comme une campagne dans laquelle il n'y a rien à faire, n'est pas attractif. Il représente le stéréotype de la différence.

« Les Druzes restent toujours entre eux. Lorsqu'ils viennent à Damas, ils rentrent ensuite le soir dans la montagne de Sweida » (autre extrait de discussion avec un jeune commerçant de Damas).

Protégée derrière des barrières sociales, la communauté druze est perçue comme fermée, malgré un sens très développé de l'hospitalité et une réelle ouverture d'esprit liée à l'importance des non-religieux qui composent la grande majorité de la communauté et qui n'ont aucune pratique religieuse directe. L'espace communautaire druze est donc perçu comme répulsif et fermé (voir privatif) pour les autres confessions et notamment les Sunnites.

II. QUAND L'IDENTITE CREE LE TERRITOIRE

L'identité territoriale druze est construite sur un processus historique sublimé, où la montagne est pensée comme un sanctuaire protecteur. C'est l'image de la montagne refuge

[15] Sous entendu, ils ne sont pas musulmans et sont des incroyants.
[16] RIVOAL I., 2000 : op. cit.
[17] La religion druze, établie principalement par le prédicateur Hamza, rejette notamment les cinq piliers de l'Islam qui constituent chez les musulmans des obligations rituelles. I. Rivoal (2000 : p. 28) nous apprend que Hamza les a remplacés par cinq autres commandements dont l'obligation de vérité absolue entre Druzes comme principe de foi et l'obligation d'entraide entre tous les Druzes qui doivent se considérer comme des frères.

qui sert à la construction d'un territoire dans lequel on retrouve la fonction protectrice nécessaire à la préservation du sacré : la religion secrète importée du Liban. Socialement la communauté est structurée par des barrières protectrices comme nous avons cherché à le montrer (endogamie, métempsycose…). Transférée à l'espace, cette construction sociale se retrouve dans un territoire mythique et vécu à la fois, celui du Djebel.

1. Colonisation et appropriation de la montagne par les Druzes

a. Regroupement identitaire : les vagues migratoires druzes

C'est surtout au cours du 18e siècle[18], que des familles druzes vinrent s'installer dans le massif basaltique au sud-est de Damas, aux maigres ressources agricoles et soumis régulièrement aux raids des bédouins. Nouveaux immigrants venus du Liban, de Palestine ou de la région d'Alep (*Djebel Summaq* au nord d'Idlib), ils cherchèrent dans le repli montagnard à échapper à l'exploitation des grands propriétaires terriens de la *Ma'amoura*. Ce massif, qui porta longtemps le nom de ses occupants (Djebel druze[19]), allait alors exercer son attraction sur les familles paysannes druzes du reste de la Syrie, dont les conditions de vie se dégradaient à mesure que les potentats locaux d'origine sunnite s'émancipaient de la tutelle d'Istanbul (F. Balanche[20], 2000 : p. 69).

De nombreux ouvrages et articles sur l'histoire des Druzes en Syrie attestent l'arrivée des premiers migrants à partir de la fin du 17e siècle. Parmi eux, N. N. Lewis[21] (1987) consacre un chapitre très instructif sur le mode de peuplement du Djebel dans lequel il fait remonter à 1685 la première vague d'implantation druze qui selon la tradition correspond à l'installation de la famille Hamdan al Hamdan à Nejran dans le Léja, un des premiers villages d'implantation druze dans la région. Cette information est reprise par l'archéologue J. M. Dentzer[22] (1991) qui livre une intéressante monographie sur l'histoire de la région. C'est certainement dans l'ouvrage de N. Bouron[23] (1930 : p. 126), le plus complet sur le sujet, que les auteurs précédents ont puisé cette donnée.
Avant l'arrivée de cette première vague migratoire druze, « le Djebel passait pour quasiment inhabité à la fin du 17e siècle. Seuls des nomades venaient faire paître leurs troupeaux : quelques sédentaires logeaient sans doute dans les ruines laissées par les époques précédentes, ruines cependant trop vastes pour eux. Mais, dans l'ensemble, la région était dépeuplée. » (P. Gentelle[24], 1986 : p.27).
Depuis, le développement démographique de la région à l'époque moderne et contemporaine (entre le 18e siècle et le 20e siècle) est essentiellement lié aux migrations en provenance du Liban notamment mais aussi de la région d'Alep et de Palestine. Cherchant un refuge contre les persécutions et fuyant les troubles, des familles druzes viennent repeupler la région montagneuse au sud de la Syrie.

---

[18] NOUSS I., 1951 : *La population de la République syrienne, étude démographique et géographique*. thèse de doctorat, Paris, 619 p.
[19] Il fut officiellement renommé depuis *Djebel al-arab* (la montagne des arabes) par le pouvoir baassiste, afin de masquer l'appartenance confessionnelle des habitants.
[20] BALANCHE F., 2000 : op. cit.
[21] LEWIS N. N., 1987 : *Nomads and the Settlers in Syria and Jordan, 1800-1980*. Cambridge University Press, 249 p.
[22] DENTZER J.M. & DENTZER-FEYDY M., 1991 : *Le Djebel el-Arab*. Editions Recherche sur les Civilisations, Paris, 193 p.
[23] BOURON N., 1930 : *Les Druzes. Histoire du Liban et de la Montagne Haouranaise*. Editions Berger-Levrault, Paris, 424 p.
[24] GENTELLE P., 1986 : « Eléments pour une histoire des paysages et du peuplement du Djebel Hawrân septentrional, en Syrie du sud », in : *Hauran I. Recherches archéologiques sur la Syrie du Sud à l'époque hellénistique et romaine*, sous la direction de J. M. Dentzer, 2 volumes, Edition P. Geuthner, 426 p.

Le particularisme druze fut d'après N. N. Lewis[25] (1987) une des causes de l'émigration druze vers le Djebel. A la recherche d'un regroupement confessionnel et aux conflits claniques de la montagne libanaise s'ajoute la pression démographique dans les zones de départ. Alors que les Chrétiens du Liban choisirent la ville de Beyrouth comme lieu de leur exode, les Druzes ne pouvaient prétendrent s'y installer (l'image du paysan montagnard hétérodoxe marginalise la communauté[26]). Le regroupement dans le Djebel permettait la conservation de rapports identitaires indispensables à la reproduction du groupe (mariages, protection des *shaykh*-s, présence du religieux et proximité familiale essentiellement).

« The Druze peasant or labourer who decided on a new start therefore almost invariably chose to join his friends and relations in Jabal ad Duruz », N. N. Lewis (1987 : p. 79).

b. La montagne comme refuge identitaire : mythe du territoire-forteresse

Le Djebel constitue aujourd'hui un élément identitaire essentiel pour les Druzes de Syrie. Le territoire a participé à l'élaboration du mythe guerrier d'invinsibilité des Druzes sur le sol syrien, évoqué dans les discours comme une revanche prise après les humiliations vécues dans la montagne libanaise. Cette construction s'appuie sur les nombreux faits d'armes historiques et victorieux et sur l'affirmation de la puissance d'un chef, Sultan Bacha el-Attrach.

Lorsque les Druzes investissent cette marge de l'Empire ottoman, c'est la protection de leur identité religieuse qui est recherchée. La montagne offre alors un refuge pour les membres persécutés des régions de l'empire où les Druzes devaient faire face à la pression et aux agressions des musulmans (Mont Carmel, Galilée et région d'Alep essentiellement où les communautés sont de faible taille dans un environnement sunnite (N. N. Lewis[27], 1987 : p. 74)) et à la domination ottomane. Des auteurs comme L. Perillier[28] (1986) parle d' « une culture de persécution » pour expliquer le repli montagnard. F. Balanche[29] (2000 : p. 67/69) montre comment, au Levant, les montagnes ont servi de refuge aux minorités hétérodoxes (Alaouites, Druzes, Maronites, Chiites) refoulées par la religion au pouvoir (Christianisme orthodoxe puis Islam sunnite).

« Le flux vers la montagne n'était pas généré par des invasions, mais par une volonté d'échapper à des persécutions religieuses ou pour acquérir une liberté de nature économique que le système d'exploitation agricole en plaine leur refusait, d'autant plus que ces populations appartenaient à des sectes non reconnues et persécutées par l'Islam sunnite » (p. 69).

N. Bouron[30] (1930) note enfin que les raisons invoquées par le nouveau chef de la montagne Hamdan-el-Hamdan (fin 17^{e}) pour attirer de nouveaux immigrants sont d'ordre sécuritaire :

« Donner aux Druzes droit de propriété […] ; n'accorder sa protection qu'aux Druzes ; Organiser à l'intérieur du Djebel la vie religieuse secrète telle qu'elle l'était déjà dans les solitudes de l'Hermon » (p. 128).

[25] LEWIS N. N., 1987 : op. cit.
[26] N. N. Lewis (1987 : p. 79) écrit au sujet des Druzes : « Nor did they take the route chosen by some of the Christians who left their troubled mountain villages and went to try their luck in the rapidly growing city of Beirut. Many Christians made a new life there as artisans, tradesmen and merchants, but this option was almost closed to the Druzes by their own conservatism and unfamiliarity with any way of live other than that of farming ». LEWIS N. N., 1987 : op. cit.
[27] LEWIS N. N., 1987 : op. cit.
[28] PERILLER L., 1986 : *Les Druzes*. Collections Courants Universels, Publisud, Paris, 90 p.
[29] BALANCHE F., 2000 : op. cit.
[30] BOURON N., 1930 : op. cit.

L'histoire de la communauté druze du Djebel est à partir du 19e siècle rythmée par les conflits armés avec la puissance ottomane, devant laquelle les Druzes refusent de se soumettre[31]. C'est cette constante dans la stratégie du groupe qui provoque leur marginalisation spatiale et les multiples répressions dont ils furent victimes à cette période. Depuis leur « forteresse montagnarde », les Druzes de Syrie résistèrent aux assauts répétés de l'armée égyptienne puis turque (les révoltes sont nombreuses : 1837, 1840, 1879, 1896, 1906, 1910 et 1914) par des mouvements de repli dans la zone impénétrable du Léja (appelée par les Druzes « la forteresse de Dieu »[32]), vaste champ de laves impraticable pour une armée moderne (C. Hassler[33], 1926). La famille Attrach, qui dominait alors la région depuis la fin du 19e siècle, parvint à conserver son emprise, ainsi qu'une large autonomie régionale, malgré les opérations militaires turques.

Cette série de dates ne nous intéresse en soi pas directement. Par contre le souvenir de toutes ces victoires militaires sur le pouvoir central contribue à la construction du mythe territorial. L'unité et l'osmose de l'homme (un guerrier montagnard) et de son territoire (une montagne forteresse imprenable) fonctionnent à merveille pour la construction d'une identité territoriale et la consolidation d'une identité collective qui se conçoit comme refermée sur elle-même et qui recherche une protection contre l'extérieur. Les discours sont imprégnés de cette histoire glorieuse. Toujours victorieux militairement, les Druzes ont hérité d'une image de guerriers courageux et tenaces qui transparaît dans la citation d'un auteur français livrée dans le plus pur style orientaliste et qui, en personnifiant la montagne, met en évidence le déterminisme du lieu qui aurait le pouvoir de façonner les hommes et de conserver leur identité :

« C'est le Djebel seul qui garda les coutumes et les traditions les plus lointaines. C'est lui qui fut depuis de longs siècles le refuge de tous les irréductibles et de tous les persécutés… » (N. Bouron, 1930 : p. XII)[34].

2. L'identité druze est antérieure au territoire

a. Une conséquence du déplacement

J. Marshall[35] (1996) évoque divers critères pour définir l'identité communautaire : des représentations communes, une histoire partagée ou un mythe fondateur, des pratiques socio-spatiales communes, le sentiment d'appartenance et un territoire investi réel ou symbolique.

Pourtant dans le cas druze, et malgré l'importance du territoire comme nous venons de le montrer lors de l'appropriation de la montagne, la base identitaire est construite sur des référents religieux (*al-dîn*) gardés secrets par une élite initiée (*uqqal*) et un système clanique à l'origine de la constitution de la sphère politique (*al-dunyâ*). En délaissant son assise territoriale lors de migrations, la communauté ne modifie pas son système identitaire communautaire de base (la structuration socio-religieuse), ce qui lui permet de s'exporter et de recréer d'autres territoires de remplacement en d'autres lieux comme le montre l'exemple

[31] Durant la fin de l'époque ottomane, les Druzes du Djebel cherchent à éviter la soumission politico-militaire et à garder leur autonomie face aux volontés hégémoniques du pouvoir central.
[32] J'ai noté la rhétorique défensive et militaire dans les écrits historiques lorsqu'il s'agit de désigner la montagne : elle est « barricade », puis « inaccessible », « inviolable », ou « repaire », ou encore « inexpugnable forteresse »… que l'on cherche à « dompter », « dévaster »…
[33] HASSLER (Commandant), 1926 : « Les insurrections druzes avant la guerre de 1914-1918 », *L'Asie Française*, p. 143-147.
[34] Le passé guerrier et rebelle des Druzes de Syrie est l'objet d'une certaine admiration de la part des militaires et des voyageurs français qui les ont côtoyé lors du mandat (1920-1946). Ils les décrivent comme de valeureux cavaliers, lors des affrontements de 1925-1927, entretenant le mythe de l'invisibilité et de la montagne imprenable.
[35] MARSHALL J., 1996 : « Lieux et appartenance : le sens et le rôle de la religion », *Géographie et Cultures*, n° 17, p. 31-44.

du Djebel à partir du 18e siècle : le territoire est par conséquent secondaire dans le processus identitaire druze. Il fait suite à l'investissement en un lieu d'un groupe déjà structuré et qui a conservé intact son noyau religieux identitaire. M. Dupont[36] (1994) a fait également ce constat, mais sans y apporter d'explications :

« C'est au Liban, leur berceau et foyer de liberté, qu'ils établirent leur identité. Mais ils essayent de l'incarner partout où ils se trouvent… » (p. 8).

L'identité est donc chez les Druzes antérieure au territoire et prédétermine son appropriation, à l'inverse de nombreuses autres études traitant de cette question. Dans l'ouvrage écrit sous la direction de J. Bonnemaison, L. Cambrezy, L. Quinty-Bourgeois[37], consacré au thème du rapport entre identité et territoire, la plupart des contributions affirment la primauté du territoire sur l'identité. Par exemple, B. Collignon (1999 : p. 101) souligne la place centrale qu'occupe le territoire dans la construction de l'identité inuit. Pour cet auteur, « l'identité inuit ne peut se construire sans assise territoriale ».

Par contre, le cas des Druzes du Djebel se rapproche de celui des Arméniens de la diaspora étudié par M. Hovanessian[38] (1991). Comme pour les Druzes, le lien communautaire (qui repose sur une identité commune) est un déterminant socio-spatial de premier ordre. Il permet de recréer du territoire et de l'appartenance sur un nouvel espace d'accueil après une série de déplacements. En diaspora , « cette quête de la continuité, loin de reproduire des modèles anciens de cohésion, se révèle porteuse de créativité et invente le territoire » (p. 131). Finalement, les territoires druzes comportent des différences d'un pays à l'autre. Ils témoignent de l'adaptabilité des diverses sous-communautés dans des situations socio-politiques parfois fort contradictoires.

b. La vision a-territoriale des religieux versus intégration nationale

Le contexte dans lequel le groupe doit s'insérer est important. Le territoire communautaire est alors au centre des négociations politiques avec les Etats respectifs dans lesquels les Druzes sont insérés, ces Etats entretenant entre eux des logiques bien différentes (Syrie, Liban, Israël et Jordanie). Le plus important étant pour chacune d'elle de conserver intacte la sphère religieuse, chaque sous-communauté a cherché à adapter son territoire et son organisation politique dans le but de préserver son identité religieuse, acceptant des impératifs parfois très contradictoires d'une communauté druze à une autre. Car finalement cette partie visible qu'est le territoire, lieu de négociations politiques, n'est cependant pas le dénominateur commun de la cohésion druze. Dans une conception mystique, établie sur les croyances religieuses (la réincarnation n'a pas de frontières entre les membres de la communauté globale), l'unité théorique de l'ensemble de la communauté druze n'est pas envisagée dans ce monde mais bien dans la sphère religieuse immatérielle et intemporelle : cette unité religieuse a-territoriale est la vision des religieux qui cherchent à dépasser un espace politiquement très fragmenté[39]. Le territoire druze serait finalement un compromis entre une conception de l'espace dictée par les impératifs de protection de l'identité religieuse (d'où le choix des montagnes pour s'établir) et les impératifs d'une insertion négociée dans

[36] DUPONT M., 1994 : op. cit.
[37] BONNEMAISON J., CAMBREZY L., QUINTY-BOURGEOIS L., 1999 : *Les territoires de l'identité. Le territoire, lien ou frontière ?* Tome 1, l'Harmattan, 315 p.
[38] HOVANESSIAN M., 1991 : « Territoire de l'altérité : la diaspora arménienne », *L'Espace géographique*, n° 2, p. 129-137.
[39] Avec la mise en place des mandats français et anglais dans les années 1920 puis l'indépendance des Etats concernés après la seconde guerre mondiale, les familles druzes éclatées durent s'adapter aux nouvelles réalités politiques matérialisées notamment par les frontières des Etats nées au traité de Sèvres en 1920.

l'Etat d'accueil, par nature spécifique à chaque communauté druze nationale et en même temps incompatible avec l'unité idéelle des religieux druzes.

Des différences s'observent donc au niveau des marqueurs spatiaux et des référents symboliques présents dans les quatre pays du Moyen-Orient au sein desquels une communauté druze est présente. Ainsi chaque groupe est placé dans un rapport différent à son identité en fonction des impératifs politiques et/ou religieux des autorités locales nationales et de la société d'insertion[40]. C'est ce qu'a évoqué F. Lallier[41] (1997) lorsqu'il écrit qu'au Liban, lieu de la centralité historique, la liberté discursive reflète l'autonomie politique druze. Les images et les monuments véhiculent les valeurs du druzisme dans un espace où la communauté est libre de toutes manifestations politiques. A l'inverse, les communautés syrienne et israélienne sont enfermées dans des impératifs politiques contraignants quant à leur loyalisme, contraintes à un soutien indéfectible aux régimes respectifs. L'auteur ajoute que cela constitue la condition *sine qua non* de leur survie en tant que minorité.
La référence obligée de la communauté syrienne à Hafez el-Assad, et aujourd'hui à son fils, doit constituer les preuves de leur soutien au nationalisme arabe et au parti Baas. Ainsi en Syrie, les marqueurs spatiaux symboliques de la communauté (images du chef, les cinq couleurs du druzisme, statuaire…) sont contrôlés et quasi-absents des localités du Djebel pour ce qui concerne l'espace public. Au niveau du privé, les référents communautaires sont légion.
En Israël, la communauté druze a accepté une participation active à l'armée (organe stratégique de la défense d'un Etat communautaire juif) en échange de la reconnaissance de leur particularisme religieux et de la cohésion de leur territoire.

Finalement, l'identité, non négociable pour les Druzes, créent des territoires plus ou moins bien intégrés, plus ou moins marqués en fonction des pays dans lesquels les sous-communautés ont à s'insérer. Pour échapper à l'emprise des territoires politiques, les élites religieuses se pensent comme a-territoriales, sans frontière entre eux. Le territoire druze demeure une protection pour l'identité qui, lorsque celui-ci ne joue plus son rôle ou cesse d'exister, peut se dissimiler.

Conclusion :

Nous venons de soutenir certes que, dans le cas druze, l'identité est antérieure à la création du territoire. Cependant, nous ne sommes pas opposés à l'idée que le territoire a ensuite, dans un second temps, durablement modifié l'identité du groupe qui l'a investi. L'identité territoriale druze est donc bien une protection pour l'identité religieuse qui a trouvé au cœur du territoire un sanctuaire la protégeant.

Regroupés dans un espace peu à peu approprié, les Druzes du Djebel ont recréé un territoire communautaire quasi-homogène. Si la montagne a été modelée ainsi par l'arrivée d'individus partageant les mêmes inspirations identitaires, elle a un rôle rétroactif dans le maintien du statut « d'espace à soi » et le renforce. Ce relief joua finalement le rôle de conservateur et d'amplificateur du sentiment communautaire. Lieu de repli stratégique, véritable conservatoire de l'identité religieuse et lieu d'organisation militaro-religieuse

[40] En cas ultime, les Druzes peuvent masquer leur identité religieuse derrière les pratiques rituelles d'une autre religion. Dans un environnement musulman, ils ont dû le réaliser à de nombreuses reprises au cours de leur histoire. Ils continuent actuellement à pratiquer la *taqqiya* (dissimulation) lorsqu'ils se trouvent isolés dans des sociétés islamistes comme l'Arabie Saoudite.
[41] LALLIER F., 1997 : *L'organisation politico-religieuse de la communauté druze du Chouf. Conservation et entretien de l'ordre symbolique*. DEA, IEP Paris sous dir° de Kepel G. et de Salamé G., 122 p.

derrière des grandes familles, sont les héritages d'un passé encore vivace qui structure l'appartenance à la « communauté du Djebel ». Aujourd'hui reconnue et intégrée comme élément de l'histoire de la communauté druze en Syrie, la montagne constitue un des fondements majeurs de son identité. C'est sur ce territoire que la communauté s'est perpétuée, génération après génération, pour former un véritable corps commun homme/montagne. Du fait de ces représentations construites sur des faits historiques qui légitiment l'image de la « montagne refuge », le territoire devient à son tour un critère central de l'affirmation identitaire.

Références bibliographiques :

AZZI J., 1992 : *Entre la raison et le prophète. Essai sur la religion des Druzes*. Paris. YASSYN A., 1985 : Muhammad dans la religion Druze. Paris, s.n.

BALANCHE F., 2000 : *Les Alaouites, l'espace et le pouvoir dans la région côtière syrienne : une intégration nationale ambiguë*. Thèse de doctorat, Université de Tours.

BETTS R. B., 1988 : *The Druze*. New Haven, London : Yale University Press, 161 p.

BONNEMAISON J., CAMBREZY L., QUINTY-BOURGEOIS L., 1999 : *Les territoires de l'identité. Le territoire, lien ou frontière ?* Tome 1, l'Harmattan, 315 p.

BOURON N., 1930 : *Les Druzes. Histoire du Liban et de la Montagne Haouranaise*. Editions Berger-Levrault, Paris, 424 p.

CLAVAL P., 2003 : *Géographie culturelle. Une nouvelle approche des sociétés et des milieux*. Collection U, Armand Colin, Paris, 287 p.

DENTZER J.M. & DENTZER-FEYDY M., 1991 : *Le Djebel el-Arab*. Editions Recherche sur les Civilisations, Paris, 193 p.

DUPONT M., 1994 : *Les Druzes*. Editions Brepols, Belgique, 220 p.

GENTELLE P., 1986 : « Eléments pour une histoire des paysages et du peuplement du Djebel Hawrân septentrional, en Syrie du sud », in : *Hauran I. Recherches archéologiques sur la Syrie du Sud à l'époque hellénistique et romaine*, sous la direction de J. M. Dentzer, 2 volumes, Edition P. Geuthner, 426 p.

HASSLER (Commandant), 1926 : « Les insurrections druzes avant la guerre de 1914-1918 », *L'Asie Française*, p. 143-147.

HOVANESSIAN M., 1991 : « Territoire de l'altérité : la diaspora arménienne », *L'Espace géographique*, n° 2, p. 129-137.

IBRAHIM A., 1982 : « Egypte : lutte pour l'appropriation de certaines représentations communautaires », *Peuples Méditerranéens*, n° 18, p. 77-99.

LALLIER F., 1997 : *L'organisation politico-religieuse de la communauté druze du Chouf. Conservation et entretien de l'ordre symbolique*. DEA, IEP Paris sous dir° de Kepel G. et de Salamé G., 122 p.

LEWIS N. N., 1987 : *Nomads and the Settlers in Syria and Jordan, 1800-1980*. Cambridge University Press, 249 p.

MARSHALL J., 1996 : « Lieux et appartenance : le sens et le rôle de la religion », *Géographie et Cultures*, n° 17, p. 31-44.

NOUSS I., 1951 : *La population de la République syrienne, étude démographique et géographique*. thèse de doctorat, Paris, 619 p.

PERILLER L., 1986 : *Les Druzes*. Collections Courants Universels, Publisud, Paris, 90 p.

PLASARD F., 1995 : « Les réseaux de transport et de communication », in : *Encyclopédie de Géographie*, Economica, Paris, p. 515-538.

RIVOAL I., 2000 : *Les Maîtres du secret. Ordre mondain et ordre religieux dans la communauté druze en Israël*. Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 432 p.