



HAL
open science

Voiler le texte-matrice. Usage et transmission des livres religieux druzes

Isabelle Rivoal

► **To cite this version:**

Isabelle Rivoal. Voiler le texte-matrice. Usage et transmission des livres religieux druzes. Flavia Carraro; Dominique Casajus; Adeline Herrou; Sophie Houdart; Isabelle Rivoal. Cryptographies. Codes, jeux d'arcane et arts de l'intime, Société d'ethnologie, pp.101-111, 2022, Écritures, 4, 978-2-36519-040-4. halshs-03094684

HAL Id: halshs-03094684

<https://shs.hal.science/halshs-03094684>

Submitted on 4 Jan 2021

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.

Chapitre 4. Voiler le texte-matrice. Usage et transmission des livres religieux druzes

Isabelle RIVOAL (LESC/ CNRS)

Dans sa magistrale anthropologie de l'écriture, Jack Goody développe l'idée selon laquelle c'est parce que l'écriture généralise les normes à l'excès que la religion a pu acquérir une relative autonomie sur les autres aspects du social et c'est en tant qu'elles sont « gardiennes du Livre » que les institutions religieuses peuvent se constituer en champ de pouvoir distinct¹. La « logique » de l'écriture ainsi circonscrite est double : d'une part, elle autorise la diffusion des règles ayant vocation à organiser la vie en société, ce qui suppose une capacité médiatrice de l'écrit dont le sens doit être partagé pour être accepté ; d'autre part, elle doit en même temps conserver une capacité à « mettre à part » un sens qui doit échapper au plus grand nombre pour garantir l'autonomie de ceux qui sont en mesure d'assurer la clôture des textes. Cette tension logique est au cœur de la conversation entre Leon Battista Alberti, auteur du *De Cifris*, considéré comme le premier traité de cryptographie moderne, et le poète Leonardo Dati. Alors que les deux amis évoquaient, à l'occasion d'une promenade dans les jardins du Vatican, la remarquable invention de Gutenberg, ils ne pouvaient s'empêcher de se demander comment empêcher néanmoins que des idées soient diffusées à des publics qui n'en sont pas destinataires² ?

Deux « arts d'écrire » permettent de voiler le sens du message : la cryptographie et l'écriture ésotérique ; et ces deux arts se sont le plus souvent développés sous la maîtrise des hommes de religion. La première rend la technique de « sécrétion » - autrement dit de sécrétion du secret³ - immédiatement visible en gardant inaccessible l'accès à l'écrit par une procédure de transformation (alphabétique pour les cryptographies anciennes, chiffrées pour les cryptographies modernes). La seconde dissimule en partie l'intention même du secret en donnant l'apparence de clarté au texte tout en voilant le sens qui y est enchâssé.

Quels effets produisent en retour ces modalités distinctes de sécrétion de l'écrit ? De manière très schématique, on pourra supposer que le secret immédiatement visible par le chiffrement appelle d'abord des réponses techniques visant à briser le code pour accéder au sens. Comme face à une carte au trésor ou un rébus, il suffirait d'agir sur l'interface du message qui cependant reste valide en tant que tel. Dans ce cas, la réaction visant à contrer la mise au secret est une demande de transparence (valorisation absolue de l'information ouverte et accessible). En revanche, la sécrétion induite par l'écriture ésotérique porte moins sur l'accès au message que sur l'incertitude quant à l'accès au sens du message. Dans ce cas, la réaction face à la mise au secret relève de la suspicion quant à l'interprétation même du message et la possibilité d'en fixer le sens

¹ Jack GOODY, *La Logique de l'écriture. Aux origines des sociétés humaines*, Paris, Armand Colin, 1986, p. 11.

² Béatrice FRAENKEL, « Comment ne s'adresser qu'à quelques-uns ? Remarques sur la cryptographie de tradition alphabétique », *Extrême-Orient*, 30, 2008, p. 175-185.

³ Selon la très belle analyse proposée par Andras ZEMPLÉNI, « La chaîne du secret », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, XIV, 1976, p. 313-325.

voire même d'accéder à la vérité et surtout elle est interprétée comme relevant d'une pratique élitiste (c'est là le lit des théories du complot)⁴.

Cette manière d'appréhender le texte et ses modalités de cryptage essentiellement dans leur dimension instrumentale traverse la tradition occidentale. La notion de cryptique est elle-même attachée à cette dimension instrumentale. Ces approches de la secrétion entées sur l'univers du *logos* et des modalités de la communication ne permettent cependant pas d'appréhender des contextes dans lesquels les pratiques de dissimulation et de voilement sont les modalités de connaissance ; où le texte est le médium de co-naissance, façonnant et transformant l'homme qui s'engage dans la procédure matérielle de sa transmission par la copie. Dans le texte suivant, je propose de cheminer vers une compréhension progressive de la place du texte religieux et du livre dans une communauté musulmane hétérodoxe qui place le secret au cœur de sa constitution en tant que communauté religieuse. Il s'agira ainsi de considérer un ensemble [texte/message] constitué comme objet du secret – un livre – au sens duquel il est moins important d'accéder suivant des modalités instrumentales qu'il constitue un médium matériel par lequel accéder à un sens inscrit bien au-delà de cet ensemble [texte-message].

Un ésotérisme au cœur du social

La religion druze s'est constituée dans un double secret. Élaboré dans le milieu ismaélien du califat fatimide dans l'Égypte du XI^e siècle, le mouvement religieux druze impulsé par Hamza, premier prédicateur, et le calife al-Hâkim bi-amr Allah présenté comme la manifestation de la divinité dans son époque émerge au Caire en 996. Assemblage syncrétique d'idées philosophico-religieuses mêlant des conceptions shi'ites ismaéliennes sur l'apparent (*zâhir*) et le caché (*bâtin*) appliquées à la prophétie, une compréhension cyclique de la présence du divin sur terre dont l'époque serait la dernière étape avant la parousie, d'influences indiennes autorisant à penser la transmigration des âmes comme élément de perfectionnement humain inscrit dans cette dimension cyclique et de références à la *falsafa* (inspirée de la lecture par al-Farâbî mort en 950 de Platon et d'Aristote), le mouvement déploie sa prédication vers l'actuel sud-Liban où il est accepté par plusieurs tribus parmi lesquelles les Tânukh dominant alors le Wadî al-Taym. La période de la prédication (*da'wa*) est brève puisqu'après la mort du calife al-Hâkim, son successeur s'attache à rétablir l'Islam en éliminant tous les sectateurs du mouvement. Devant la persécution, Hamza décide de mettre fin à la prédication en 1021 en « fermant les portes de la religion » et en recommandant aux zélotes levantins de cacher leur foi véritable. C'est le premier secret, celui qui pose une clôture définitive entre ces âmes ayant reconnu le divin sous la figure d'al-Hâkim et les autres, entre ceux qui feront désormais communauté par la vertu de la réincarnation et ceux qui en seront exclus définitivement et de toutes les manières par l'impossibilité de la conversion et l'interdit du mariage.

⁴ C'est tout le sens de la critique que Jean-Pierre Cavaillé adresse à Léo Strauss quand il écrit que « rejeter [son] anthropologie, c'est rejeter l'idée que les auteurs et les lecteurs sont intelligents quand les censeurs et l'opinion sont bêtes ». Jean-Pierre CAVAILLE, « Léo Strauss et l'histoire des textes en régime de persécution », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n°1, vol. 130, 2005, p. 38-60.

Le second secret s'installe ensuite qui établit une distinction au sein même de la communauté afin de couper court aux disputes théologiques qui émergent dans les décennies suivantes et qui se fondent sur des interprétations divergentes des messages échangés entre les prédicateurs. Le corpus des 111 Lettres de la sagesse rédigé après 1021 est alors figé pour devenir le Livre de la sagesse (*kitâb al-hikma*), ce texte considéré comme le livre religieux druze. L'écrit s'affranchit dès lors de l'ordre du *logos* comme texte ouvert à l'interprétation pour s'inscrire dans sa dimension ésotérique, vectrice d'accès au divin ; cela suppose au préalable une transformation radicale de l'être-au-monde de l'aspirant religieux appelé à se faire ascète.

Il est possible de distinguer quatre caractéristiques intrinsèques à l'ésotérisme en religion, selon Antoine Faivre⁵. La première est l'établissement de correspondances dans le cosmos entre microcosme et macrocosme ; la seconde développe l'idée que la nature est pénétrée de choses cachées ; la troisième construit l'imagination et la méditation comme les facultés humaines premières de la connaissance ; la quatrième, enfin, est une insistance sur l'expérience de la transmutation alchimique, dans la nature ou à un niveau personnel.

On pourra dire des *Lettres de la sagesse* que c'est un texte ésotérique par défaut, dans le sens où l'on peut douter qu'il ait été composé selon l'art d'écrire en régime de persécution, pour faire référence au titre de l'ouvrage bien connu de Léo Strauss. Le texte, bien que réputé secret, nous est connu grâce au travail de traduction et d'exégèse entrepris au début du XIX^e siècle par l'orientaliste français Antoine Silvestre de Sacy⁶. L'ensemble est organisé en sept sections⁷ et le propos constitue pour l'essentiel une description du monde et du cosmos, des correspondances cosmiques avec l'organisation du mouvement et ses ministres, des relations avec les autres religions avant d'aborder une dimension plus normative sur la morale et les interdits et enfin le droit civil. À la manière des religions du livre par rapport auxquelles les doctrinaires Unitaires du XI^e siècle entendaient se positionner, la nouvelle obédience (*madhhab*) est constituée comme étant tout à la fois inscrite dans la lignée des religions précédentes, mais les dépassant dans la quête de vérité tout en établissant la clôture de l'histoire prophétique. Le cosmos y est ainsi constitué de trois ordres : l'apparent (*ẓâbir*) – les trois religions du Livre et leurs prophètes ; le caché (*bâtin*) – la religion de Ali (shi'isme) et les sûfis ; l'unitarisme véritable des druzes (*tanhâd*).

Cependant, et quand bien même mes interlocuteurs reconnaissent que des copies du Livre de la sagesse ont pu être dérobées et le texte rendu accessible aux non-druzes, ceci ne compromet aucunement le secret qui y est enchâssé et qui réside sur la distinction entre le savoir (*'ilm*) et la connaissance par l'expérience, la connaissance intime des choses (*ma'rifa*). Cette connaissance s'acquiert essentiellement par un travail sur le corps et sur les désirs que l'on désigne comme le *tarnid*. Il ne s'agit donc pas d'un état, mais d'une tension ascétique, dont chacun doit déterminer les formes pour lui-même et selon un rythme qui est sien : « Laissez chacun se chercher par lui-même » est d'ailleurs la formule par laquelle les religieux ouvrent les réunions de la congrégation.

⁵ Antoine FAIVRE, « Esotericism », *The Encyclopedia of Religion*, 2^{de} édition, vol. 4, Farmington, Michigan, Thompson Gale, 2005, p. 2842-2845.

⁶ Baron Antoine SILVESTRE DE SACY, *Exposé de la religion des druzes tiré des livres religieux de cette secte et précédé d'une introduction et de la vie du khalife Hakem biamr-Allah*, 2 tomes, Paris, Imprimerie royale, 1838.

⁷ I-Dieu. Divinité de Hakim ; II-Les ministres ; III-Simples unitaires. Le dogme de la transmigration ; IV-La religion druze et les autres religions ; V-Le jugement dernier ; VI-Religion des Druzes. Morale ; VII-Droit civil.

Accueillir le texte : une « alchimie »

Je me souviens ainsi de ce jeune homme de 16 ans qui s'était mis à refuser les figues qui lui étaient offertes lorsque je l'accompagnais en visite chez ses oncles et tantes. J'avais noté qu'aucun de ses parents n'insistait pour qu'il goûtât aux fruits. Je lui demandais pourquoi il ne mangeait plus ce fruit dont je savais qu'il raffolait : « C'est justement parce que c'est le fruit que je préfère, m'expliqua-t-il, et j'ai décidé d'en faire le jeûne jusqu'à ce que j'aie atteint un certain objectif. » Il était alors resté mystérieux quant à l'objectif qu'il s'assignait. Lorsque je le retrouvais quelques années plus tard portant l'habit religieux, il mangeait à nouveau des figues et je compris. Probablement, ce jeûne ciblé n'était-il pas le seul auquel il s'était contraint, mais cet exemple illustre la manière dont les druzes conçoivent la notion de *tarmid* et la vivent concrètement dans la multiplicité d'actes quotidiens qui sont autant d'indicateurs pour leur entourage.

A posteriori, je saisisais que la famille du jeune homme avait bien compris la raison du refus de l'offrande sans que rien n'ait besoin d'être dit ou affiché. Bien avant la prise de l'habit religieux, ce sont les inflexions de détail dans les interactions au quotidien qui constituent la manifestation, à peine visible, d'une intention. Pour mon jeune ami, sa décision était une mise à l'épreuve de sa volonté dans l'abstention de faire ce qu'il avait naturellement envie de faire : une discipline du contrôle minutieux et perpétuel de soi qu'il déclinait à sa manière. Cette discipline individuelle institue l'individu druze dans ce qu'il est et ce qu'il doit devenir : un être progressivement en retrait du monde à mesure qu'il maîtrise ses désirs. Cette étape qui peut ainsi se poursuivre pendant plusieurs années signale l'intention de se rapprocher du Livre.

L'entrée dans la religion proprement dite, l'initiation qui est rendue visible par la prise du costume religieux est la reconnaissance, par l'assemblée des *shaykhs*, de cette capacité à la maîtrise et d'un comportement social en accord avec le retrait du monde. Ce seuil marque la possibilité d'entrer véritablement dans le texte par les lectures en commun lors des séances (*majlīs*) qui se tiennent le jeudi soir. Le livre est désigné comme le dépôt de la grâce divine (*baraka min Allah*). Lire le livre, le réciter, le psalmodier en commun est décrit sur le mode du rêve (*hilm*). Rêver le texte plutôt que l'étudier ou le comprendre signale le pouvoir de transformation qu'il recèle : il ne s'agit même plus de la recherche ésotérique d'un sens encrypté derrière les mots, mais véritablement d'un médium qui agit pour transformer celui qui est prêt à l'accueillir. Le sens *du texte* s'efface devant l'injonction à chercher le sens *par le texte* en tant qu'il recèle avant tout la voie vers l'unicité divine (le *tawhīd*). Et si le texte inscrit au cœur de la communauté la distinction entre les religieux-ascètes et les non(encore)-éclairés parmi les druzes, le livre-objet demeure la matrice de sens qu'il revient à tous de traiter comme telle par un ensemble de pratiques visant autant à le soustraire aux regards profanes et étrangers qu'à l'installer dans sa fonction matricielle.



Fig 1- « *Jalsa roubania*. Khelwet Journaya ». © Jack Dabaghian, 2018

Quand le texte vomit son lecteur insincère

Le livre est un médium, mais il est plus que cela. Il arrive que des druzes engagés sur la voie religieuse renoncent pour revenir dans le monde en quittant l'habit. De ceux-là, on dit alors qu'ils n'étaient pas sincères dans leur intention et que « le livre les a vomis ». L'anthropologie a documenté dans d'autres contextes du monde arabe l'importance de l'ingestion du texte coranique par des pratiques consistant pour les jeunes *tâlib* à boire l'eau ayant servi à effacer la craie des tablettes sur lesquelles ils en avaient au préalable calligraphié les versets ; quand connaître « par cœur » signifie d'abord « connaître par corps »⁸. Ici cependant, c'est bien le texte qui se voit attribué une corporéité et avec elle une agentivité. Le religieux n'ingère pas tant un texte qu'il va « rêver » que le texte ingère le religieux venu à lui avec une intention sincère pour le transformer au bénéfice de sa communauté, pour constituer, dans cette incorporation la matrice intime de la communauté. Comme la femme qui accueille les âmes druzes en attente de réincarnation, le livre accueille les religieux par la fonction intimante de son corps. Même les vieilles religieuses dont certaines pouvaient être partiellement analphabètes, ouvrent le livre pour prier.

Dans sa matérialité, le Livre de la sagesse est traité comme un corps. Il est emmailloté d'un voile de femme ou parfois placé dans une petite pochette matelassée. Jamais il ne s'offre directement aux regards. La lecture ne s'effectue pas en le posant à plat sur une table. Il est généralement installé sur un support en rotin tressé dont le pied est placé dans le giron du lecteur assis en tailleur. Il faut le démailloter pour y accéder et avant de le lire, le lecteur l'embrasse et le porte à son front. Ce geste n'est pas sans évoquer la manière dont les religieux se saluent, se saisissant dans un même mouvement la main par le bout des doigts et l'embrassant simultanément sur le plat extérieur par trois fois ou plus.

⁸ Voir Corinne FORTIER, « "Une pédagogie coranique". Modes de transmission des savoirs islamiques (Mauritanie) », Cahiers d'Études Africaines, vol. XLIII (1-2), 169-170, 2003, p. 235-260 .



Fig. 2- *Kitâb al-hikma* emmailloté sur son *tabaq*. © Isabelle Rivoal, Isfiyâ, 1993



Fig. 3 – « Closer to God. Khalwat al-Bayyada » © Jack Dabaghian novembre 2018

Eleanor Armanet a particulièrement bien saisi ce double travail « d’anthropologisation du livre et de la textualisation de la personne humaine » qui s’opère dans le traitement matériel du livre

dans la communauté druze⁹. Les religieux les plus accomplis, ceux que l'on désigne sous le terme d'*ajanvid*, sont ceux qui sont réputés être devenus le livre. Ils sont « complets » (*kamil*), « achevés », « clôtés » (*khâtim*). Ils sont l'intimité de la grâce du texte devenu corps, ils en sont la manifestation en même temps qu'ils incarnent ce retrait réalisé pour tous. Leur attitude reflète ce parachèvement du contrôle sur soi qui produit une distance intimée. Ces plus accomplis d'entre les religieux n'agissent quasiment plus, ils se contentent « d'être ».

C'est allongé sur un lit dans leur salon qu'ils reçoivent les visiteurs venus chercher leur bénédiction, turban (*laffe*) sur la tête, manteau (*abaya*) qui indique leur rang religieux sur les épaules, calés sur un coussin, ils ne se départissent pas de leur sourire et d'un masque de bienveillance. Cette attitude contraste avec l'attitude sévère et le visage fermé des jeunes religieux, généralement deux ou trois, membres de la congrégation du *shaykh*, qui s'affairent autour de lui et veillent à son bien-être. Ils répondront aux questions posées sur sa santé, remonteront la couverture qui couvre ses jambes avant même qu'un pli n'apparaisse, ils apporteront un verre d'eau aux visiteurs, pressant ces derniers, par le sourcil froncé et l'économie de parole, à écourter leur visite pour ne pas fatiguer le *shaykh*.

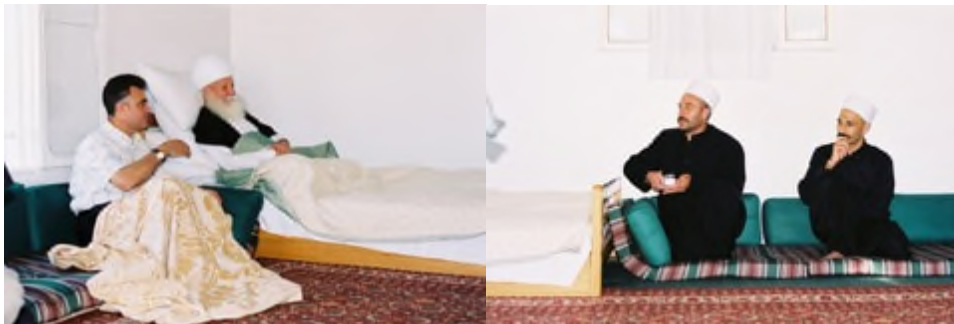


Fig. 4-En visite chez le shaykh Abu Muhammad Jawad Wali al-Dîn, Baaqline, 2002 © Isabelle Rivoal

La logique du contrôle de soi et du retrait du monde se révèle avec une acuité extrême dans la mise en scène des *shaykhs ajanvid* offerte aux visiteurs. Le religieux parfait ne parle plus, il ne se déplace plus, il n'agit plus en qualité de chef de maison puisqu'il délègue l'accueil des visiteurs. Le sens de la visite passe par d'infimes détails que le visiteur doit savoir saisir, le sourire du *shaykh*, un pétilllement dans les yeux, un bref hochement de tête au moment de quitter la pièce, une main qui se lève légèrement du giron où elle repose pour saluer les hôtes que l'on dirige vers la table couverte de fruits frais qu'il faudra manger pour faire honneur au *shaykh* et bénéficier ainsi de sa grâce.

Le religieux druze accompli se donne à voir tel un gisant, préfigurant son destin de saint, lorsque la sépulture remplacera le lit où il repose dans un coin de son salon. Ce destin est exceptionnel dans le sens où l'ascétisme pratiqué tout au long d'une vie autorise les *shaykhs* accomplis à conserver ainsi leur individualité dans la mort, quand pour l'immense majorité, le corps-vêtement de l'âme vouée à la réincarnation se dissout dans l'anonymat d'une sépulture sans nom. La gestion de l'interaction par les jeunes religieux est dominée par l'attention ostensible au *shaykh* vers lequel l'un ou l'autre tourne régulièrement le visage, penchant le corps avec douceur vers le

⁹ Eleonor ARMANET, *Le Ferment et la grâce. Une ethnologie du sacré chez les Druzes d'Israël*, Toulouse, Presse universitaire du mirail, 2011, p. 300.

vieil homme allongé, murmurant brièvement à son oreille, avant de la reporter sur les visiteurs. Alors, leurs corps se redressent, les épaules sont hautes et le port de tête est relevé. Dans ce contraste d'attitude se manifeste le contrôle ritualisé entre un espace privé – entre religieux druzes – et l'espace public ouvert par ces visiteurs qui ne sont pas tous druzes. Le silence bienveillant des religieux accomplis peut alors être compris comme monstration de l'indicible : le secret est là, visible et invisible, dans l'intériorité de ceux qui ont consacré leur vie à se retirer du monde et à devenir le Livre.

Le contrôle de soi que s'impose chaque druze désireux d'accéder à l'initiation « secrète » est la preuve de son « intention sincère » (sa *nijya*) et s'impose à son entourage et à l'ensemble des personnes avec lesquelles il entre en interaction au quotidien. Son attitude, aussi personnelle soit-elle par le choix des modalités de jeûne qu'il choisit, les interdictions auxquelles il s'astreint, les exercices qu'il s'impose, *engage* les autres de manière implicite.

À l'ethnologue grossier qui ne maîtrise pas cet implicite, mon jeune ami avait dû expliquer : « Vois-tu, à partir de maintenant (ce moment où il avait décidé de s'interdire la consommation des figes), ce n'est pas convenable ni poli que tu boives une bière en ma présence. » Ses cousins avaient compris, qui dissimulaient hâtivement les boissons alcoolisées et les narguilés lorsqu'il s'annonçait pour une visite. Dans ce partage non-explicite de l'espace commun que suppose l'ensemble des interactions quotidiennes se construit l'intimité religieuse druze, un retrait, un non-visible pour qui n'est pas en mesure de saisir ces détails qui, seuls, donnent à cet entre-soi une existence possible. C'est ainsi que les religieux druzes spatialisent la religion druze et sanctifient le territoire.

Transmette le texte

Ce texte-corps ne pouvait être soumis à l'invention de Gutenberg. Devenus texte, les religieux sont les seuls transmetteurs possibles d'une expérience qu'ils rendent en quelque sorte au corps du texte en lui donnant à nouveau naissance par la calligraphie. Plus que la lecture du texte, c'est par sa copie que s'effectue l'alchimie par laquelle le religieux s'inscrit dans la chaîne des transmetteurs selon une conception proche de la mystique musulmane. Apprendre à calligraphier est ainsi l'un des enseignements centraux dispensés aux jeunes enfants des familles de religieux inscrits dans des écoles communautaires comme *Bayt al-ʿIrfân*, ainsi que j'ai pu l'observer au Liban. C'est une tâche qui implique pareillement tous les religieux, hommes et femmes. La copie est elle-même une prière qui doit être réalisée dans le silence et le recueillement. Les copies les plus prestigieuses proviennent de la *khalwa al-Bayyâda*, ce lieu d'ermitage situé près de Hasbayya dans le sud du Liban où les religieux hommes se retirent provisoirement ou définitivement du monde dans une sorte de clôture monastique¹⁰. Lorsque les femmes se font copistes, elles s'installent souvent dans leur cuisine, près du poêle durant l'hiver, dans le foyer intime de la maison. La copie ne doit être l'objet d'aucune rature, elle doit être aussi élégante que possible.

¹⁰ Voir à ce sujet mon article, Isabelle RIVOAL, « Ascétisme et communauté. L'ermitage d'al-Bayyâda dans l'organisation religieuse druze », dans : Adeline Herrou & Gisèle Krauskopff (dir.), *Des Moines et des moniales de par le monde. La vie monastique dans le miroir de la parenté*, Paris, Karthala, 2009, p. 51-66.



Fig. 5- « The Calligrapher », Hasbaya, novembre 2018 ©Jack Dabaghian

La copie a une fonction performative en ce qu'elle participe de la transformation du religieux dans le Livre et, à travers le texte qu'il va ainsi confier à un druze aspirant, d'inscrire chaque druze dans le cycle des perfectionnements-réincarnation qui en assure la permanence cosmologique. Elles portent probablement la marque de chaque copiste qui peut y ajouter des dessins, utiliser des encres de couleur différentes pour en enjoliver le texte et en marquer les scansiones (« *yaqûl...* il dit » inscrit à l'encre rouge dans les clichés ci-dessous) ou marquer des ruptures par l'insertion de dessins. Il est possible d'envisager que ce jeu sur les couleurs soit une forme d'écriture ésotérique jouant sur les cinq couleurs (bleu, blanc, vert, rouge, jaune) qui correspondent aux cinq « limites » (*budûd*) de l'ordre cosmique druze symbolisées dans l'étoile à cinq branches qui est un signe de reconnaissance druze.





Fig. 6- Exemple de calligraphie religieuse (« les enseignements du shaykh Al-Fadîl ») et le «*Mithâq al-nisâ*»

Cette « œuvre de bonté » a néanmoins un coût et l'on estimait en 2000 qu'une copie pouvait s'élever à 300 dollars US en don fait à la congrégation. Ces copies sont alors conservées dans les chambres à coucher, rangées dans les commodes où sont pliées les foulards ou enfermés dans les tables de nuit. Il n'est pas nécessaire d'être devenu religieux pour en posséder une copie. Le livre ainsi rangé dans l'intimité du couple joue alors pleinement sa fonction de sacralisation d'un espace. Il est une présence du religieux communautaire dans le foyer et peut-être aussi une présence rappelant à chaque druze la finalité de son parcours individuel en tant que druze, quand il conviendra de quitter progressivement les affaires du monde pour s'en approcher.

Durant cette période de la vie, avant l'entrée en religion, les textes religieux manuscrits sont également le support de pratiques de type divinatoire. Ainsi durant cet été particulièrement incertain pour mon hôte, et alors que son mari émigré au Nigéria pour fuir ses créanciers n'envoyait toujours pas l'argent nécessaire pour financer les études des enfants, Bassima saisit l'opportunité de la visite d'un cousin vivant aux États-Unis, un « shaykh moderne », me dit-elle, en jean et chemise blanche. Elle lui demanda de lire l'avenir de ses enfants. Pour ce faire, elle est allée chercher le texte du *mithâq al nisâ*¹¹ (voir photo ci-dessus) et l'ouvrit au hasard à trois reprises. Le shaykh lut les passages ainsi désignés par Bassima et entreprit de déchiffrer pour elle le sens du texte en en personnalisant le message à son intention. À la suite de cet épisode, Bassima m'expliqua qu'un « shaykh traditionnel » n'aurait pas accepté de faire ceci, mais qu'elle avait eu besoin de savoir que Dieu était toujours à ses côtés dans l'épreuve qu'elle traversait alors et qu'elle avait ainsi retrouvé un peu de patience à endurer.

¹¹ La « charte des femmes ». Ce texte a été rédigé par le shaykh Abû Hilâl Muhammad al-Fâdil au début du XVII^e siècle. Bien qu'ayant été rédigé après la clôture de la prédication, les textes du shaykh dont *lemithâq al-nisâ*' sont associés au corpus des Lettres de sagesse en leur qualité de « commentaires » (*harb*). Ces commentaires sont les textes religieux que les non-religieux sont autorisés à fréquenter et à mémoriser. Ils constituent en quelque sorte le seuil avant d'accéder au texte. Ils sont néanmoins calligraphiés et transmis sur un mode identique aux *Lettres de la sagesse*.

Les usages profanes du Livre comme un médium susceptible de dévoiler le sens des choses du monde... tout en engageant sa dimension performative quant à l'avenir le réinscrivent ainsi dans une fonction instrumentale. Mais ce faisant, il est moins texte à déchiffrer que clé de déchiffrement de l'à-venir.

La place assignée à l'écrit et à sa transmission dans la société druze répond de manière originale à la tension inhérente à la « logique de l'écriture », entre la diffusion et la transmission nécessaire pour assurer l'adhésion et la garantie que le texte parviendra aux seuls véritables destinataires. Plutôt que d'envisager le texte dans sa dimension passive sur laquelle il est nécessaire d'agir – par un « art d'écrire » ou une action technique comme le cryptage – les druzes envisagent le livre dans sa dimension agentive en l'investissant de la capacité d'accepter son lecteur au point de le faire devenir texte ou de le rejeter parce qu'il n'est pas druze ou parce qu'il est insincère dans sa démarche. Dès lors qu'il n'est plus question de « sens », ni de communication, mais du corps du croyant et du perfectionnement de son âme, l'impératif du secret du texte s'efface devant la nécessité de constituer et de transmettre la place centrale accordée à un texte dont la facture est simpliste sinon absconse. Ici, c'est la communauté dans son entier, religieux et non-religieux, qui constitue l'objet-livre dans l'intimité du foyer, qui lui donne son corps en le faisant advenir corps par le « vêtement », le toucher, l'embrasser, qui le fait constamment renaître tout en l'inscrivant dans une chaîne de transmetteurs par la « paternité » ou la « maternité » de son calligraphe.

