



**HAL**  
open science

# Une mystique communautaire. Ascétisme, secret et transmission du savoir dans la religion druze

Isabelle Rivoal

► **To cite this version:**

Isabelle Rivoal. Une mystique communautaire. Ascétisme, secret et transmission du savoir dans la religion druze. 2005. halshs-01424476

**HAL Id: halshs-01424476**

**<https://shs.hal.science/halshs-01424476v1>**

Preprint submitted on 2 Jan 2017

**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.

## Une mystique communautaire.

### Ascétisme, secret et transmission du savoir dans la religion druze

*Isabelle Rivoal*

Il peut sembler paradoxal qu'invitée à participer à une réflexion sur l'activisme politique et religieux dans l'islam contemporain, je choisisse de parler de mystique et d'ascétisme. D'emblée, il me faut donc expliquer le parti pris d'une étude dans laquelle il sera moins question « d'activisme religieux » que « d'activité » dans la religion comprise à la fois comme expérience et éthique. Certes, il suffirait simplement de dire qu'il ne sera pas question d'activisme religieux dans ce texte tout simplement parce que la communauté druze dans laquelle j'ai mené mes enquêtes n'en a pas développé. Et cette constatation ne peut laisser d'interroger le sociologue : comment se fait-il qu'une communauté religieuse minoritaire inscrite dans les ensembles politiques antagonistes (Liban, Syrie, Israël) ne développe pas de discours religieux à des fins d'affirmation politique ? Mais je voudrais montrer qu'au-delà des caractéristiques particulières développées dans telle ou telle communauté minoritaire, l'ascétisme et la perspective mystique à laquelle il se combine ou au contraire s'oppose radicalement est un ferment d'activisme puissant.

L'ascétisme est une dimension essentielle de l'expérience religieuse dans la plupart des grandes religions révélées. Mystiques, yogis, anachorètes, sùfis, renonçants, qu'ils vivent seuls et isolés ou qu'ils s'organisent en confréries ou monastères, posent la question de la quête du divin autrement, à côté ou en dehors des voies et des règles établies par le système religieux. On sait depuis les travaux menés par Max Weber sur les voies du salut-délivrance (Weber, 1996 : 175 sq), ceux de Louis Dumont sur le renoncement en Inde (Dumont, 1979 : app. b) et ceux de Peter Brown sur la chrétienté dans l'antiquité tardive (Brown, 1988) qu'être ascète implique une rupture, exige de se

faire étranger à la société à laquelle on appartient pour changer radicalement de statut social, voire ontologique. L'ascétisme peut ouvrir sur la marginalité ou la sainteté, il recèle toujours une dimension subversive parce qu'il questionne les catégories de l'ordre social.

Mais qu'en est-il lorsque l'ascétisme *est* l'ordre religieux, lorsqu'il n'existe d'autres voies que celles de la rupture avec la société pour vivre dans la dimension religieuse ? Max Weber dans sa célèbre étude sur l'éthique protestante a posé les jalons sociologiques d'une réponse à cette question pour l'Europe chrétienne. Logiquement conduits par le dogme de la prédestination à se détourner des spéculations sur le problème de la théodicée, les doctrinaires des sectes protestantes se sont tournés vers le monde de l'ici-bas comme seule dimension dans laquelle servir Dieu (Weber, 1964, 1990 : 124). L'activité temporelle et la vie quotidienne devenaient le domaine où accomplir le dessein de Dieu. Ce changement radical dans l'orientation cosmogonique de l'action religieuse a surtout eu pour corollaire le développement d'une attitude nouvelle devant la discipline ascétique. L'ascèse monastique tournée vers l'expérience mystique du catholicisme est rejeté par Luther qui valorise l'ascèse dans le quotidien, faisant ainsi de la vie dans la société tout entière un cheminement ascétique. Ce faisant, les sectes issues du protestantisme ont développé un rapport très critique à l'autorité en place. En effet, la plupart des communautés calvinistes voulaient redessiner la hiérarchie sociale en distinguant les élus, touchés par la grâce divine, des Chrétiens passifs et des réprouvés.

La communauté druze offre aussi un exemple d'ascétisme dans et pour la société. Mais il se pose en des termes radicalement différents de la configuration puritaniste étudiée par Weber. La concision requise dans tout ouvrage collectif interdit d'entrer dans le détail d'une comparaison intéressant la sociologie des religions. Je ne puis donc donner, dans les lignes qui suivent, que les aspects principaux de la « configuration ascétique druze » telle qu'il m'a été donné de l'observer dans le cadre particulier de son implantation en Galilée, renvoyant le lecteur curieux à une monographie plus complète malheureusement non encore traduite en espagnol (Rivoal, 2000). Mais j'espère que cet exposé succinct suffira à montrer la pertinence d'un point de vue délibérément hors des formes d'activisme politico-religieux sur lesquels se

focalise notre attention pour mettre en perspective les questions dogmatiques, les discours téléologiques et les formules organisationnelles qui s'en réclament.

### **Une communauté religieuse sans religion...**

La communauté druze est une minorité religieuse du Proche-Orient née historiquement d'un schisme de l'Islam shî'ite ismaélien au XI<sup>ème</sup> siècle. Le caractère secret de la doctrine druze a nourri les accusations les plus féroces de la part de leurs voisins quant à leurs croyances et leurs pratiques et a alimenté les fantasmes des voyageurs occidentaux : culte du veau d'or, commensalité sexuelle, rituels sataniques, tout a été dit ou écrit sur la religion druze. Considérés comme des renégats par les musulmans, les Druzes sont avant tout stigmatisés en raison de l'absence d'enseignement et de pratique religieuse pour la majorité des membres de la communauté. En effet, le secret de la doctrine qui a dressé à l'origine une frontière entre les druzes et les non-druzes agit aussi à l'intérieur de la société en distinguant la masse des non-initiés, les ignorants (*juhâl*) des sages (*'uqqâl*) qui ont accès au savoir religieux.

La religion druze ne se construit pas autour d'un dogme et elle n'a pas été à proprement parler révélée. Elle est fondée sur le principe de l'unicité de Dieu, le *tawhîd*. Il ne s'agit pas d'une profession de foi comme dans l'Islam (« Il n'y a de Dieu que Dieu »), mais d'un cheminement menant à la connaissance intime que l'unité des êtres réside en Dieu (Makarem, 1974 : 101-102). Autrement dit, selon l'école d'Ibn Arabî, les Druzes ont dévalué le monothéisme dogmatique, ce qui leur a valu les accusations de secte sans religion, pour investir exclusivement le théomonisme de la conscience ésotérique (Corbin, 1981 : 14). Le *tawhîd* est ainsi savoir individuel incommunicable acquis au terme d'une expérience mystique. Mais cette expérience n'est pas ouverte à tous : il faut être druze pour être en mesure d'en suivre la voie, ce qui définit sociologiquement cette religion de manière exclusive. « L'élection » ne dépend pas de l'arbitraire divin, mais de la décision des « vrais monothéistes », comme les Druzes aiment à se désigner, de s'engager auprès de Dieu *par la signature d'un contrat* à l'époque de son ultime manifestation sous les traits du calife al-Hâkim (Hitti, 1966 : 57). Après, les « portes de la religion se sont fermées » et il fut mis fin à une prédication

qui ne dura guère plus de quelques dizaines d'années. Chaque Druze est ainsi devenu le dépositaire d'une vérité qui ne doit plus être divulguée.

En refusant de reconnaître le Prophète, la révélation qui fonde l'Islam et sa loi, la *sharī'a*, les Druzes se sont posés au-delà des frontières définissant la communauté des musulmans (la '*umma*') et sont dès lors devenus une minorité religieuse renégate et persécutée. Mais ils se sont donné les moyens de redéfinir cette frontière en élaborant un ensemble normatif fondé sur l'impossibilité de la conversion ou de l'apostat et le secret de la doctrine. La pérennité du contrat signé par chaque Druze est assurée par la croyance en la réincarnation qui est une caractéristique majeure de cette religion. La frontière entre les Druzes et l'extérieur trouve ainsi une expression temporelle : aucune unité druze ne peut se perdre, aucun Druze ne peut tromper durablement sur la sincérité de son adhésion. Aussi la prescription d'endogamie religieuse est-elle très contraignante : on est reconnu comme druze uniquement dans le cas où on l'est né de père et de mère druze. L'endogamie, à la fois justifiée et renforcée par la croyance en la métempsycose, fait de la religion druze un trait ascriptif dans la définition de l'identité dans cette communauté.

Ces quelques éléments suffisent à marquer la distance entre l'Islam et la religion druze: en tant que religion strictement définie par l'appartenance à une communauté, la religion ne permet pas à la société druze locale de s'intégrer dans un ensemble plus vaste qui la définirait comme secte particulière dans une société à vocation religieuse universelle. A la différence des sectes calvinistes étudiées par Weber, la communauté druze ne se coupe pas de la majorité religieuse sur une base dogmatique (la prédestination et l'élection par la grâce) mais au contraire par le rejet du dogme. Dans un cas, la doctrine conduit à la solitude intérieure de l'individu, écrasé par l'angoisse de son face-à-face avec un Dieu absolument transcendant que seuls la foi en l'élection et l'absorption dans l'industrie quotidienne peut apaiser (Weber, 1964, 1990 : 115, 128). Dans l'autre, la reconnaissance de la révélation a irrémédiablement séparé l'humanité entre ceux qui pourront connaître la vérité et ceux qui l'ont refusée. L'acte de foi a eu lieu une fois pour toute dans l'éternité de la dimension temporelle en même temps qu'il doit être réactualisé lors de chaque vie concrète conçue comme une étape dans le cheminement mystique de l'âme. L'ascétisme n'est pas la preuve de l'élection, celle-ci est donnée par la naissance au sein de la communauté ; il est seulement nécessaire de la

confirmer dans le choix du conjoint. Enfin et surtout, en ce qui concerne la relation à l'ascétisme, on remarquera qu'elle passe chez les puritains entre la secte des élus, menant une ascèse dans le monde comme signe de leur élection et le reste de l'humanité des réprouvés tandis qu'elle distingue deux manières d'être à l'intérieur de la communauté des vrais unitaires : ceux qui agissent dans le monde et ceux qui choisissent de faire l'expérience de la Vérité divine.

Le secret qui caractérise la religion druze invite à déplacer la question de la spécification de l'identité religieuse à ses manifestations dans la société. En dessinant une frontière étanche entre une minorité d'initiés transformés par l'expérience religieuse et une majorité ignorant tout des textes et qu'aucune construction mythique, aucune pratique rituelle, aucune croyance dogmatique ne vient inscrire dans la dimension religieuse, le secret agit comme facteur de séparation entre la religion et la société. Et cette particularité invite à réfléchir sur la possibilité même de l'affirmation d'une identité communautaire autour du facteur religieux, en dehors d'un cadre normatif validé par une tradition. La pratique religieuse au sens d'engagement dans une activité ainsi qualifiée par les membres de la société ne concerne en effet qu'une minorité de Druzes. L'initiation n'est pas affaire de foi, elle est avant tout pour l'individu qui s'y engage une question de changement d'attitude dans sa vie quotidienne. Il lui faut d'abord rendre visible sa volonté de devenir religieux avant d'être admis à en partager les mystères. Cette visibilité s'inscrit tout entière dans la posture ascétique.

### **Rompre avec la mondanité**

L'ordre religieux druze n'est pas un ensemble institutionnel distinct qui existerait à côté de la société ou au-dessus d'elle et qui serait cautionné par une relation particulière avec l'au-delà. C'est un ordre qui se construit dans la rupture avec la mondanité. En distinguant radicalement les ignorants des sages, les Druzes déclinent d'une manière particulière une opposition présente dans l'ensemble des sociétés de l'Orient arabe entre un ordre mondain (*al-dunyâ*) et un ordre religieux (*al-dîn*). Le secret qui caractérise la religion druze l'établit toutefois comme l'opposition la plus pertinente pour lire cette société particulière puisqu'un Druze ne peut relever

simultanément des deux ordres. En ce sens, elle la structure. Le passage de l'ordre mondain à l'ordre religieux s'articule essentiellement à la notion de renoncement.

On peut entrer dans la religion à n'importe quel âge ; c'est un choix individuel. Cependant, il est rare de ne pas faire cette démarche à la fin de sa vie car tous les Druzes savent qu'il faut mourir dans la religion pour recevoir la bénédiction des shaykhs le jour de leurs funérailles, c'est-à-dire, pour accomplir sa vie en tant que Druze et être assuré d'une réincarnation dans la communauté. La religion druze repose ainsi sur un paradoxe : domaine réservé aux spécialistes, protégé par le secret, elle est pour chaque Druze la marque de son identité, l'horizon vers lequel tend sa vie, même s'il a choisi d'œuvrer dans la dimension mondaine. Le changement de statut social pour l'aspirant religieux (qu'il s'agisse d'un homme ou d'une femme) suit des procédures extrêmement codifiées qui concernent d'abord l'apparence et le comportement. Il faut signifier son désir d'entrée dans la religion par l'adoption du costume des religieux – qui se décline en noir, blanc et bleu – se raser la tête pour les hommes, porter le voile sous la bouche pour les femmes. Le portrait que les Druzes dressent du comportement idéal du religieux se décline sur un mode négatif. Il se résume en cinq injonctions : ne mens pas, ne commets pas d'adultère, ne tue pas, ne vole pas, ne t'enivre pas. Chaque commandement résume un trait de l'attitude qui doit être celle des religieux. Ainsi les gens de Dieu doivent-ils se détourner de tous les plaisirs licites de l'ordre mondain : consommer de l'alcool et du tabac, participer aux festivités des mariages, écouter la radio ou la télévision. Dans le même esprit, au fondement des interdits qui visent à éloigner les religieux de toute tentation de concupiscence, il y a l'ensemble des règles formelles qui dicte l'évitement entre hommes et femmes.

La rupture des religieux avec la dimension mondaine s'exprime encore dans leur nourriture, le contrôle de leur sexualité et dans leur intérieur. Le contraste est frappant entre la maison des religieux et celle des ignorants : pas de tapis, un mobilier rudimentaire et quelques images pieuses sur les murs. Ce dépouillement affiche en fait la volonté de sortir de la démonstration de prestige, tout comme l'austérité de leur nourriture et de leur vêtement. Si d'une manière générale, il s'agit de rompre avec l'ordre des valeurs de la mondanité la démonstration ascétique souligne plus particulièrement le renoncement à l'activité politique exprimée dans le jeu des rivalités de prestige entre familles et lignages. L'interdiction de participer à l'activité politique

explique encore l'injonction de s'éloigner du mensonge, de la duplicité et de la violence inhérents à la construction du pouvoir sur la scène sociale et de faire montre de pondération dans ses actes et ses propos. Mais au-delà du dépassement des valeurs de l'ordre mondain, le contrôle de la parole est une condition même de l'expérience religieuse. Mentir, en effet, est comme jouer avec la parole pour dissimuler la vérité, transformée de ce fait en secret par le non-dit. Or la religion est précisément le domaine où se recoupe vérité et secret : la vérité est secrète, elle ne peut être communiquée parce qu'elle est incommunicable par la parole. Et Marcel Détiene a rappelé combien les conceptions autour de la vérité peuvent être différentes selon les cultures et fort éloignée de la conception cognitive qui est la nôtre (Détiene, 1994). Dans ce cas, la vérité *doit être* expérimentée et c'est pourquoi la perfection religieuse est dans le silence.

### **La symbolique du vide**

Se retirer du monde, faire silence, renoncer. Comme dans la mystique musulmane et plus généralement la sainteté orientale qui font de la retraite au désert un thème récurrent, la religion druze impose de faire le vide, d'être dans le vide pour se rapprocher de Dieu. La notion de vide est centrale. Le lieu de culte, la pièce où les religieux se réunissent une fois chaque semaine, est appelé *khalwa*, un terme construit sur la racine arabe qui signifie la vacuité, l'absence, la solitude, l'inhabité. Pour le grand mystique musulman Ibn Arabî, la retraite, moyen technique pour favoriser la montée vers Dieu, est d'un point de vue métaphysique un retour au vide originel. Les Druzes associent encore le vide à la notion de pureté : celui qui s'assoie dans la *khalwa* est en mesure de lire le degré de pureté de tous ceux qui l'entourent. La vérité religieuse est liée au vide : nul ne peut mentir sur son être profond, son intention véritable (la *niyya*).

Mais le vide ne s'oppose pas au plein. C'est une dimension où l'on se débarrasse de tout ce qui ne relève pas de la finalité visée, c'est-à-dire l'absolu de la relation à Dieu. Or qu'est ce que l'absolu si ce n'est le trop-plein ? Ainsi, lorsque le religieux druze fait retraite hors de son village, dans le silence de ces *khalwa-s* qui se nichent à flanc de montagne il va s'inscrire dans un lieu vide du monde, mais empli de plénitude religieuse. Et il s'y enferme pour y méditer et copier les Ecritures, cheminement obligé vers la connaissance religieuse. C'est ici que se lient le secret et le vide : le secret n'est



finalement rien d'autre qu'un processus mis en œuvre pour maîtriser le trop-plein généré par le vide. Car il faut être prêt pour recevoir la vérité, il faut en être digne. La vacuité de la *khalwa* est, en ce sens, une vacuité positive et protectrice ; la condition d'une véritable ascèse morale.

### **La retranscription d'un texte comme expérience mystique**

Au-delà de la posture ascétique qui est le préalable nécessaire pour accéder à la religion, l'initiation signifie avant tout l'accès aux textes religieux. Ces écrits sont en fait les lettres échangées par les missionnaires à l'époque de la prédication, regroupées dans un ensemble *Le livre de la sagesse (Kitâb al-hikma)*. L'initiation, qui se déroule principalement lors des séances hebdomadaires que les religieux tiennent chaque jeudi soir dans l'une des *khalwa*-s de leur village, consiste en la lecture de ces textes, leur exégèse sous la conduite des religieux les plus avancés et leur mémorisation. Les religieux se hiérarchisent en fonction de leur avancement dans l'étude du Livre. Lorsque l'apprentissage est terminé, les religieux « complets » poursuivent leur initiation en retranscrivant ces textes que leur caractère secret interdit de transmettre autrement que sous forme manuscrite.

Le statut du texte que révèle le parcours des religieux druzes est tout à fait particulier. Le Livre est un vecteur de l'expérience religieuse dans le sens où sa retranscription est la voie qui permet d'atteindre au divin tout en inscrivant le religieux dans la chaîne des transmetteurs du texte. La manière de transmettre a un sens très fort : l'objet sacré n'existe pas en lui-même, il n'a pas de statut cognitif, il existe parce qu'il est transmis de génération druze en générations druzes par ces religieux copistes. Cette procédure évoque la transmission du savoir par les générations de spécialistes religieux dans le judaïsme ou encore la chaîne de transmission du savoir mystique par les sùfis. A la différence que la copie et la transmission de la connaissance religieuse ne sont pas le privilège exclusif d'une classe de spécialistes, mais concernent tous les druzes ayant acquis le statut de sage, ce qui comprend aussi les femmes pourvu qu'elles sachent écrire.

Les secrets de la religion ne se laissent pas appréhender à travers la lecture seule de ce texte, mais dans le processus de transcription qui suit l'exégèse par les religieux

les plus avancés. Le Livre druze est donc doublement secret : objet dérobés aux regards des non-Druzes, il est aussi secret dans la facture de sa rédaction empreinte de références mystiques et symboliques que le religieux druze seul peut décoder. En lui-même, il ne révèle rien. L'important n'est pas de l'ordre du sens compris comme système de significations, mais de la relation établie avec l'écrit et l'écriture ; c'est pourquoi l'écrit ne peut acquérir, dans cette société, de réel statut autonome. La retranscription *est un outil du secret*. C'est un travail qui relève de l'intime, le *bâtin*, parce qu'accompli dans la vacuité religieuse, en même temps qu'il le révèle. Le secret religieux est le *bâtin*, est expérience de la vérité divine. La retranscription du texte est proche de l'immédiation extatique. Dans ce processus, l'opération conceptuelle est évacuée et avec elle la possibilité du langage issue de la dichotomie entre le sujet et l'objet.

Ceci nous permet de questionner le statut du rapport entre l'oral et l'écrit dans cette communauté et au-delà, dans l'ère culturelle à laquelle elle appartient. L'écrit ne se construit pas ici comme une pratique politique. Le leader politique, au contraire, doit savoir jouer sur la parole. L'écrit est porteur d'une certaine forme de sacralité qui ne tient pas seulement au texte mais au support et au mode de transmission de ce support. Le livre est à la fois texte et objet sacré, c'est un vecteur de la relation entre les religieux et Dieu, entre les religieux et la chaîne des transmetteurs sans laquelle il demeurerait hermétique. En cela, le Livre de la sagesse se distingue du Coran qui est un texte envoyé par Dieu aux hommes.

Une catégorie particulière permet de mieux saisir cela, celle des Druzes qui, parce qu'ils ont commis un meurtre ou un adultère, sont contraints de passer leur vie hors de la religion. On les appelle les *musharrîh-s*, c'est-à-dire « ceux du commentaire ». Si l'accès au Livre leur est dénié, on ne leur interdit pas de venir dans le lieu de culte ; il ne peuvent toutefois y demeurer que pendant la première partie de la séance, celle qui est consacrée à la lecture des commentaires de la religion. Ces commentaires sont en fait un ensemble de textes rédigés par des sûfis les Frères de la pureté (*Ikhwân al-safâ'*). Ainsi, à la différence de l'Islam qui sacralise le texte coranique et l'exégèse autorisée produite autour de ce texte, les *hadîth-s*, les Druzes rejettent les commentaires hors de la religion, traduisant ainsi l'opposition entre

l'apparent, ce qui relève de la dimension mondaine (*zâhir*) et le caché, l'intérieur, l'intime de la vérité religieuse (*bâtin*).

### **Une mystique communautaire**

La quête des religieux druze ne mène pas au renoncement total. Il existe une différence essentielle entre la quête du mystique musulman et celle du religieux druze. Pour le mystique musulman, la confrérie à laquelle il choisit d'appartenir n'est que l'une des multiples voies pour atteindre Dieu dans le cadre englobant de la communauté musulmane (la *'umma*). Les confréries sûfies sont en effet des voies (*turûq*) qui permettent de dépasser l'ancrage familial ou territorial des individus. Elles ont été analysées comme les institutions permettant une intégration de la communauté musulmane par l'existence de réseaux qui transcendent les Islams particularisés. Si la démarche du mystique musulman peut être comprise comme la quête du mystère de l'unité divine par d'autres voies que celles de la pratique rituelle exigée par la communauté musulmane à laquelle il appartient, la démarche du religieux druze diffère. Le Druze, au contraire, réalise l'expérience d'une vérité, le *tawhîd*, dont sa communauté se réclame le dépositaire exclusif. Loin de sortir de leur société, les religieux druzes font un parcours qui doit les ériger en référence, une référence active puisqu'ils agissent à travers l'organisation religieuse en tant que guides et juges.

Le religieux druze n'est pas ascète à des fins individuelles, pour dépasser un ancrage particularisé et nouer une relation individuelle à Dieu, mais *pour sa communauté*, parce qu'elle ne peut exister et se perpétuer qu'à travers ces parcours religieux sans cesse recommencés. Et c'est la société tout entière qui doit s'organiser en fonction de leur présence et leur permettre de respecter les règles de conduite dictées par leur engagement. La religiosité des ignorants s'exprime par le respect dû à ceux qui incarnent la religion druze: vivre au contact quotidien avec les religieux et agir avec eux en fonction des valeurs religieuses d'ascétisme et non des valeurs mondaines de rivalité et de prestige inscrit les ignorants dans un universel druze. Ainsi, la rupture avec l'ordre mondain ne coupe pas les religieux de la société. Par la réalisation de cet idéal ascétique, ils vont au-delà des divisions internes à la communauté, des luttes d'intérêt et de pouvoir qui la structurent. Ayant dépassé le domaine mondain et renoncé à leur

engagement dans les rivalités de prestige pour atteindre le monde de la connaissance intérieure (*bâtin*), seule vérité, ils transcendent les oppositions et affirment l'unité idéale de la communauté druze dans la sphère qui leur est propre.

Si l'étude de l'ascétisme par les anthropologues a souvent montré qu'être ascète, c'est se faire étranger à la société à laquelle on appartient pour changer radicalement de statut social, on a là un ascétisme d'une nature différente parce qu'il ne dépasse pas les limites de la communauté. Le sacré sur lequel ouvre la pratique de l'ascèse n'est pas pensé hors de la société, il n'échappe pas à la définition sociale. En cela, l'ascétisme druze est aussi éloigné de l'ascétisme des sectes puritaines que de l'ascétisme des ordres monastiques chrétiens. Le religieux druze comme l'homme du monde représente son lignage. De ce point de vue, il ne s'affranchit pas du monde social, mais uniquement de ce qui y caractérise la mondanité, et c'est cette dimension seule que son ascétisme transcende.

### **L'ascétisme comme perfection religieuse**

Le parcours mystique que réalisent les religieux les autorise à jouer un rôle particulier de guides et de juges dans la communauté parce qu'il les s'inscrit au-delà des rivalités particulières entre les lignages, les familles et les factions politiques. Référence identitaire et morale pour l'ensemble de leurs co-religionnaires ignorants, ils ont aussi la charge de faire respecter les exigences du code éthique et social de la religion par tous les Druzes. Ainsi, d'un point de vue strictement formel, l'organisation religieuse regroupe tous les initiés au sein d'une structure hiérarchique dont l'unité de base est le lieu de culte, la *khalwa*. Chaque *khalwa* – un village peut en compter plusieurs – est dirigée par un *imâm* qui aussi est le responsable religieux au niveau du village et le représente lors des assemblées des shaykhs de la communauté. Ce ou ces personnages appartiennent toujours aux familles politiquement dominantes dans la localité. Les rivalités internes qui président à l'attribution de ces postes rappellent l'importance de la famille à côté du parcours individuel que les religieux effectuent. Les grandes familles jouent sur les deux registres du politique et du religieux et idéalement, les fonctions sont conçues comme réparties à l'origine des grandes familles, fondateurs respectifs de la lignée politique et de la lignée religieuse. Mais à la différence de l'action des Druzes

évoluant dans l'ordre mondain et ont la charge de défendre les intérêts particuliers de ceux qu'ils représentent en nouant des alliances avec les pouvoirs en dehors de la communauté, celle des religieux n'en dépasse pas les limites. Si le religieux est amené à sortir de son village – en termes sociologiques aussi bien que géographiques – ce n'est pas dans le même but ni par les mêmes voies que l'homme politique. Les retraites méditatives qui garantissent son cheminement initiatique le mettent en relation avec un espace qui transcende son ancrage lignager et villageois, mais qui a une dimension exclusivement communautaire, parce que religieuse.

La mise en œuvre sociologique de l'antithèse monde / religieux s'exprime à travers l'élaboration « d'idéal-type » qui ne peuvent pas être cumulés – il existe bien sûr quelques figures ayant joué sur les deux dimensions en les combinant mais l'étude de ces « exceptions au modèle sortirait du cadre de cette étude. Autrement dit, un leader ne peut pas jouer sur le registre religieux, se prévaloir d'une expérience ou d'un savoir religieux pour prétendre guider sa communauté dans les voies de l'activisme politique dans la mondanité, c'est-à-dire *contre* une instance politique quelle qu'elle soit – l'autorité, l'Etat, un autre leader Druze, une communauté ennemie, etc – à la différence de l'imamat shî'ite (Mervin, 2000). Pourtant, en dépit du discours formel selon lequel *dîn* et *dunyâ* s'opposent radicalement, le religieux n'échappe pas au contexte politique lorsqu'il demeure membre à part entière de sa famille. Sans cette inscription dans une congrégation religieuse locale, il ne se corromprait certes pas dans le jeu des oppositions factionnelles, mais ne saurait être en mesure de revenir dans le monde pour « agir » sur lui.

Certains religieux refusent toutefois la charge de médiateur, de juge ou de guide parce qu'ils y voient la possibilité d'une corruption par l'ordre mondain qui s'exprime dans les rivalités pour l'obtention des postes à l'intérieur de la congrégation religieuse. Ceux-là ne « reviennent pas dans le monde » au terme de leur quête de vérité : ils finissent par quitter leur famille, leur village souvent pour se placer sous la dépendance matérielle d'un religieux estimé loin de leur ancrage d'origine. Ils sont alors vénérés comme des religieux exceptionnels sans qu'ils n'occupent de position au sein de la congrégation en justifiant le refus de toutes les propositions qui leur sont faites en ce sens par l'injonction de « modestie » qui suppose de se détourner de toute distinction sociales L'opposition entre le religieux situé dans la société par l'appartenance à une

famille et l'ascète qui pousse jusqu'au bout la logique de la rupture avec l'ordre mondain achève de préciser la configuration dessinée dans l'opposition entre un ordre mondain et un ordre religieux. L'ascète, selon cette logique, représente le religieux parfait, la référence idéale sans laquelle les religieux ne pourraient se situer dans le monde. Les plus prestigieux d'entre eux sont distingués par les religieux ascètes du « centre érémitique » que les Druzes désignent comme leur Mecque, la *khalwa* al-Bayyâda près de Hasbaya au Sud-Liban. Les « shaykhs bleus » les y ceignent du turban rond (*laffa mudâwwara*), symbole de leur prééminence religieuse.

Ces ascètes véritables sont désignés comme des *farîd*-s, un terme construit sur la racine qui signifie être seul, s'isoler et qui donne *fard*, l'individu en arabe. Si l'on suit les analyses développées par Louis Dumont autour de la figure du renonçant en Inde, le *fârid* rompant avec son ancrage social et refusant de revenir dans le monde semble développer une forme « d'individualisme-hors-du-monde » l'opposant radicalement à la communauté. Dans le modèle dumontien, la différence entre le prêtre – comme figure du religieux agissant au sein de l'institution, équivalent sociologique du religieux-actif-dans-le-monde dans la configuration druze – et le renonçant est radicale : on naît brâhmane, mais on devient renonçant en rompant définitivement avec la société, c'est-à-dire en renversant les feux sacrificiels qui sont la marque de l'inscription individuelle dans un lignage. Le renonçant ne retourne jamais dans le monde – comment pourrait-il renouer avec la dette envers les ancêtres dont il s'est affranchie en renonçant à faire des sacrifices ? – et c'est en cela qu'il développe une figure de l'individualisme, sujette à une société holiste par ailleurs.

L'opposition entre religieux et ascète dans la société druze est d'une autre nature. En refusant de revenir dans le monde en agissant à travers une congrégation religieuse villageoise particularisée, l'ascète demeure en dehors de la structure religieuse hiérarchisée, mais pas en dehors de la communauté druze. Il représente au contraire le religieux parfait, la référence idéale sans laquelle les religieux ne pourraient se situer. C'est une figure parfaite du point de vue des valeurs religieuses, mais elle n'est pas en opposition avec le religieux à la manière de l'opposition entre brâhmane et renonçant en Inde. L'ordre religieux druze confond de ce point de vue la prêtrise et l'ascétisme, c'est l'inscription sociale qui permet seule de marquer une différence de degré entre les deux. En rompant avec une définition familiale, l'ascète représente la

communauté à un niveau plus global que ne le peut le religieux, mais en contrepartie, il perd les moyens d’agir dans sa société.

### **En guise de conclusion**

Ce rapide exposé des principaux traits caractérisant l’organisation sociale et religieuse d’une communauté religieuse minoritaire au Proche-Orient avait surtout pour but d’enrichir la réflexion collective sur la conception implicite d’un « activisme religieux ». Qu’est-ce qu’agir ? Quels motifs fondent l’action ? Quelles sont les dimensions religieuses mobilisées lorsqu’elles le sont ? Et selon quels contextes le sont-elles qui justifient le label « d’activisme religieux » ? Devant cette matière largement entrée dans notre quotidien depuis la fin des années 1980 et la révolution islamique en Iran, il convient de mettre la problématique en perspective. C’est en ce sens que j’ai voulu esquisser la possibilité d’une approche décalée qui ne comprendrait pas d’emblée « activisme » comme « attitude politique qui favorise l’action directe, voire violente » (Dictionnaire *Robert*, 2002) mais s’attacherait à cerner le champ sociologique implicite de l’activité religieuse et de ses combinaisons.

Ainsi, sur le cas étudié ici de la religion communautaire druze, on a vu que la conception explicite tendait à placer l’activité dans le domaine de la mondanité puisque toute action suppose un lieu social d’où elle s’exprime et que cet ancrage, quel que soit la position ou le poste considérés, est forcément enjeu de lutte entre familles. Dès lors, « action dans le monde » qui pourrait être une autre manière de comprendre « activisme » doit être rapprochée des conceptions druzes – mais l’on touche en fait à un ethos culturel et philosophique qui dépasse largement le cadre de cette minorité particulière – sur ce qui divise et unit dans la société. Toute action est expression d’un « point de vue » social, souvent familial mais par extension partisan ou communautaire, et à ce titre générateur de division(s). Corollaire de la mondanité, la division est aussi la condition de l’organisation, de la structuration de la société. Par opposition, l’unité de la société ne peut être qu’idéale puisqu’elle implique de sortir du registre de l’action possible, même portant la marque du religieux. C’est en ce sens que l’on comprend pourquoi les Druzes font de l’ascète une figure de la perfection et comment en retour

cette conception peut nous permettre de comprendre mieux la contradiction logique à l'expression d'un activisme religieux dans cette communauté.

Il est encore possible d'aller plus loin dans notre analyse et voir comment « action », « acte » compris comme modalités de l'expérience religieuse peuvent nous donner à comprendre la paradoxe de la transmission d'une identité religieuse forte et exclusive dans cette minorité décrite comme « sans religion ». On l'a vu, ce n'est pas en tant que croyance, dogme ou liturgie que la religion existe dans cette société. Il n'est pas demandé pas à chaque individu de *croire* en quelque chose sinon en la certitude de sa réincarnation dans la communauté s'il n'enfreint pas la règle de l'endogamie. Dès lors, chaque individu appartient à la communauté par sa naissance, mais doit réaliser sous une forme socialisée cette appartenance, lors d'un parcours initiatique marqué par l'ascèse et la copie-transmission des écrits religieux. La religion apparaît, si je peux m'autoriser la formule, comme une expérience mystique rabattue sur une communauté. Voilà qui permet de saisir cette forme particulière de transmission de l'identité fondée sur l'expérience religieuse. C'est en tant que *forme d'activité*, la copie d'un texte, selon une procédure qui est présentée comme moyen de technique d'élévation mystique qu'est réalisée l'expérience religieuse. La communauté se perpétue ainsi par ces parcours individuels toujours recommencés autour de la transmission d'un texte sacré et non autour d'une norme exprimée par un texte fondateur, vecteur d'une tradition. La communauté druze, en ce sens, est le produit d'une construction permanente dans le présent, d'une religion « en acte » qui doit être pensée en tant que processus relationnel centré sur l'homme entré en religion et non sur le rapport entre les hommes et la divinité.



## Références bibliographiques

- Brown, Peter, (1988), *The Body and society. Men, women and sexual renunciation in early christianity*, New-York, Columbia University Press.
- Corbin, Henry, (1981), *Le Paradoxe du monothéisme*, Paris, Editions de l'Herne.
- Détienne, Marcel, (1994), *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Pocket.
- Dumont, Louis, (1979), *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard, édition « Tel ».
- Hitti, Philip, (1966), *The Origins of the Druze people and religion*, New-York, Columbia University Press.
- Khuri, Fuad I. (2004), *Being a Druze*, London, Druze heritage foundation.
- Makarem, Sami, (1974), *The Druze faith*, New-York, Delmar.
- Mervin, Sabrina, (2000), *Un réformisme chiïte. Ulémas et lettrés du Gabal 'Amil (actuel Liban-Sud) de la fin de l'empire ottoman à l'indépendance du Liban*, Paris-Beyrouth-Damas, Karthala-CERMOC-IFEAD.
- Rivoal, Isabelle, (2000), *Les Maîtres du secret. Ordre mondain et ordre religieux dans la communauté druze en Israël*, Paris, Editions de l'EHESS.
- Weber, Max, (1964), *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon.
- Weber, Max, (1996), *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard.