



**HAL**  
open science

## Penser l'identité communautaire et les frontières sociales

Isabelle Rivoal

► **To cite this version:**

Isabelle Rivoal. Penser l'identité communautaire et les frontières sociales. (François Pouillon). Lucette Valensi à l'œuvre. Une histoire anthropologique de l'Islam méditerranéen, Bouchène, pp.115-132, 2002. hal-01423288

**HAL Id: hal-01423288**

**<https://hal.science/hal-01423288>**

Submitted on 29 Dec 2016

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

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

Citer comme : Isabelle Rivoal, « Penser l'identité communautaire et les frontières sociales », dans : *Lucette Valensi à l'œuvre. Une histoire anthropologique de l'Islam méditerranéen*, Paris, Editions Bouchène, p. 115-132.

« Penser l'identité communautaire et les frontières sociales »

*Isabelle Rivoal*

L'usage du terme identité est devenu malaisé. La référence à « l'identité », ou plus précisément aux formes et aux processus de construction ou d'affirmation identitaires, a largement débordé le cadre conceptuel dans lequel cette notion a été élaborée pour devenir un lieu commun du vocabulaire des sciences sociales de la fin du XXe siècle. Utile parce qu'il se prête aisément aux jeux de la pluridisciplinarité, ce terme est désormais aussi souvent utilisé comme forme commode d'énonciation que comme instrument pour produire une analyse du social. La fortune de cette labellisation doit certainement être recherchée dans la relation plus générale qu'elle entretient avec l'air du temps puisque, comme le souligne Jacques Le Goff, la quête effrénée de l'identité collective est devenue l'activité essentielle des individus et des sociétés modernes<sup>1</sup>. Cette dimension universelle induit une extrême diversité des situations sociales susceptibles d'être questionnées en termes d'identité. Au-delà de la nécessité de rendre compte de cette activité essentielle et d'en comprendre les mécanismes, qui a nourri un véritable mouvement de réflexion sur les sociétés plurielles, l'usage du terme s'est aussi imposé parce qu'il offre la possibilité de porter un regard non réifiant sur les groupements sociaux. Toute définition *a priori*, à partir de critères ou de traits significatifs, d'un groupe social est aujourd'hui discréditée. C'est en ce sens que parler d'identité est devenu souvent une manière de dire, une sorte de « scientifiquement correct » du discours sociologique qui n'ouvre pas ou plus forcément sur une problématisation.

---

<sup>1</sup> J. Le Goff, *Histoire et mémoire*, Paris, 1988, p. 174.

L'inconfort devant le caractère général de la question identitaire ne peut être levé qu'à travers un effort pour recontextualiser l'identité étudiée et de la dimension privilégiée dans l'analyse de cette identité. On ne questionne pas de la même manière selon que l'on pose l'identité dans son rapport dynamique à l'altérité ou que l'on cherche à comprendre comment est pensée et réaffirmée l'identité à soi-même. Les travaux de Fredrik Barth, auquel on doit l'idée que l'identité est le résultat de processus d'interaction présupposant le contact culturel, et non une propriété intrinsèque aux groupes sociaux, sont désormais bien connus<sup>2</sup>. Comprendre l'identité suppose, dans ce cadre, de s'intéresser aux modalités de la communication culturelle afin de repérer les symboles ou les domaines autour desquels sont érigées les frontières sociales et pensées les catégorisations indigènes. L'inconvénient, c'est que le caractère formaliste de cette approche axée sur les interactions sociales et les processus de différenciation culturelle ne permet pas de distinguer entre les différentes formes d'identité. Or, si l'on retourne le miroir de l'identité sur le groupe pour tenter de définir, non les critères de la dichotomisation entre le nous et les autres, mais les modalités de l'identité à soi, on est amené à spécifier cette identité. C'est dans ce sens que s'orientent les travaux actuels.

Ainsi, c'est dans la relation à l'origine que l'on caractérise généralement l'ethnicité par rapport à d'autres formes d'identités collectives. Elle s'organiserait, selon les termes de Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fénart, autour d'une « aura de filiation », c'est-à-dire que le mode de recrutement serait principalement fondé sur le principe de la naissance, même fictif. Essentiellement tournée vers le passé, l'identité ethnique se construirait en assumant de l'histoire sédimentée<sup>3</sup>. Dans l'introduction à un ouvrage récent sur les formes et substances des construits identitaires en Egypte, Christian Decobert récuse ce lien établi entre la relation à l'origine et les identités ethniques. Selon lui, la croyance identitaire en une origine commune doit plutôt être considérée comme un fait discriminant des groupes religieux, en tant qu'ils sont attachés à une tradition légiférante et qu'ils entrent comme peuples élus, dans une histoire. Or, la tradition religieuse, loi et mémoire, agit comme une puissance dogmatique qui a d'autant plus d'autorité qu'elle est ancienne. C'est pourquoi la référence à l'origine serait bien plus au cœur de la construction de la tradition religieuse et

---

<sup>2</sup> F. Barth (éd.), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Londres, 1969 (trad. française P. Poutignat et J. Streiff-Fénart, *Théories de l'ethnicité*, Paris, 1995).

<sup>3</sup> P. Poutignat et J. Streiff-Fénart, *op.cit.*, p. 175-180.

c'est à travers son action que l'on comprend la tendance à la forte substantification des propriétés distinctives du groupe qu'elle définit<sup>4</sup>.

Origine, tradition, mémoire, filiation : quelle caractéristique pour quelle forme identitaire ? En développant le débat sur les questions identitaires autour des typifications et des spécificités de chaque forme d'identité, on court le risque de retrouver le problème auquel on avait échappé en s'interdisant de définir les groupes. En somme, de telles typologies sont-elles réalisables et pertinentes pour l'analyse ? Car, comment appréhender une identité religieuse qui ne s'exprimerait pas dans la conjonction entre mythe d'origine et tradition légiférante ? Que faire lorsque « l'aura de filiation » supposée spécifier l'ethnicité s'exprime sous une forme religieuse ?

### **Le sens de la communauté**

C'est précisément le type de question que permettent de poser les Druzes. On a là un ensemble communautaire qui se définit par une religion propre, mais pour lequel la relation à l'origine et à la tradition religieuse n'empruntent pas les formes spécifiques de l'identité religieuse déterminées par Christian Decobert. Le moment originaire, celui de la formulation de la doctrine dans l'Égypte fâtimide du XI<sup>e</sup> siècle, est occulté par les Druzes au profit d'une conception cosmologique sans point de départ véritable. La religion druze s'inscrit dans l'éternité des commencements en tant que vérité antérieure à toutes les formulations religieuses connues. Ce faisant, l'origine historique n'est pas vécue comme référence idéale pour la communauté, ni en tant que source primordiale à l'expression et à la légitimation de la tradition religieuse. Et ce trait est d'autant plus significatif qu'avec un mouvement de prédication parti du Caire pour se développer dans les montagnes libanaises, les Druzes auraient pu s'inscrire parfaitement dans le modèle récurrent de la fondation qui prévaut dans le monde arabe, celui de l'édification après une migration. Mais l'existence de la communauté n'est conçue ni sur le mode de la fondation, ni comme le résultat d'une conversion. Plutôt qu'un commencement, sa naissance est pensée comme une fin, celle de la possibilité, pour l'ensemble de l'humanité, de reconnaître la vérité derrière les religions de l'apparence, c'est-à-dire les religions monothéistes révélées. Cette clôture a une dimension sociologique car elle implique la reproduction de la communauté à

---

<sup>4</sup> C. Decobert (dir.), *Valeurs et distance. Identité et société en Égypte*, Paris, 2000, p. 22-25.

l'intérieur d'elle-même, par filiation biologique des deux parents, ce qui explique que l'endogamie soit considérée comme le premier principe religieux.

Plus encore que l'occultation de l'origine comme référence dans le construit identitaire religieux, c'est l'absence d'une tradition, agissant comme puissance légiférante et dogmatique pour l'ensemble de la communauté, qu'il faut questionner. La caractéristique principale de la doctrine druze réside dans sa dimension secrète, secrète pour les non-Druzes mais aussi et surtout secrète pour la majorité des Druzes jusqu'à ce qu'ils choisissent d'être initiés. La procédure initiatique de l'accès à la vérité religieuse inscrit les religieux dans quelque chose qui va au-delà de la tradition en tant que mémoire autorisée et actualisée puisqu'elle suppose une transformation totale de l'être social. On ne saurait donc penser l'identité religieuse uniquement à travers le prisme d'une tradition se constituant dans la tension entre la tentation d'une accumulation incessante de traits nouveaux et la tentation de la pureté de l'origine. Certes, en assimilant la tradition à un construit identitaire spécifique par un questionnement du rapport entre les normes et les pratiques, on évite le piège du point de vue normatif qui consiste à opposer l'orthodoxie aux pratiques sociales. Mais ce faisant, on enferme l'identité religieuse dans une définition trop étroite.

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.

On peut bien sûr choisir d'oblitérer le facteur religieux et comprendre cette identité communautaire comme une extension des solidarités lignagères et tribales traditionnelles en recourant au concept khaldûnien de *'asabiyya*. Cette perspective a été développée par Fuad Khuri pour qui les mécanismes de contrôle internes des communautés religieuses sectaires du Proche-Orient, fondés sur une éthique égalitaire et une structure d'autorité non hiérarchisée ne diffèrent pas, dans leur forme, de ceux qui prévalent dans les tribus. Ainsi les Druzes se seraient constitués en communauté à partir de ces « capsules tribales » dont ils prétendent descendre, en renforçant constamment la *'asabiyya* communautaire par les

solidarités qui prévalaient avant sa formation<sup>5</sup>. Ce modèle serait certainement convaincant si la communauté avait effectivement développé les caractéristiques qui permettent d'asseoir une solidarité tribale, au premier rang desquelles l'ancestralité commune. Il aurait fallu pour cela que la communauté s'édifie en référence à un ancêtre mythique, venu d'Egypte par exemple, pour s'installer dans les contreforts libanais. Or le moment originaire, on l'a déjà souligné, est totalement oublié par les Druzes. Dès lors, on ne voit pas comment le concept de *'asabiyya*, par simple extension, permet de réaliser le passage de la tribu à la communauté, ni ce qu'il advient du label religieux dans une telle construction. Et ce d'autant plus qu'un tel modèle d'organisation sociale égalitaire, composé de groupes sans relations de parenté réelle ou fictive, suppose au contraire que chaque unité familiale se trouve en situation d'opposition ou d'alliance avec les autres unités du même type et ce jeu est précisément la condition à l'affirmation de la solidarité qui la constitue. En fait, ce n'est pas l'expression de l'unité communautaire mais celle de la division qui emprunte les formes du langage tribal pour s'instituer puisque c'est sur ce mode de la référence aux tribus antéislamiques Qays et Yamân, respectivement originaires du nord et du sud de la péninsule arabique, que se sont cristallisées les oppositions factionnelles dans la communauté druze.

L'antagonisme que l'on vient de souligner entre des solidarités particulières en compétition les unes avec les autres et le fait d'appartenir à une même communauté ouvre des perspectives pour une analyse sociologique de l'identité communautaire. Certes, cet antagonisme a été pris en considération par les études sur l'identité, mais dans les seules situations où le groupe s'aggrège en réaction à une pression extérieure, c'est-à-dire, dans la perspective où le nous se définit en opposition aux autres. Or, l'étude des modalités de résolution de cette tension entre le privé et le collectif, pour reprendre les termes de Peter Brown<sup>6</sup>, conduit à identifier les procédures, les mécanismes à travers lesquels ses membres sont amenés à projeter dans la communauté une part de la solidarité, des fidélités et des obligations attachées à la famille selon le sang. A travers ce type d'interrogation, on doit aussi pouvoir trouver les moyens de comprendre comment se construit l'identité à soi-même.

---

<sup>5</sup> F. Khuri, *Imams and Emirs. State, Religion and Sects in Islam*, Londres, 1990, p. 52-56.

<sup>6</sup> P. Brown, *Le Culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris, 1996, p. 47.

## Une parenté dans la religion

La croyance des Druzes en la réincarnation est la modalité la plus évidente de résolution de cette tension. La cosmologie cyclique ainsi que la dualité fondamentale entre la dimension corporelle et spirituelle de l'être humain au fondement de la doctrine druze pose le cadre conceptuel au développement de cette croyance. A travers son esprit qui le rattache à l'absolu divin, le destin de l'homme est de tendre vers la réalisation de son unité avec Dieu<sup>7</sup> pour quitter définitivement l'enveloppe matérielle qui le rattache au monde de la création. Ce cheminement de l'âme ne peut être réalisé au cours d'une seule vie terrestre. Aussi, tout comme l'éternité se découpe en cycles de prophéties successives, les âmes humaines ont pour vocation de tendre vers la pureté, par le déni de leur individualité propre négatrice de l'unicité, à travers le cycle des réincarnations successives. Mais seuls les Druzes peuvent prétendre à la perfection totale, car ils ont reconnu le message lors de la dernière manifestation de Dieu sous un voile humain, avant que « les portes de la religion ne se referment ».

Sociologiquement, cette croyance a des implications importantes puisqu'elle autorise un Druze à supposer que chaque membre de la communauté peut avoir été son père, son frère, son fils ou son conjoint dans une vie antérieure. La pratique sociale joue amplement sur cette ambiguïté en construisant des relations de parenté fictives à la faveur de la prétention à « reconnaître » tel ou tel comme membre de sa parenté dans une existence précédente. Ou encore en expliquant l'échec de fiançailles en vertu de l'impossibilité à contracter une alliance sexuelle entre personnes pour lesquelles une telle relation a été prescrite en d'autres temps. Mais surtout, cette démultiplication de l'existence humaine dans une succession de vies corporelles permet, à un niveau idéal, d'affirmer que tous les Druzes sont potentiellement parents. L'impératif de l'endogamie se justifie dès lors comme la double garantie que l'âme qui s'incarne dans le nouveau-né est bien l'âme d'un Druze et qu'elle ne sortira pas de la communauté. Le discours, dans le cas de mariage mixte, prétend que l'âme du Druze porté à épouser en dehors de sa communauté n'était pas entièrement sincère lors de la reconnaissance de la vérité, et qu'en conséquence, cette âme « cherche son sang ».

---

<sup>7</sup> Cette fusion ou anéantissement (*fana'*) dans la divinité est présentée dans la doctrine druze comme le véritable *tawhîd*, contre la seule affirmation de l'unicité de Dieu professée par les musulmans. C'est en ce sens que les Druzes affirment être les seuls vrais unitaires (*muwahhidûn*).

Les discours sur la réincarnation se présentent ainsi comme une véritable traduction de la religion dans l'idiome de la parenté. Il n'y a donc pas extension pure et simple de la solidarité lignagère, mais sa transformation, dans une formule originale, qui l'inscrit dans la dimension cosmologique particulière de cette religion. D'un point de vue anthropologique cette croyance soulève des questions puisqu'en confondant les individus et en les inscrivant dans un seul ensemble communautaire fermé, les Druzes opposent une vision religieuse à la logique de la parenté qui la contredit. En effet, si l'on se place dans la logique inhérente à cette vision des relations de parenté redistribuées à chaque génération, on est amené à s'interroger sur les implications conceptuelles de la possibilité d'être ainsi l'enfant de soi-même dans le cas de réincarnation dans un même lignage. Il est significatif en réalité que l'éventualité d'une réincarnation dans sa famille n'apparaisse jamais dans les récits puisqu'alors serait mise en avant la reproduction à l'identique du lignage au détriment de la communauté. En réalité, les récits les plus prisés mettent en scène la réincarnation d'un homme dans une famille avec laquelle il était en conflit ou contre laquelle il avait abusé de son pouvoir. Dès que l'enfant est « reconnu », en général grâce à la médiation des femmes des deux lignages, les hommes décident de mettre fin à leurs rivalités ou de réparer les torts causés. Les histoires de métempsychose ont donc une fonction d'édification qui vise toujours à affirmer la nécessité de la concorde dans la communauté contre les rivalités politiques entre familles.

Le seul « enfantement de soi-même » que la croyance en la réincarnation développe explicitement s'inscrit dans le cadre de la parenté spirituelle. Les hagiographies établissent ainsi non seulement une filiation spirituelle entre les religieux druzes les plus éminents à travers les âges, mais prétendent encore qu'il s'agit d'une seule et même âme réincarnée à chaque époque pour assurer la bonne direction religieuse de la communauté. Ainsi, si le lignage biologique ne se reproduit pas à l'identique avec le passage du temps, les lignées spirituelles peuvent et doivent se reproduire dans une identité parfaite par la mise en scène du cheminement d'un seul individu choisit par Dieu, mais qui s'inscrit directement à l'échelle de sa communauté et non de son lignage. De ce point de vue, la filiation spirituelle prend, avec le principe de réincarnation, une importance plus marquée que la filiation biologique.

Quoi qu'il en soit, en englobant la parenté dans une référence religieuse ultime, cette croyance a favorisé l'expression d'une sensibilité druze par tous les membres de la communauté, tout en conférant aux seuls responsables religieux le contrôle sur l'aspect

scripturaire et dogmatique de leur religion. De cette façon, il n'y a pas une extension pure et simple de la solidarité lignagère mais sa transformation, dans une formule originale qui l'inscrit dans la dimension cosmologique particulière de cette religion. En somme, une partie des valeurs qui régissent les relations sociales entre les groupes de parenté se trouvent projetées sur la communauté. Et en premier lieu l'honneur, valeur cardinale pour le groupe de parenté, qui sanctionne la solidarité des hommes au sein du groupe et marque sa frontière avec l'extérieur.

### **Des multiples dimensions de l'honneur**

On a beaucoup écrit sur l'honneur comme valeur partagée par les sociétés du pourtour de la Méditerranée. De manière significative et tout en reconnaissant que le couple honneur / honte a pu être fécond pour développer des analyses ethnographiques comparatives dans les sociétés méditerranéennes, Michael Herzfeld propose de le remplacer par des notions aux caractéristiques formelles plus clairement définies comme l'hospitalité<sup>8</sup>. L'ambiguïté de l'honneur réside pour une bonne part dans le problème de sa définition. Non seulement, comme le souligne Julian Pitt-Rivers, les conceptions de l'honneur sont différentes selon les milieux<sup>9</sup>, mais encore l'honneur englobe sous une même traduction des dimensions différentes qu'il est nécessaire de distinguer comme préalable à toute analyse.

On peut partir pour les nécessités de notre analyse des différents vocables utilisés pour parler de l'honneur. Les Druzes utilisent trois termes : *karam*, *‘ird* et *sharaf* qui connotent tous une dimension de l'honneur mais ne signifient pas la même chose. Le *karam*, c'est l'honneur attaché à la générosité, au fait de tenir une maison ouverte et de dispenser son hospitalité. Si d'une manière générale, l'homme *karîm* est « celui qui réunit toutes les qualités, l'honneur et la vertu et celui qui évite le mal par crainte de Dieu »<sup>10</sup>, l'utilisation de cet adjectif renvoie plus souvent, dans notre contexte, aux hommes politiques accomplis et respectés dans la société. Il s'agit donc essentiellement d'un honneur attaché à l'individu dans sa capacité à dispenser sa richesse à autrui, capacité qui est source de prestige pour lui et sa famille. On ne peut pas atteindre quelqu'un dans son *karam*, tout au plus peut-on le mettre à l'épreuve en lançant un défi à sa générosité.

<sup>8</sup> M. Herzfeld, « 'As in your own house': Hospitality, ethnography, and the stereotype of Mediterranean society », p. 75-89 dans: David D. Gilmore (éd.), *Honor and Shame and the Unity of Mediterranean*, Washington, 1987.

<sup>9</sup> J. Pitt-Rivers, *L'Anthropologie de l'honneur. La mésaventure de Sichem*, Paris, 1997.

<sup>10</sup> M. Talbi, *Lexique sociologique des Arabes*, Paris, , p. 103.

Le *‘ird* désigne plus expressément l’honneur personnel dans sa dimension morale. C’est d’abord l’honneur qu’on accorde à sa propre personne indépendamment de son origine (*nasab*) et de sa place dans la société. C’est ce terme que Raymond Jamous traduit par honneur dans son analyse de la société du Rif marocain et qui se manifeste par le contrôle des hommes sur les deux domaines de l’interdit, la terre et les femmes<sup>11</sup>. Or, *‘ird* renvoie étymologiquement à la notion de partition, de séparation entre soi et l’autre et détermine donc l’essence des frontières entre les groupes de parenté : « le *‘ird* des hommes, la radiance de leur cercle, est dans les femmes » écrit l’auteur druze libanais, Abdallah Najjar<sup>12</sup>. L’image de la radiance du cercle évoque le rayonnement attaché à l’honneur d’un individu et cet aura est intimement liée à la moralité des femmes qui lui sont attachées. On pense bien sûr à cette même image convoquée par Georg Simmel pour lequel il existe une sphère idéale circonscrivant l’honneur d’une personne<sup>13</sup>. Cet honneur là peut donc être entaché dès que la moralité des femmes est mise en cause. Elles sont la condition de l’intégrité du cercle.

D’une façon générale, le *sharaf* évoque l’honneur associée à l’ancestralité, au statut de sa lignée dans la société. Dans l’usage qu’en font les Druzes, *sharaf* évoque plus précisément l’honneur lié au contrôle de la pureté sexuelle du groupe ou des individus<sup>14</sup>. Un homme *sharafiiyy* ou une femme *sharafiiyya* est une personne qui, non seulement agit selon les commandements régissant la morale sexuelle, mais aussi dont les parents, principalement féminins, sont reconnus comme honorables. La morale sexuelle s’entend dans un sens très large qui inclut bien évidemment l’interdiction de toute relation sexuelle avec un non-Druze, l’adultère, mais également la manière décente de s’habiller, l’évitement entre sexes et, plus spécifiquement pour les femmes, un comportement conforme aux règles énoncées par les religieux. Toute attitude qui va à l’encontre du *sharaf* est sanctionnée par l’emploi du mot *‘ayb* qui, selon le *Lisân al-‘arab*, signifie d’abord la souillure. En ce sens, le *sharaf* peut s’entendre comme connotant l’idée de pureté<sup>15</sup>, de ce qui n’a pas été souillé.

<sup>11</sup> R. Jamous, *Honneur et baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Paris, Cambridge, 1981.

<sup>12</sup> A Najjar, *The Druzes. Millenium Scrolls Revealed*, American Druze Society, 1973, p. 200.

<sup>13</sup> G. Simmel, *The Sociology of Georg Simmel*, New-York, 1964.

<sup>14</sup> Cet aspect attaché au *sharaf* est également mentionné en ces termes par Michael Gilzenan au sujet des musulmans sunnites du nord-Liban. Il oppose en revanche le *sharaf* au terme de *karama* qui selon lui désigne l’intégrité et l’honneur personnel d’un homme. M. Gilzenan, « Words of honour »,

<sup>15</sup> On doit comprendre la pureté dans sa double dimension métaphysique et sociale. Métaphysique dans le sens où le pur, c’est l’inaltéré, l’absence de toute altérité et donc le principe de l’identité selon l’acception de

Ces précisions lexicographiques nécessaires nous permettent de distinguer deux « versants » de l'honneur dans cette société. Le premier est politique, c'est l'honneur qui se manifeste dans la rivalité entre individus et familles. Il repose sur l'échange, non seulement comme acte qui tend vers l'idée de défi<sup>16</sup>, mais également comme discours où les actions ne prennent sens qu'en fonction de la manière dont elles sont racontées et entendues<sup>17</sup>. Le second est d'ordre moral dans le sens où il s'entend comme l'honorabilité attachée au comportement vertueux. Cette dimension ne s'inscrit pas dans l'échange, mais souligne des limites, garantes de l'intégrité de chacun comme de l'ordre social, à ne pas transgresser<sup>18</sup>. Il ne se manifeste pas dans le défi mais plutôt dans la codification de multiples formes d'évitement.

L'ambiguïté de l'honneur comme valeur tient essentiellement à la difficulté de l'ériger en un « système » qui articulerait ces différentes dimensions. L'analyse que l'on propose est beaucoup plus modeste. Il s'agit, à travers l'étude des conditions d'accès à l'initiation religieuse, de comprendre comment la religion druze contrôle chacun des deux versants de l'honneur et comment l'honneur se trouve ainsi « projeté » sur la communauté, ce que permet de présumer la construction idéologique autour de la réincarnation particulière aux Druzes<sup>19</sup>.

### « L'honneur de la religion druze »

Les Druzes ne perçoivent pas la religion en termes de foi ou de croyance mais comme une expérience spirituelle supposant, pour être réalisée, une intention sincère que révèle la pureté de celui qui s'y engage. Si la décision d'entrer dans la religion, pour les hommes comme pour les femmes, relève d'une démarche individuelle, l'accès au processus d'initiation, sanctionné par l'autorisation de commencer l'apprentissage du livre secret, est

---

V. Jankélévitch (*Le Pur et l'impur*, Paris, 1960). Sociale dans le sens où le pur c'est aussi la conformité à un ordre (M. Douglas, *De la souillure. Etudes sur la notion de pollution et de tabou*, 3<sup>e</sup> éd., Paris, 1992).

<sup>16</sup> P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Genève, 1972.

<sup>17</sup> Voir les analyses de Michael Gilson pour qui l'honneur est avant tout une esthétique formelle. M. Gilson, *Lords of the Lebanese Marches. Violence and Narrative in an Arab Society*, Londres, New-York, 1996.

<sup>18</sup> Cette dimension de l'honneur comme système de moralité organisant l'ordre social, et notamment, des univers masculin et féminins différenciés, autour de la valeur suprême d'autonomie est particulièrement bien documentée dans le travail de Leila Abu-Lughod sur les Bédouins Awlad Ali en Egypte (L. Abu-Lughod, *Veiled Sentiments. Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley, 1986).

<sup>19</sup> Les matériaux présentés dans la suite de cette étude concernent essentiellement les Druzes vivant en Israël. L'attitude et les discours des Druzes du Liban sont parfois sensiblement différents sur les points qui seront évoqués.

accordé par les shaykhs religieux. L'expérience mystique n'engage pas directement un individu avec Dieu, cette relation est d'abord médiatisée par un jugement de la congrégation religieuse locale sur la dignité du postulant. Sa dignité, c'est bien évidemment son *sharaf*<sup>20</sup>, qui résulte de son comportement pendant toute la durée de sa vie passée dans l'ignorance, la *jahiliyya* qui caractérise l'état de non-religieux<sup>21</sup>. La période probatoire peut s'étendre sur plusieurs mois durant lesquels la réputation d'un individu est véritablement évaluée par la société à travers ses religieux.

Pour les Druzes, la religion est donc avant tout une affaire de comportement (*suluk*), d'attitude sociale. Ils estiment ainsi que leur religion est plus difficile que les autres car elle juge exclusivement la pureté du cœur, ce dont témoigne le *sharaf*, sans offrir la possibilité de se purifier à travers l'action rituelle. L'impossibilité d'effacer la faute est confirmée par la sanction divine qui s'abat sur ceux qui tenteraient de dissimuler une action honteuse. Les récits sont nombreux qui rapportent comment, à la suite du serment prêté sur le livre de religion, les individus impurs ont vu leur visage se déformer, les malheurs s'abattent sur leur maison et mourir leurs proches.

L'étude des modalités d'accès à l'initiation permet ainsi de comprendre comment cette religion secrète se manifeste dans l'ensemble de la société en dehors de tout discours dogmatique. Si la religion druze imprègne bien la vie quotidienne, elle le fait très différemment de l'Islam. Religion qui accorde la priorité à la jurisprudence, l'Islam est une affaire publique dans le sens où il s'exprime à travers tous les contrats et toutes les transactions conclus entre Musulmans. La religion druze n'ouvre sur la sphère publique qu'à la faveur du discours des religieux sur le *sharaf*, c'est-à-dire sur l'ensemble des comportements autorisés ou imposés par la religion. Et en réalité, c'est l'éthique de l'honorabilité partagée par les populations de la région qui est énoncée comme tradition religieuse druze. Ainsi, Comme l'a bien vu Peter Berger, les qualités englobées dans l'honneur expriment non seulement un lien entre soi et la communauté, mais également un lien entre soi et les normes idéalisées de la communauté. Le déshonneur est à la fois perte de la face devant les autres et séparation avec les normes de base qui gouvernent la vie humaine<sup>22</sup>. Aussi, chaque Druze se trouve-t-il lié à la sphère religieuse au nom de cette

<sup>20</sup> Que l'on exprime de manière redondante en expliquant qu'il faut être pur (*tâhir*), propre (*nazîf*) et honorable (*sharîf*) pour être admis dans la religion.

<sup>21</sup> Les termes *jahîl*, l'ignorant et *aqîl*, le sage expriment la distinction entre non-religieux et religieux dans la société druze.

<sup>22</sup> P. Berger, « On the Obsolescence of the Concept of Honor », *Archives Européennes de Sociologie*, vol. XI, 1970, p. 339-347.

éthique de l'honorabilité puisque son respect est la condition d'accès à la religion, passage obligé si l'on veut s'assurer de mourir en Druze et de se réincarner dans la communauté. Il faut ainsi concevoir le passage à la religion comme une continuité et non une rupture du point de vue d'une vie individuelle.

Bien plus qu'un accès au savoir initiatique, entrer dans la religion signifie avant tout un changement dans l'attitude sociale, qui se marque par l'adoption du costume religieux et, pour les hommes, la tonsure totale du crâne. La disponibilité pour l'expérience de la vérité divine ne peut être trouvée qu'à travers le renoncement aux plaisirs de la vie mondaine (les fêtes de mariage et les danses, la musique, la consommation d'alcool et de tabac), mais aussi et surtout, à tout ce qui relève de l'activité politique entendue au sens large. Cela implique bien évidemment de cesser de fréquenter les salons (*diwân*) des leaders politiques, de ne plus discourir publiquement en faveur d'une famille ou à l'encontre d'une autre, en somme, de s'interdire toute parole politique puisque les religieux s'engagent à ne jamais mentir. Le pouvoir est une souillure, aussi les religieux ne peuvent-ils accepter de revenus des puissants ou des pouvoirs publics en ce sens où l'argent provient alors d'une violence exercée à l'égard d'autrui. A tout le moins, pour les religieux ayant un emploi de fonctionnaire, l'argent de l'Etat ne doit en aucun cas être utilisé pour acheter la nourriture. Les religieux doivent également renoncer à toute démonstration de prestige et afficher un ascétisme social qui s'exprime dans le dépouillement de leurs intérieurs, dans la simplicité de la nourriture qu'ils consomment et dans leur train de vie. Plus significativement encore, ils ne doivent pas donner l'occasion aux autres de manifester leur prestige, leur *karam*, à travers eux en imposant d'être reçus en conformité avec les règles de simplicité qui commandent leur vie quotidienne<sup>23</sup>.

Cette série de règles va bien au-delà de la nécessaire rupture individuelle avec la dimension mondaine pour accéder à l'unité mystique avec Dieu. Elle se réfracte dans la société. A travers les initiés, l'ordre de la religion impose sa vision à l'ordre politique en interdisant à la rivalité entre lignages et au pouvoir de s'exprimer dans tous les contextes où les religieux sont présents. Et le « contrôle » de la religion sur les jeux de prestige et la violence sous-jacente à tout pouvoir s'exprime encore autrement que dans les seules situations d'interaction entre religieux et non-religieux.

---

<sup>23</sup> Pour des développements plus détaillés sur l'initiation religieuse dans la communauté druze, voir I. Rivoal, *Les Maîtres du secret. Ordre mondain et ordre religieux dans la communauté druze en Israël*, Paris, 2000.

Deux actes interdisent en effet irrémédiablement la possibilité d'entrer dans la sphère religieuse : le commerce sexuel avec un non-Druze et le fait d'avoir tué dans tout autre contexte que celui de la défense de la communauté. La première interdiction est une traduction de l'exigence d'endogamie comprise non seulement dans la dimension sociale du mariage mais aussi dans le sens le plus étroit de la pureté de l'individu. La seconde interdiction doit être décodée selon une autre logique puisque l'acte de donner la mort n'est pas en soi une souillure, ce sont les motivations conduisant à cet acte qui constituent le stigmate irréversible. Si la défense de la communauté, impliquant le recours aux armes, est un devoir religieux pour tout Druze<sup>24</sup>, le meurtre pour la défense de l'honneur individuel ou lignager n'est pas accepté du point de vue de la religion, qu'il s'agisse de recouvrer l'honneur après un acte commis par une femme<sup>25</sup> ou bien de vengeance à l'encontre d'un autre groupe. Plus généralement le discours religieux se refuse-il à justifier certaines motivations, valorisées socialement, qui conduisent à des comportements violents. Il faut bien comprendre qu'il ne récuse pas l'honneur comme valeur, mais il l'extrait de sa logique séculière, comprise comme échange de violence entre lignages, pour le soumettre au contrôle de l'ordre religieux. Autrement dit, l'honneur ne peut être en contradiction avec le discours religieux qui véhicule une certaine idée de la concorde dans la communauté. C'est à ce niveau seulement qu'il peut et doit trouver son expression comme permet de le comprendre la formule « *sharaf al-dîn al-durziyy* », honneur de la religion druze, qui est employée de manière récurrente dans les discours. Ainsi, l'honneur compris comme *sharaf* subsume les autres dimensions du *karam* et du *'ird* pour exprimer la dimension communautaire et surtout, il est toujours immédiatement religieux pour les Druzes.

### **Silence et secret**

En effet, la captation des logiques de l'honneur par le discours religieux que l'on vient de mettre en évidence n'éclaire pas seulement notre compréhension de la réfraction, sur la

---

<sup>24</sup> Les religieux sont même amenés à combattre dans certaines circonstances au nom de l'impératif de la protection des frères en religion (*hifz al-'ikhwân*). Ainsi, lors de la tentative des milices phalangistes pour investir les régions druzes de la montagne libanaise en 1983, les religieux s'étaient rassemblés dans un bataillon distinct et combattaient dans leurs vêtements religieux, à la seule différence qu'au lieu d'être blancs, leurs bonnets étaient verts kakis. Le bataillon s'est dissous après l'épisode de la montagne.

<sup>25</sup> Le châtement à l'encontre d'une femme coupable d'adultère peut être l'exil ou le fait d'être moins bien traitée que le chien de la maison par ses proches, mais pas la mort.

communauté, de valeurs attachées au lignage, elle permet aussi de saisir la construction identitaire particulière réalisée autour de cette religion secrète. Dans son texte fondateur, Georg Simmel a montré que la sociologie du secret ne devait pas tant s'attacher à la question de la non-accessibilité à un savoir qu'à la question des limites entre révélation et dissimulation de soi<sup>26</sup>. Dans quels contextes se manifeste alors cette limite posée par le secret pour les Druzes ?

Les développements précédents ont montré que le secret n'interdit pas l'expression d'une forme de discours religieux, dont la fonction est d'assurer le respect d'une éthique de l'honorabilité. Tout ce qui relève de la religion n'est pas secret. Au contraire, il existe bien un discours des religieux vers et sur la société ainsi qu'un discours de la société sur la religion et les religieux qui s'expriment publiquement<sup>27</sup>. Le secret de la religion est invoqué, en revanche, dès lors qu'il s'agit d'évoquer des situations dans lesquelles les femmes druzes enfreignent les règles de la morale religieuse. Il est impossible d'amener un Druze à commenter, par exemple, des rumeurs aussi triviales que celles concernant le tabagisme de certaines jeunes filles druzes à l'université – ce qui est strictement interdit par la religion – ou plus sérieusement celles qui évoquent les relations adultères de telle ou telle femme dans son village. Toute tentative d'incursion dans ce registre, que l'interlocuteur soit ou non religieux, est sanctionnée par un silence absolu, qu'il justifie en invoquant l'impératif qui commande à chaque Druze de respecter le secret de sa religion. Celui qui contrevient à cet impératif est immédiatement mis au ban de la société par les religieux. C'est ce qui est arrivé de manière spectaculaire à un journaliste druze en Israël après qu'il a publié en hébreu une fiction abordant les relations amoureuses de jeunes filles druzes. Cet ouvrage a provoqué un tollé dépassant le cadre de la communauté druze en Israël. Les religieux sont immédiatement intervenus pour imposer un ostracisme social sévère à son encontre arguant de l'atteinte ainsi faite à la dignité de la religion druze.

Il existe bien une sorte de congruence entre le secret de la religion et l'honneur des femmes définissant le double registre à travers lequel cette société pense la limite sociale qu'elle ne permet pas aux non-Druzes de franchir. L'équivalence se manifeste dans de nombreux récits mettant en scène des tentatives de transgression de cette frontière. Ainsi, la mémoire des événements de la révolte arabe en 1936 pour les habitants du village de

<sup>26</sup> G. Simmel, *Secret et société secrètes*, Strasbourg, 1991.

<sup>27</sup> Publiquement car son expression dépasse en effet le seul cadre de la communauté : en Israël, les « débats » entre congrégations religieuses plus ou moins libérales autour de la question vestimentaire des femmes, de la possibilité de permettre aux jeunes filles de poursuivre des études à l'université ou encore d'autoriser les femmes à passer leur permis de conduire s'énoncent dans les journaux nationaux et à la télévision.

‘Isfiyâ près de Haïfa, décline deux versions de l’incursion conduite par les rebelles pour contraindre ses habitants à verser leur contribution à la révolte arabe. La première rapporte que tous les hommes ont été rassemblés et enfermés dans la maison commune du village et que les femmes se sont retrouvées seules face aux hommes d’Abû Durra. La seconde raconte comment les rebelles sont passés de maison en maison pour dérober tous les livres de religion. Les deux récits prennent bien soin de souligner l’échec de la tentative de désécration : l’honneur des femmes n’aurait pas été entaché et l’intervention miraculeuse d’un saint a contraint les rebelles à abandonner les livres avant d’avoir pu les ouvrir.

Le secret comme l’honneur sont des opérateurs de différenciation sociale. Les frontières sociologiques qu’ils tracent, aussi bien entre une communauté et l’extérieur qu’à l’intérieur même de la société, ne sont pas le produit d’une interaction mais au contraire la conditionne et la codifie. Et le silence est une dimension essentielle de la manifestation de ces frontières. Dans sa contribution à une phénoménologie des relations interpersonnelles, Max Scheller a fait valoir que la relation entre le silence et les situations humaines est un rapport d’être et non de savoir<sup>28</sup>. Se taire fait partie d’un apprentissage particulier. Mais la valeur du silence est double : informulable ou informulée. Les Druzes donnent une illustration particulièrement intéressante à la relation entre les deux dimensions dans le jeu social autour du secret. Le véritable secret de la religion est en réalité hors de portée : le silence des religieux sur leurs écrits marque le vide qui communique l’incommunicable. L’écrit n’est pas un message, il ne peut ouvrir sur une quelconque exégèse et la vérité qu’il recèle ne peut être atteinte qu’à travers l’expérience mystique. Plus qu’un texte, il est le vecteur de cette expérience puisque l’initiation religieuse suppose de le copier et de le transmettre. Le secret qui se manifeste socialement, par le silence imposé autour des dimensions qui relèvent de l’honneur, est d’une nature différente car il s’agit bien de protéger ce qui relève de l’entre-nous. Tous les « dispositifs sociaux communautaires », développent des stratégies de silence ou de mensonge pour préserver des domaines dans lesquels l’extérieur ne doit pas être autorisé à savoir ni à intervenir<sup>29</sup>. La particularité des

---

<sup>28</sup> M. Scheller, *Phänomenologie und Erkenntnistheorie. Gesammelte Werke*, vol. 10, Berne, 1972, p. 380.

<sup>29</sup> On pourrait multiplier les exemples, de la fameuse *omerta* en Italie aux sanctions prises par les assemblées de village en Kabylie contre des membres en appelant à l’intervention des pouvoirs publics pour régler des conflits et qui portent ainsi atteinte à la dimension sacrée (*hurma*) du village (A. Mahé, « Entre le religieux, le juridique et le politique : l’éthique. Réflexions sur la nature du rigorisme moral promu et sanctionné par les assemblées villageoises de Grande Kabylie », *Anthropologie et Sociétés*, vol. XX, n°2, 1996, p. 85-110). Ou encore de l’obligation de mentir devant le tribunal faite aux bergers crétois en opposition aux serments sur l’honneur, devant les sanctuaires des saints, qu’ils font entre eux (M. Herzfeld, « Pride and Perjury : Time and the Oath in the Mountain Villages of Crete », *Man*, vol. XXV, n°2, juin 1990, p. 305-322).

Druzes est d'avoir placé ce dispositif au cœur de la religion, d'en faire l'équivalent d'un secret religieux d'une autre nature. Les non-religieux trouvent ainsi les moyens d'affirmer une identité religieuse propre en dehors de toute tradition.

### **L'ouverture rituelle sur l'idéal communautaire : les funérailles**

Les funérailles sont le troisième point qui permet d'observer la résolution de la tension entre individu et communauté. Si les développements précédents avaient conduits à distinguer non-religieux et religieux dans leur rapport à l'honneur, point de vue lignager et point de vue communautaire sont pris en charge respectivement par les hommes et par les femmes au cours de ce rituel.

Quand une mort est annoncée, on crie que le pilier de telle maison, ou son plafond, vient de s'effondrer. Cette formule rituelle indique qu'avec la mort survenue, le statut de la maison comme lieu polarisé par un maître qui, travers la dispense de l'hospitalité peut faire montre de son prestige et rivaliser avec les autres familles, change radicalement. Cette maison devient un espace public, investi par tous. Les règles de l'hospitalité y sont même complètement renversées puisque ce sont les voisins, les étrangers qui accueillent sur le seuil les membres de la famille endeuillée. Durant sept jours, ce sont les femmes du voisinage qui apporteront le café pour les visiteurs venus faire leurs condoléances. Elles cuisineront encore pour la famille tous les repas où, à l'inverse des banquets de mariage, les femmes sont servies avant les hommes. La maison devient un lieu vide socialement que les femmes maîtrisent par la relation avec le mort en laissant les hommes à la marge. Ils vont s'installer à l'extérieur, dans un endroit réservé à cet effet où dans la maison du leader de la faction car il est indécent pour eux d'assister aux lamentations féminines.

Ainsi, la présence d'un mort dans une maison, à l'instar de celle d'un religieux, a pour effet de stopper toute possibilité de mise en œuvre du *karam*. Mais le contrôle du jeu politique s'étend bien au-delà du lignage considéré car les funérailles exigent de mettre entre parenthèse toutes les rivalités politiques. Assister à des funérailles est un devoir social qui dépasse les clivages lignagers et communautaires et qui englobe également ceux que l'on considère comme ses rivaux ou même ses ennemis. L'affront de ne pas se rendre à des funérailles ne peut jamais être effacé. Au Liban, pendant la guerre civile, les funérailles étaient l'unique occasion où les belligérants se rencontraient. Inscrit dans la religion par l'action des femmes, le mort transcende à sa manière la violence et les divisions de l'ordre

mondain. La mort survenue arrête pour un temps le jeu avec la mort qu'implique la logique de l'honneur. Ou plus exactement, il la transforme. Plus généralement, les funérailles sont donc un moyen d'ouvrir une relation entre des personnes et des groupes qui ne peuvent avoir de relations matrimoniales, au-delà de l'intérêt immédiat des relations à caractère politique et économique. C'est l'occasion d'instaurer une transcendance, même précaire, au jeu des oppositions politiques en exprimant une totalité sociale. Une totalité et non la totalité car configuration des relations ouvertes dépend toujours du défunt car c'est autour de lui qu'elle s'organise.

S'il y a bien transcendance du politique dans le sens où la mort impose de mettre un terme provisoire aux rivalités entre individus et entre lignages, le rôle que jouent les hommes dans les rituels funéraires reste inscrit dans une perspective lignagère. Lorsqu'ils se rendent à des funérailles, ce sont les parents du mort qu'ils viennent saluer, auxquels ils viennent rendre hommage car ils n'ont pas accès au corps du défunt autour duquel se rassemblent les femmes. Le deuil se marque par une modification des relations entre vivants, la suspension des rivalités, mais demeure néanmoins une relation entre vivants en tant que chacun se présente comme représentant de sa famille, de sa faction politique ou de sa communauté religieuse et rend hommage au défunt en évoquant son identité sociale. Le moment du rituel qui illustre le mieux la nature de la relation instaurée entre les hommes et le défunt est celui de la mise en terre.

A l'heure prévue pour la levée du corps, les hommes quittent le lieu où ils s'étaient réunis pour aller en cortège chercher la dépouille du défunt restée avec les femmes au cœur du lieu de culte druze, la *khalwa*. Après qu'ils ont difficilement arraché le corps des mains des femmes, le cortège, ouvert par les religieux et organisé par délégations selon la plus ou moins grande proximité sociale avec le défunt, se dirige vers le cimetière. C'est dans ce lieu que l'ultime oraison funèbre est prononcée. Mais avant l'intervention des religieux, chacun est invité à prendre la parole pour rendre hommage au mort. Les papiers soigneusement pliés sur lesquels ont été préparés des vers à la gloire du défunt et de son lignage sont rapidement sortis des poches : il s'agit de pouvoir obtenir la parole et de faire mieux que les autres avant que les shaykhs n'entreprennent de réciter leur oraison avant la mise en terre. Les rivalités politiques entre individus et familles, mises en suspend à l'annonce du décès d'un membre de la communauté affleurent donc à nouveau, à l'instant où les hommes, en recherchant un prestige d'orateur par la glorification du défunt, mettent en réalité celui-ci à distance des vivants et réaffirment la pérennité de l'ordre social.

L'ouverture sur le communautaire ne se manifeste vraiment que dans le rôle essentiel que les femmes jouent dans ce rituel. A la différence des hommes qui entérinent immédiatement la mort à travers un appareil discursif de glorification du défunt qui le situe immédiatement en dehors de l'ordre normal des relations politiques, les femmes la refusent par l'instauration d'un dialogue avec le mort qui le retient, pour un temps, du côté des vivants. Plus exactement, les parentes du défunt, mère, sœurs, filles s'adressent à lui, sous les formes d'un discours amoureux, lui reprochant la solitude dans laquelle les plonge son départ, affirmant qu'elles attendront son retour. Le mort répond par le truchement de la voix des autres femmes venues tout de suite après l'annonce du décès, les exhortant à le laissant partir mais réclamant leurs larmes comme une eau qui le rafraîchira dans son voyage. Progressivement, ce dialogue laisse la place aux lamentations plus ritualisées qui développent leurs thèmes autour de la patience. Les funérailles mettent donc en évidence un usage différencié de la parole entre les hommes et les femmes. Tandis que les femmes se lamentent, chantent de la poésie religieuse, les hommes se livrent à des joutes oratoires autour du mort. Elles dialoguent avec lui, dans la proximité physique avec son cadavre tandis que les hommes le mettent à distance en se livrant à des échanges entre vivants qui relèvent de la dimension politique, même si elle est transformée par la mort survenue.

Les femmes passeront la nuit avec le mort, se relayant pour que les chants ne cessent pas. C'est au cœur de la nuit, lorsqu'elles se retrouvent uniquement entre Druzes, qu'à la place des lamentations, les femmes entonneront des chants religieux druzes. A ce moment, le rituel funéraire qui se déroule sous des formes partagées par toutes les populations de la région, exprime la spécificité druze en ouvrant sur la dimension religieuse et secrète. A ce moment, par le basculement dans le registre religieux, les femmes prennent en charge l'âme du mort en tant que membre de la communauté druze et assurent sa bonne réincarnation.

Ce processus ne s'achève qu'au moment de l'oraison funèbre prononcée par les religieux au moment de la mise en terre. Comme un écho aux procédures évaluant l'honorabilité de chacun lors de l'entrée dans la religion, les funérailles marque l'ultime jugement de la société sur ses membres par la voix de ses religieux. Après avoir récité la *fatiha*, et avant que la terre n'ensevelisse ce que les Druzes ne considèrent que comme un vêtement pour l'âme, les shaykhs prononceront un certain nombre de fois la formule « que Dieu le bénisse » (*Allah yarham-hu* ou *Allah yarham-ha*). Le nombre de fois où la formule est énoncée traduit la dignité religieuse de l'âme et garantit son devenir au sein de la

communauté. C'est l'instant crucial qui oriente théoriquement chaque vie individuelle en tant que vie druze puisque le refus des shaykhs d'accompagner l'âme de la sorte signifie un ostracisme définitif, marque indélébile pour la postérité de l'individu ainsi sanctionné.

La conception d'une unité idéale se manifeste bien au moment des rituels funéraires puisque c'est le moment qui organise la circulation des âmes entre les lignages. De manière significative, la place centrale, marquée par la relation avec le cadavre, est occupée par les femmes qui incarnent par ailleurs une dimension de l'ordre de la limite communautaire. A la différence des hommes, les femmes sont, en effet, d'emblée située dans l'ordre religieux et l'initiation constitue moins pour elles une rupture qu'une continuité puisque leur condition de femme impose la modestie prescrite par les religieux. C'est à travers les funérailles que l'expérience religieuse dont les femmes sont porteuses ouvre sur la communauté tout entière.

La conception cyclique élaborée dans la cosmogonie druze qui efface le moment de l'origine explique l'importance accordée au moment des funérailles, puisque c'est autour de ce rituel que la communauté met en scène son renouvellement spirituel. L'identité se marque donc dans les moments de transmission, de pérennisation de la communauté plutôt que dans la commémoration de son origine, d'où la sacralisation de ces deux vecteurs que sont le livre de la sagesse et les femmes, placés sous le contrôle des religieux.

## **Conclusions**

Le travail sur les questions identitaires est exigeant car il suppose un point de vue sur la société, des choix théoriques et méthodologiques dans l'analyse des faits sociaux qui dépassent chaque identité spécifique, mais que chaque identité spécifique peut conduire à reformuler. Une réflexion sur l'identité religieuse druze montre en effet que l'identité ne peut être totalement appréhendée à travers des taxinomies construites à partir de discours identitaires croisés, ni même à travers une étude comparée des discours normatifs et des pratiques sociales, mais implique un travail sur les cadres sociologiques dans lesquels ils s'inscrivent.

Plus précisément, comprendre l'identité religieuse druze implique de déplacer l'analyse de l'influence de la tradition et de ses manifestations symboliques vers une étude de la place de la référence religieuse dans un ensemble sociologiquement construit. Cette démarche permet de mettre en évidence comment l'honneur lignager, la gestion de la

violence, les relations entre les genres ou encore l'ascétisme, qui sont des valeurs et des dimensions sociales que les Druzes partagent avec l'ensemble des populations d'une région, sont infléchies dans un sens communautaire par le rapport qu'elles entretiennent avec la religion, c'est-à-dire un ordre religieux structuré et non d'une tradition normative. Ainsi, c'est la question de la transcendance, de la hiérarchie entre un ordre mondain et un ordre religieux, qui se retrouve placée au cœur de l'analyse lorsque l'on considère l'identité religieuse de la communauté druze.

Si l'étude de l'identité ne peut être dissociée de l'étude de la structure sociale dans son ensemble, c'est aussi la notion de frontière sociale qui s'en trouve modifiée. Lorsque l'on envisage l'identité comme une configuration de choix orientés, comme un agencement particulier de traits et de valeurs au sein d'une idéologie plus large, les frontières pertinentes ne sont plus seulement celles qui gouvernent les interactions entre l'intérieur et l'extérieur, mais toutes les lignes de clivage internes qui constituent et organisent cet agencement particulier. En ce sens, l'attention aux relations entre religieux et non religieux, entre hommes et femmes, entre dimension lignagère et dimension communautaire, pour ne citer que celles des distinctions qui ont été travaillées dans ce texte, sont aussi indispensables à la compréhension des construits identitaires que l'étude des pratiques et des discours. Les frontières ne sont pas seulement des zones de contact, elles sont aussi et surtout des moyens pour créer de la différenciation et de la distance sociale là où il y a la plus grande proximité sociologique. Les frontières de Barth ne doivent pas faire oublier les frontières de Simmel. C'est dans la tension entre ces différentes frontières que se construit l'identité.