



HAL
open science

Division, équilibre, médiation. Une lecture de l'opposition factionnelle dans le monde arabe

Isabelle Rivoal

► **To cite this version:**

Isabelle Rivoal. Division, équilibre, médiation. Une lecture de l'opposition factionnelle dans le monde arabe. Ateliers d'anthropologie, 2004, Logiques de l'extériorité. Figure anthropologique du pouvoir et du conflit, 27, pp.147-185. 10.4000/ateliers.8649 . hal-01423304

HAL Id: hal-01423304

<https://hal.science/hal-01423304>

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.



Ateliers d'anthropologie

Revue éditée par le Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative

27 | 2004

Logiques de l'extériorité

Division, équilibre, médiation

Une lecture de l'opposition factionnelle dans le monde arabe

Isabelle Rivoal



Édition électronique

URL : <http://ateliers.revues.org/8649>

ISBN : 978-2-8218-0964-2

ISSN : 2117-3869

Éditeur

Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative (LESC)

Édition imprimée

Date de publication : 15 novembre 2004

ISSN : 1245-1436

Ce document vous est offert par SCD
Université de Paris Ouest Nanterre la
Défense



Référence électronique

Isabelle Rivoal, « Division, équilibre, médiation », *Ateliers* [En ligne], 27 | 2004, mis en ligne le 09 juin 2011, consulté le 29 décembre 2016. URL : <http://ateliers.revues.org/8649> ; DOI : 10.4000/ateliers.8649

Ce document est un fac-similé de l'édition imprimée.



Ateliers d'anthropologie – Revue éditée par le Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

*Division, équilibre, médiation**Une lecture de l'opposition factionnelle dans le monde arabe*

Délaissées depuis les années 1980 par des sciences sociales plus préoccupées d'identités communautaires et de minorités religieuses, les notions de faction et d'opposition factionnelle tendent à redevenir un objet de questionnement légitime, notamment à travers le prisme des conflits en Afghanistan¹. La réflexion et le débat théorique autour du factionnalisme ont pourtant été importants dans les décennies 1960 et 1970; essentiellement parce que l'on y a vu un mode de regroupement politique distinct des *corporate groups* de l'anthropologie fonctionnaliste, même si la faction a malgré tout fini par être considérée comme embryon de parti politique ayant vocation à se solidifier et s'institutionnaliser². Des critiques virulentes contre cette tendance à réifier des analyses d'inspiration fonctionnaliste ont été développées dans la période suivante. Fondée sur une perspective dynamique et processuelle des réalités politiques, l'approche défendue par ce qui deviendra l'« école de Manchester » autour des travaux de Max Gluckman a posé le factionnalisme, non plus comme un cadre possible de l'organisation sociale, mais comme le résultat des stratégies politiques individuelles d'acteurs, dans le contexte particulier de la décolonisation³. Réduite à la « mécanique » d'une opposition duelle peu caractéristique car trop généralisée, de l'Afrique à l'Amérique du Sud en passant par l'Inde, et délaissée par ailleurs au profit d'approches entées sur l'étude du leadership, la division factionnelle semblait ne plus devoir apporter beaucoup à la réflexion anthropologique.

À cette désaffection des sciences sociales pour le factionnalisme, il faut ajouter les connotations péjoratives d'un terme généralement associé à une division stérile, voire nuisible, de la société. Ce trait me semble particulièrement marqué chez les

1. Voir notamment SHAHRANI, 2002.

2. L'introduction de FIRTH, 1957, à une étude collective des factions en Inde est emblématique de cette approche.

3. GLUCKMAN, 1963. On trouvera un exposé utile des différentes approches théoriques développées autour du factionnalisme dans BRUMFIEL, 1994, et DAHOU, 2002.

spécialistes du monde arabe, comme si parler des formes de la division, c'était déjà faire le jeu de ceux qui l'encouragent — à l'intérieur comme à l'extérieur —, comme si l'on donnait ainsi une caution au discours sur l'impossible unité arabe. La réticence à aborder la question factionnelle serait justifiée par le refus à reprendre cette attitude « anthropologie coloniale » qui se focalise sur les dissensions entre les gens. Dissensions qui font, ou feraient, le jeu de ceux qui les manipulent, alors qu'il est temps de s'intéresser aux nouvelles formes de réaffirmation du politique local en réaction aux pouvoirs étatiques de tout acabit dans cette région du monde. Faut-il pour autant opposer deux perspectives pour une anthropologie du monde arabe : la tribu, la segmentarité, les divisions comme perspectives héritées de la période coloniale contre une approche qui privilégie de nouvelles formes de démocratie locale, de société civile, d'association? Les termes du débat anthropologique seraient-ils donc toujours « la faction contre la cité », chacun étant sommé de choisir son camp? Sur ce terrain, il est aisé d'arguer de l'irréductibilité des faits et de la prégnance des oppositions factionnelles, sinon comme trait caractéristique de l'organisation sociale, du moins comme langage permettant d'exprimer les conflits politiques locaux ou régionaux, du Maghreb aux confins du Moyen-Orient. On ne saurait en effet occulter la récurrence de la référence quasi mythique à la tradition généalogique musulmane qui pose la divergence originelle entre Ismaël et Noah, dont descendraient respectivement des tribus du Sud (yémenites) et du Nord (qaisites) de l'Arabie, sorte de matrice du factionnalisme arabe, ou « gens de Qahtan contre gens de 'Adnan »⁴. Certes, on objecterait alors qu'en tant que langage, elle s'apparente beaucoup plus à une forme de discours identitaire qu'à une réalité sociologique⁵ et une partie de la réflexion qui va suivre s'emploie à discuter cet argument.

Mais encore, il est possible d'objecter que les conflits manifestes dans ces sociétés sont loin de se résumer tous à cette formule de la division factionnelle. Et sur ce point, il convient en effet de préciser l'objet de notre propos en distinguant d'emblée la division factionnelle de la *stasis*, pour emprunter à Nicole Loraux ce terme grec devenu le synonyme érudit de guerre civile. Et puisque la sémantique est importante, rappelons, en suivant notre guide, qu'au départ, la *stasis* signifie simplement une prise de position, un parti, mais que le terme a fini par

4. Article « Djazîrat al-'Arab », in *Encyclopédie de l'Islam* (1960).

5. Cf. DECOBERT, 2000.

désigner aussi l'insurrection violente ou « l'irruption du désordre » comme chez Thucydide. La *stasis*, c'est l'événement, et donc une forme conflictuelle définitivement liée à l'histoire⁶. Or on sent bien que l'opposition factionnelle n'est pas liée à l'événement et qu'au contraire, le mythe révèle qu'il est bien plus question d'une forme récurrente de la division, validée par le langage généalogique, que d'une « maladie honteuse de la *polis* ». Pour le monde arabe, s'il fallait chercher du côté de l'événement, du conflit inscrit, d'une manière qui lui est propre bien évidemment, dans la dimension historique, c'est assurément de *fitna* qu'il s'agirait. Les divisions de la communauté des musulmans (la *'umma*) dans les deux siècles qui ont suivi la prédication muhammadienne constituent la référence de la *fitna*.

Formulons alors une hypothèse cohérente avec ce constat : suggérons de partir de la *forme* particulière de la division qu'il met en œuvre pour penser le factionnalisme. Le premier élément caractérisant la forme de l'opposition factionnelle est la dualité. Cette disposition implique qu'un certain usage du terme « faction », comme synonyme de groupe partisan (les factions de l'OLP, par exemple), soit considéré ici comme sortant du cadre de l'analyse, comme une extension sémantique pour évoquer les multiples tendances politiques à l'intérieur d'un même ensemble. Mais la seule dualité ne suffit pas à caractériser l'opposition factionnelle. Cette disposition ne se résume nullement à l'opposition frontale de deux ensembles radicalement distincts, d'un fractionnement inéluctable de la totalité en deux sur le modèle de la guerre froide⁷. Dans sa disposition, le factionnalisme se caractérise par une *opposition en miroir* dans laquelle, loin de rechercher la destruction agonistique d'un autre, de l'Autre, comme condition du retour à l'unité, il s'agit de trouver des modalités pour se distinguer d'un autre qui est avant tout un semblable reconnu comme tel — la faction comme la figure de l'*alter ego* en somme.

L'argument n'est pas nouveau puisque l'on trouvait déjà sous la plume de Raymond Firth (1957) l'idée que la faction se définit d'abord par la relation d'opposition et non par la division de l'ensemble. Avec cette proposition, l'opposition factionnelle ne peut plus être assimilée au dualisme de la société. Mais c'est assurément David Pocock (1957) qui formule le mieux cette intuition quant à l'opposition factionnelle : pour lui, ce n'est pas une opposition complémentaire et deux factions ne forment

6. Cf. LORAUX, 1997 : 61.

7. Ou dans la forme réactualisée par le président américain George W. Bush après les attentats de 2001 : « Ou bien vous êtes avec nous, ou vous êtes avec les terroristes ! » (« Address to a joint-session of congress and the American people », White House Office of the Press Secretary, Washington, 20 septembre 2001).

pas un tout. L'époque voulait, il est vrai, que l'on s'attache à penser la relation entre les parties et l'ensemble, et le constat devant la division factionnelle imposait d'admettre que l'on a affaire à une relation organique. On a ainsi évolué vers l'idée de factions comme phénomènes opportunistes ne mobilisant d'autres liens que politiques. En toute logique, il faudrait alors reconnaître que si le factionnalisme est un phénomène exclusivement politique et, à ce niveau, ne permet jamais la conception d'une unité fermée, il peut être intéressant de s'interroger en théorie sur l'existence et les modalités d'une unité, sociologique ou idéologique, dans les sociétés traversées par l'opposition factionnelle.

La réflexion inaugurale sur les hypothèses susceptibles d'être proposées à partir de la seule disposition formelle du factionnalisme ouvre sur une seconde remarque : comment comprendre cette disposition « en miroir », soit l'égalité-identité qui fait que chacun des ensembles factionnels est interchangeable. Le mythe en donne une expression intéressante. On raconte ainsi que 'Abd al-Shams (ancêtre des Omeyyades) et Hashim (ancêtre de la tribu du Prophète) étaient deux frères siamois nés de 'Abd al-Manaf. Ce fait obligea à ce qu'ils soient séparés par un couteau à leur naissance et qu'ainsi ils soient marqués, par le destin, du sang qui allait à nouveau couler entre eux. L'histoire raconte encore que, comme Esaü devant Jacob, 'Abd al-Shams ne put jamais établir son statut d'aîné, et donc imposer une hiérarchie qui aurait désamorcé la rivalité entre deux frères quasi identiques⁸. Plus encore que la gémellité, le caractère « siamois » de cette disposition fraternelle vient corroborer l'idée du miroir et de la différence ontologique posée *au plus près* de l'identité contenue dans l'idée du factionnalisme.

Enfin, troisième hypothèse : si l'opposition en miroir ne forme pas un tout fermé, si elle ne s'épuise donc pas dans le fait même de la distinction, c'est que le jeu de miroir s'organise par rapport à un tiers. Quel est donc ce tiers par rapport auquel la distinction se met en place ? Comment surtout caractériser son statut et sa nature par rapport aux factions ? Est-il question d'une extériorité de même nature, sous la figure d'un « tiers inclus » ou d'un enjeu de l'opposition, d'une extériorité de nature différente agissant comme instance médiatrice ou d'une transcendance créatrice de hiérarchie ? C'est en questionnant l'existence et le statut de ce tiers que j'ai entrepris de revisiter

8. Cf. HAWTING, 1986 : 23.

les traditions anthropologiques et historiques sur la dimension factionnelle dans le monde arabe. Le parcours se veut ainsi plus analytique qu'exhaustif puisqu'il s'agissait de dégager des configurations factionnelles pour les comparer. Et de montrer, en somme, que toute réflexion sur la division est indissociable d'une réflexion sur la nature de l'identité et de l'unité.

1. *L'opposition factionnelle. Lectures marocaines*

Une certaine logique historique, sinon théorique, voulait bien sûr que la réflexion commençât avec le terrain marocain. D'abord parce que l'ouvrage célèbre de Robert Montagne sur *Les Berbères et le makhzen* paru en 1930 fait figure de précurseur incontestable dans la réflexion sur les oppositions factionnelles, mais aussi parce que ce terrain est le « champ de bataille » privilégié du modèle par excellence de la division qu'est l'opposition segmentaire⁹. Avant de relire Montagne et Gellner à la lumière de nos hypothèses formalistes sur les factions, il convient de spécifier le contexte du Maroc où ces auteurs ont travaillé. Le cadre dans lequel s'inscrit toute l'histoire politique du royaume est en effet celui d'une opposition entre les régions sous le contrôle du sultan (le *makhzen*) et les régions d'insoumission à ce pouvoir (la *siba*). Et il n'est pas anodin de souligner d'emblée que nos deux auteurs s'expriment, si l'on peut le dire ainsi, à partir de la *siba*, ce qui théoriquement les conduit à développer une analyse du point de vue local dont l'État ne constitue qu'un horizon lointain.

a) *Équilibre des factions et dynamique du pouvoir*

De fait, le questionnement théorique de Montagne se situe entre ces deux pôles : celui d'une manifeste autonomie locale — des « régions essentiellement anarchiques et restées rebelles à l'unité » (Montagne, 1930 : 3) — et celui de la soumission à un ordre politique — « des entreprises dynastiques conduites par des chefs surgis de ces tribus ou venus de l'extérieur » (*ibid.*). Il ne s'agit pas là de deux modalités d'organisation politique aussi figées que la dichotomie *makhzen/siba* peut le laisser penser, mais bien de réalités observables alternativement dans une même région, selon une dynamique cyclique rappelant le modèle

9. À regarder rapidement la littérature récente sur l'Afrique du Nord, on est frappé de voir à quel point la segmentarité est demeurée un enjeu de débats virulents (voir notamment MAHÉ, 1998; ROBERTS, 2002). Dans ces débats, la dimension factionnelle telle que posée par Montagne a été plus ou moins marginalisée, précisément parce que les critiques s'attachent à montrer qu'il existe d'autres dimensions politiques que les divisions de l'opposition segmentaire dans ces sociétés.

d'Ibn Khaldûn dont on sait qu'il a fortement inspiré Montagne¹⁰. Pour lui, on a bien affaire au Maroc à des systèmes régionaux et c'est dans le cadre particulier du Sous qu'il mène une enquête dont le but est de comprendre les causes historiques de cette alternance.

L'unité de base de la société berbère est le groupe familial (*ikhs*), fortement territorialisé, évoluant dans une société qui tente de faire prévaloir l'égalité entre ces groupements de même nature, sans qu'elle puisse pour autant être qualifiée de démocratique (Montagne, 1930 : 44-45). Afin de sortir de leur isolement, ces groupements ou fractions tribales entrent individuellement dans des organisations d'alliances permanentes, un système conduisant à la constitution de deux ligues opposées qui s'équilibrent : les *leff* (*ibid.* : 160-161). Montagne explique que dans le *leff*, les Berbères conçoivent un pacte d'alliance perpétuel dans lequel les alliés sont désignés comme « les enfants de la même mère » (*ibid.* : 216). Mais la conséquence systémique de cette organisation l'intéresse bien plus que la qualification de l'alliance. Il observe ainsi que la primauté de l'instance territoriale dans la constitution des *leff* conduit à leur projection sur le sol à la manière d'un vaste échiquier régional dans lequel cantons alliés et cantons rivaux alternent. Ce système des *leff*, selon Montagne, met en scène un état de guerre permanent tout en se garantissant contre lui, par cette disposition d'équilibre la neutralisant, au point que le *leff* peut parfois agir comme instance de pacification en cas de conflit privé (*ibid.* : 187). Et de conclure : « L'équilibre intérieur, malgré les guerres, est sans cesse assuré ; peut-être cette opposition équilibrée est-elle d'ailleurs, mieux encore qu'un marché central ou un sanctuaire vénéré, le signe permanent de l'unité » (*ibid.* : 162).

Esthétiquement séduisant, ce modèle d'inspiration durkheimienne prenant figure d'un échiquier régional a été réfuté sur le plan empirique, notamment par Jacques Berque. Ce serait faire injure à Montagne que de réduire son analyse du factionnalisme à ce seul terme de l'opposition équilibrée en oubliant l'autre versant, essentiel pour le mettre en perspective, de sa réflexion sur les dynamiques de pouvoir internes et externes¹¹. Car si ce dernier souligne les tendances centrifuges entre fractions tribales quand il s'agit de faire face à l'étranger et au *makhzen* (*ibid.* : 169), suggérant ainsi que l'opposition factionnelle pourrait être mobilisée, voire dépassée, pour garantir

10. Cf. POUILLON et RIVET, 2000.

11. Ce serait même la dimension de son travail restée la plus pertinente pour l'anthropologie contemporaine (RACHIK, 2000).

l'autonomie régionale, il insiste bien plus sur les germes à l'intérieur de la société qui expliquent la tendance opposée vers la tyrannie.

C'est en historien que Montagne réfléchit à la dynamique d'un pouvoir personnel qui, dès l'introduction, est posé dans sa dualité : chef issu de la tribu *ou* venu de l'extérieur. De ce point de vue, si l'alternance « anarchie des républiques berbères / tyrannie d'un pouvoir personnel » rythme l'histoire de ces régions, il y a bien trois configurations, et non seulement deux, dans l'analyse de Montagne. À l'intérieur de la tribu, l'apparition du leadership, soit le fait pour un homme de sortir de la condition d'égalité pour atteindre celle de « grand » (*amghar*), trouve son origine dans l'existence des souks. En effet, ces lieux de concentration et d'échanges de biens sont propres à susciter la convoitise de voleurs contre lesquels le système politique des républiques berbères est impuissant. Dès lors, l'existence même des souks est conditionnée par la protection d'un homme fort et craint qui saura empêcher que des voleurs agissent dans son enceinte. Racine de la distinction, la protection d'un souk est aussi manifestation de pouvoir individuel puisque c'est, pour l'aspirant *amghar*, le meilleur moyen de faire ainsi valoir son prestige et sa valeur (*ibid.* : 251). Ce n'est que le début dans la réalisation d'une position dominante, la première étape dans un parcours qui en compte schématiquement trois. La finalité de l'acquisition du pouvoir n'est pas simplement de se distinguer. Elle n'est pas non plus de devenir chef de tribu, d'unifier les fractions. Le terme de l'ascension, c'est la reconnaissance par le *makhzen*, en la personne du sultan, de son leadership local, voire par la transformation d'un *amghar* en *caïd* (*ibid.* : 135). L'étape intermédiaire consiste alors à « apporter » quelque chose au sultan pour obtenir en retour sa reconnaissance : la soumission dans une région rebelle. Or, pour attirer des hommes autour de lui, l'*amghar* doit s'employer à aviver les querelles entre factions (*ibid.* : 280). Conséquence de cette action : le *leff* originel est transformé en *leff* de combat, en parti du chef (*ibid.* : 320), mais surtout, l'*amghar* ne peut jamais qu'amener la soumission de son *leff* au sultan, jamais celle de sa tribu, car toute prétention au leadership suscite la montée en miroir d'un autre prétendant à la tête du *leff* adverse.

Sans doute la limite que le factionnalisme impose à la dynamique du pouvoir politique permet-elle de mieux comprendre

la nécessité de la reconnaissance par le pouvoir sultanien, et donc la soumission, posée comme finalité de la conquête du pouvoir. La transformation de l'*amghar* en *caïd* par le sultan ne doit-elle pas, en définitive, moins être perçue comme soumission de l'un à l'autre que comme le moyen, pour le chef local, de dépasser les limites de son parti afin de s'imposer à l'ensemble. On comprend ainsi qu'alors, symboliquement, il ira installer sa résidence sur le territoire de la faction adverse (*ibid.* : 319). L'unité politique, sous la direction d'un leader local, d'une région contre l'autorité du *makhzen* est donc impossible. Seule l'unité de la faction non reconnue par le sultan agit dans le sens d'une mobilisation contre ce pouvoir¹².

Qu'en est-il de l'autre schéma, celui d'un chef venu de l'extérieur? Dans ce modèle, ce sont les conséquences de la conquête en termes de politique locale qui sont l'objet de l'analyse de Montagne. Il fonde ses réflexions sur l'exemple de la conquête almohade menée par 'Abd al-Moumen. Le premier acte du conquérant, souligne-t-il, est d'établir un ordre de préséance entre les tribus alliées (*ibid.* : 63-66). Autrement dit, d'organiser un système de clientèle hiérarchisé en fonction de la proximité relative avec le pouvoir qu'il représente. Cependant, observe Montagne, on a là « l'ébauche d'une féodalité qui ne donne jamais lieu à l'émergence d'un pouvoir personnel né du sein des tribus se substituant à l'autorité défaillante des Sultans » (*ibid.* : 72). On retiendra surtout ce trait, qui apparaît plus clairement encore avec la conquête, que si la soumission à un ordre politique extérieur entraîne une hiérarchisation à l'intérieur, cette dernière est aussi la manifestation de l'exercice toujours indirect de ce pouvoir : le pouvoir apparaît à l'échelle locale *dans sa relation aux hommes forts*. Le sultan-conquérant choisit ses hommes dans la tribu, il ne place pas des étrangers.

À lire Montagne, on en conclut que la république égalitaire et l'équilibre des factions sont l'état social « normal » des populations berbères, que la montée d'un pouvoir politique personnel, tendant nécessairement à la tyrannie puisqu'il repose exclusivement sur un pouvoir prédateur, vient perturber; de manière toujours provisoire cependant, car le pouvoir d'un grand ne se transmet guère au-delà de trois générations¹³. La dynamique s'épuise dès que le pouvoir faiblit. Rien ne vient jamais le légitimer en tant que tel, même la reconnaissance sultanienne. Ensuite, c'est donc le retour à la situation égalitaire et aux jeux

12. Ce point a même conduit récemment un commentateur à avancer l'idée que le *leff* puisse exprimer l'idée de la nation chez les Berbères... (FABIETTI, 2000).

13. Avec ce modèle qui tente de combiner une opposition de factions et une hiérarchie centralisée, on a souvent vu chez Montagne un précurseur de l'étude de Leach sur les Kachins de Birmanie. On ajouterait, précurseur aussi à l'approche de Barth dans son travail sur les Pathans dont on verra ci-après qu'il combine différemment ces catégories.

des factions opposées. Sans qu'il ne développe les conséquences de cette alternance du point de vue des factions, Montagne insiste tout de même sur leur changement de nature : le *leff* défini comme organisation d'alliances permanentes, devient, avec la montée d'un grand, un parti politique « de combat », au service du leader¹⁴. Autrement dit, la dynamique du pouvoir *modifie* la nature de la faction et sûrement sa capacité à être un système d'équilibre apte à assurer une paix anarchique. Cette observation est intéressante pour notre propos car elle pointe sur le caractère changeant de la dynamique factionnelle *dans un même contexte* et d'une manière qui n'est nullement une conséquence historique résultant, pour le dire vite, d'une adaptation bâtarde à la modernité politique du cadre étatique.

La vision que Montagne propose du factionnalisme est, en dernier ressort, celle d'une homothétie sociologique stricte dans l'opposition, puisque l'intrusion du pouvoir individuel modifie, et à terme lamine, cette opposition. En conclusion, même si Montagne reconnaît l'existence d'une réalité politique extérieure à l'affrontement factionnel local, il ne la pense pas comme un troisième terme, garante du jeu local. La preuve : si les trois *caïds* du Sud viennent à s'affronter, rien ne peut les arrêter, nous dit-il (*ibid.* : 125). Elle intervient uniquement, sous la forme de l'allégeance au sultan, comme menace pour le système, non pas à l'origine, mais au terme du processus largement endogène qu'est la constitution du pouvoir politique des *amghar* dans la tribu. Le point de vue est donc strictement politique et strictement local. Pourtant, Montagne observe que la religion a pour effet de « favoriser la soumission au Makhzen, la reconnaissance par les communautés indépendantes d'un gouvernement de droit divin, *seul capable de terminer par son œuvre politique l'ébauche toujours inachevée de la royauté berbère* » (*ibid.* : 54)¹⁵. Il est clair que, pour Montagne, la dynastie chérifienne n'est pas conçue en termes religieux, dotée d'une capacité à transformer le pouvoir par une référence à une dimension qui n'en relève pas. Il faudra attendre le travail de Raymond Jamous (1981) pour disposer d'un modèle d'articulation entre l'organisation des divisions locales, la constitution de pouvoirs individuels et la relation au sultan qui prenne en compte la dimension religieuse et la faculté à transcender les relations politiques locales de ce dernier. En somme, d'une lecture qui intègre le niveau du royaume marocain dans l'analyse d'une de ses composantes

14. Pour mieux marquer cette différence, il distingue le *leff* « berbère », qu'il observe dans le sud du Maroc, du *soff* « kabyle », qui ne lui paraît plus être qu'un parti de pouvoir (MONTAGNE, 1930 : 324).

15. Je souligne. La figure qui le met sur cette piste est bien sûr celle de 'Abd al-Krim, paré des vertus de thaumaturge et du titre de combattant de la guerre sainte (*mujâhid*). MONTAGNE dit qu'il a été le seul à former un véritable État berbère dans le Rif (1930 : 297).

locales et fait du sultan une référence indispensable à la constitution de l'identité locale¹⁶.

b) *Le modèle segmentaire gellnérien ou la médiation du saint*

La dimension religieuse est en revanche centrale dans l'analyse que propose Ernest Gellner des sociétés de l'Atlas marocain. Avant toutefois d'aborder les thèses célèbres de l'anthropologue britannique, il est intéressant de voir comment il se situe par rapport à Montagne. La critique principale qu'il adresse à ce dernier est formulée du point de vue de l'approche segmentaire qu'il emprunte à Evans-Pritchard. Gellner reconnaît certes l'intérêt d'un modèle qui permet de penser la persistance d'un ordre politique dans une situation où l'État est faible et inexistant. Il ne reproche pas à Montagne son analyse en terme d'oppositions équilibrées et de balance des pouvoirs, mais le fait qu'il l'ait « figée » à un seul niveau de la structure — celui des cantons se projetant dans l'espace et offrant l'image du damier —, alors que, selon lui, l'opposition agit à tous les niveaux de la structure (Gellner, 1981). Mais surtout, le problème théorique du modèle de Montagne, par rapport au modèle segmentaire qu'il propose, est de suggérer que le mécanisme d'équilibre puisse « se détraquer » et être remplacé par des tyrannies éphémères (Gellner, 1986). À lire cette critique sur l'impossibilité de concevoir des logiques contradictoires dans le fonctionnement de l'opposition segmentaire, on comprend la difficulté, pour Gellner, à intégrer, dans son modèle segmentaire, le deuxième terme de l'oscillation montagnienne : le leadership et le *makhzen*.

Si le travail de Gellner ne pose pas directement la question des factions, son analyse de la société marocaine construite sur l'opposition entre segments de même nature nous donne un modèle pour appréhender la division en miroir et son rapport à un troisième terme. Ce modèle segmentaire gellnérien est suffisamment connu pour que l'on dispense le lecteur d'un exposé fastidieux. On rappellera tout de même la caractéristique essentielle autorisant à considérer une société comme segmentaire pour Gellner : à savoir qu'il ne s'agit pas seulement qu'elle présente une organisation segmentaire avec son jeu de fission-fusion entre segments opposés, mais il faut que ce soit là *tout ce qui s'y produise* (Gellner, 1969). Il faut donc que l'existence

16. Il faut cependant signaler que l'opposition factionnelle est marginale dans l'analyse de R. Jamous, ce qui le singularise par rapport à Montagne et Gellner. L'opposition ne semble se manifester qu'à travers les batailles rangées, sortes de parodies de combat orchestrées par des jeunes qui se défient et non par les vrais hommes d'honneur. L'analyse de R. Jamous se concentre sur l'étude de ce pouvoir personnel.

de segments emboîtés ainsi que l'équilibre des oppositions et des complémentarités qui la caractérisent soient l'unique principe d'organisation de la société; cela exclut la possibilité d'une stratification sociale et, surtout, interdit structurellement la concentration du pouvoir. Le rôle des chefs reste donc faible et limité, ce qui autorise à ne pas questionner la relation au *makhzen* sultanien. Le premier corrélat d'une vision segmentariste de la société est alors de distinguer radicalement une structure d'opposition équilibrée et la possibilité d'un pouvoir personnel.

Dans la lecture qu'il propose, Gellner « disqualifie » en quelque sorte la dimension politique d'un pouvoir personnel se manifestant dans les tensions de la structure et donc la possibilité qu'elle puisse être un référent extérieur, sous la forme d'une puissance étatique, à ces jeux d'opposition symétriques locaux. Il met alors l'accent sur le rôle des saints comme agents du maintien de l'ordre dans ce type de société constamment menacée par les conflits que sa structure engendre. Son analyse se focalise ainsi sur la place et la fonction des lignages maraboutiques situés aux limites territoriales entre tribus rivales. Installés dans une extraterritorialité spatiale et structurelle, les saints marabouts sont ainsi qualifiés pour agir en qualité de médiateurs afin de pacifier sans cesse les relations sociales.

Les commentaires critiques du travail de Gellner soulignent d'abord cette absence de la dimension politique dans le modèle segmentaire. Abdallah Hammoudi (1974), par exemple, formule une critique empirique en remarquant que le saint n'agit pas toujours en qualité de pacificateur et qu'il vient un moment où il recourt à la violence et aux relations avec le sultan dans la construction de son personnage. Alain Mahé (1998) et Hugh Roberts (2002) soulignent encore l'absence dommageable d'une prise en considération de la *jema* ou assemblée de village comme autre instance, à caractère politique, de résolution des conflits, notamment pour les cas de violence infra-segmentaires que sont le parricide et le fratricide. Pierre Bonte (1991) avance, quant à lui, une critique plus théorique. S'il reconnaît à Gellner le mérite d'avoir tenté de rendre compte des faits de pouvoir dans les sociétés tribales, il lui reproche de l'avoir fait sur une base où tout se résume à une disposition de la structure de parenté. Ou, plus exactement, que la seule hiérarchie possible, le seul fait de pouvoir effectif susceptible de perdurer corresponde, pour Gellner, aux fonctions de l'arbitrage. Il tirera

la conséquence logique de sa critique en proposant de distinguer analytiquement, dans le monde arabe, les logiques de parenté égalitaires et les logiques de pouvoir hiérarchiques d'une manière qui sépare l'opposition complémentaire de l'opposition compétitive, la « faction segmentaire » de la « faction compétitive » (Bonte *et al.*, 2001).

Dans la perspective de notre analyse, on remarquera surtout que l'opposition segmentaire, quel que soit le niveau de la structure considéré, ne s'organise jamais par rapport à un troisième terme de nature politique. Du point de vue gellnérien, cette dimension extérieure possible et nécessaire de l'approche montagnienne, l'État *makhzen*, existe en creux. Mais surtout, on retiendra cette configuration comme illustration de la recherche nécessaire d'un troisième terme dans tout schéma d'opposition duelle, lors même que la dimension étatique est escamotée dans l'analyse : chez Gellner, c'est le saint médiateur. Ainsi, plutôt que de voir dans l'approche de Gellner une dommageable réduction du politique dans la parenté, on préfère souligner l'originalité d'un modèle pertinent pour une analyse d'un factionnalisme qui n'existerait précisément pas en tant que système transversal par rapport à la parenté (et aux castes pour l'Inde), mais comme un système l'organisant totalement, et ce, sur un plan strictement local.

Peut-être la conséquence de cette différence de point de vue entre nos deux lectures « marocaines » n'est-elle pas autant la distinction entre un modèle « ouvert » peignant une organisation politique locale se définissant ultimement par un référent extérieur et un modèle « fermé » sur cette dimension locale dont les ordres politiques et religieux sont en revanche étroitement combinés. La différence est aussi dans la manière d'appréhender les modalités de perpétuation de ces sociétés constamment sous la menace de leur dissolution dans le conflit. Et là où Montagne n'envisage l'équilibre que par la vertu de la structure d'opposition, cette dissuasion susceptible de se dissoudre dès lors que la condition d'égalité — nous dirions d'identité — de l'opposition est modifiée, Gellner introduit l'idée d'une nécessaire médiation de nature différente et amène à questionner la place de la sainteté dans un modèle factionnel.

2. *L'État et les factions : médiation et dynamiques conflictuelles*

Les approches de Montagne et Gellner privilégient, on l'a vu, le point de vue local dans la lecture qu'elles proposent des oppositions factionnelles. À l'opposé, de nombreuses études prennent le point de vue descriptif de la centralité étatique pour comprendre le factionnalisme. Ou, plus précisément, comprendre les effets de ce type de division sur la constitution et la pérennité d'un État.

a) *Diviser pour mieux régner ?*

La maxime est célèbre, sorte de b.a.-ba stratégique de l'acquisition et du maintien d'un pouvoir quels que soient l'époque et le contexte. Que les divisions et conflits d'une société qui aspire à s'unir soient toujours le résultat de l'immixtion d'un pouvoir hostile est une idée largement répandue, un argument politique parfois¹⁷.

Avant de pouvoir mettre ce lieu commun en perspective, on a choisi de présenter des études qui s'attachent à comprendre la relation entre un État « de conquête » et la dimension factionnelle, à cette différence majeure près que les factions sont ici amenées en même temps que l'État. La période du califat omeyyade (650-744) dont l'installation a suivi la première vague de conquête arabe est en effet marquée à la fois par les dernières convulsions de la *fitna* entre Musulmans et par des affrontements factionnels récurrents entre tribus qaysî et tribus yamânî, dont on a déjà vu qu'ils étaient le modèle mythique de la division duelle dans le monde arabe. Quelles lectures les spécialistes ont-ils proposé de cette opposition factionnelle ? Comment ont-ils pensé sa relation avec la dynamique de conquête et avec la *fitna* sur la légitimité des prétendants à la direction de la jeune communauté musulmane ? À l'instance califale, encore, et l'État qui s'organisait sous sa direction ?

Selon Patricia Crone, le problème central de la conquête arabe fut l'impossibilité de légitimer un État musulman dans un pays conquis. La logique de conquête de ces tribus arabes d'Arabie sous l'étendard de la révélation prophétique n'a pas eu pour corollaire immédiat l'imposition d'une organisation du pouvoir et d'une administration de la part des conquérants¹⁸. Bien au

17. On en voudra pour preuve la plus récente les analyses quotidiennes sur le rôle des États-Unis comme agent de division en Afghanistan et en Iraq. Mais ces thèses ne sont pas l'apanage des chroniques de presse. On les retrouve par exemple sous la plume d'Olivier ROY au sujet de l'invasion soviétique (1985).

18. Sa démonstration se fonde ici sur la comparaison entre les tribus mongoles de l'Asie centrale et les tribus d'Arabie. Les premières disposaient avant tout d'un appareil d'État qu'elles imposaient dans la conquête, mais l'absence d'homogénéité culturelle rendait ces États toujours éphémères. Elles avaient des guerres, quand les secondes ne connaissaient que les vendettas avec la possibilité de faire « remonter » le conflit jusqu'à la confédération de tribus, mais dans l'impossibilité d'ériger un État. Ce fait est toutefois largement compensé, pour P. CRONE, par l'indéniable homogénéité culturelle des tribus arabes leur conférant une identité culturelle, sans que l'État soit nécessaire (1980 : 25).

contraire, ceux-ci se sont évertués à maintenir une certaine forme d'isolation tribale en installant leur campement hors de l'enceinte des villes (Crone, 1980 : 27). L'historienne défend la thèse selon laquelle l'organisation factionnelle arabe, si elle est manifestation de l'absence d'État, est aussi le moyen que les conquérants vont utiliser pour en ériger les structures. Autrement dit, le califat omeyyade serait l'histoire, pour le monde arabe, du passage d'une organisation factionnelle — proche, dans ses principes, du modèle décrit par Montagne — à une structure étatique. Concrètement, cela signifie que le calife s'appuie sur les chefs de tribu, l'aristocratie des *ashrâf*, qui sont les agents de la relation entre les gouverneurs de région, appointés par le guide de la Communauté des croyants, et les gouvernés, hommes des tribus et clients non convertis. Cette aristocratie ne doit pas être perçue comme embryon d'une machine d'État pour autant. Elle est une émanation des rapports de force au sein de la tribu sur laquelle l'État en devenir se repose, bien plus que sa créature. On a là un État dont la structure repose entièrement sur l'équilibre factionnel, soit la balance des pouvoirs entre tribus qaysî et tribus yamânî. Que cet équilibre soit rompu et c'est la survie même de l'État qui est menacée (*ibid.* : 34).

L'analyse la plus couramment développée pour expliquer la fin du califat omeyyade est d'ailleurs celle d'un État emporté par les divisions factionnelles dans lesquelles les califes ont été de plus en plus partie prenante. En fait, les conflits entre les deux grandes factions se trouvaient dramatiquement réactivés lors de chaque succession au califat¹⁹. L'événement marquant définitivement la rupture de l'équilibre entre les deux ensembles factionnels est la fameuse bataille de Marj Râhit qui s'est déroulée dans la plaine de Damas en 684. Le système omeyyade se fissure définitivement après la victoire des tribus yamânî, soutenant l'accession de Marwân au califat, sur les tribus qaysî partisans de « l'héritier » sūfyânide²⁰. Cet épisode sanctionne pour P. Crone l'impossibilité d'ériger un État sur le jeu tribal puisqu'en réalité les califes sont avant tout les candidats des factions. Loin de proposer une lecture opposant l'aristocratie des *ashrâf* à l'État omeyyade en place, c'est ce dernier qui apparaît en réalité sous le contrôle des oppositions tribales. Après Marj Râhit, tous les califes seront perçus comme des militaires à la tête de généraux partisans, auxquels ils sont alliés par des mariages, contre la faction opposante (*ibid.* : 41)²¹.

19. Pour mettre en perspective l'histoire de la période, il faudrait pouvoir aborder, à côté de ces luttes de pouvoir proprement factionnelles, l'ensemble des enjeux théologico-politiques quant aux modalités légitimant la succession (*khalifa*) du prophète dans sa fonction de guide de la Communauté des croyants (*umma*). On renverra sur ce point à trois références complémentaires : LAOUST, 1983; DJAIT, 1989; CAHEN, 1997.

20. Cette bataille marque ainsi la distinction entre les deux périodes du califat omeyyade : période sūfyânide avec Mu'awiyya et ses descendants, et période marwânide d'après le nom du calife que cet affrontement conduira à mettre en place.

21. Voilà qui semble être la forme prise par le factionnalisme italien au XV^e siècle : la faction comme équivalent d'une troupe militaro-politique dans une lutte pour la prise de pouvoir. Soit la forme du factionnalisme détestée par la tradition politique occidentale, héritage de la Grèce. Sur les factions florentines, voir le travail très documenté de KENT, 1978.

Cette lecture va tout à fait dans le sens d'une historiographie arabo-musulmane jetant l'opprobre sur cette période conflictuelle de son histoire. On retrouve dans cette tradition la tentation, contenue dans la formule du « diviser pour mieux régner », d'attribuer à un pouvoir extérieur ou non légitime la responsabilité des conflits internes. C'est ainsi que l'État omeyyade a souvent été qualifié de royauté (*mulk*), portant des marques étrangères, par opposition à ce que devrait être un véritable califat. Il est d'ailleurs tout à fait intéressant de souligner que, de cette période, deux califes ont échappé au jugement négatif de leurs contemporains comme des historiens postérieurs : il s'agit de Mu'awiyya, fondateur du califat omeyyade, dépeint par ses biographes sous les allures d'un saint (*sayyid*), et de 'Umar II, l'ascète élevé à Médine. De ces deux califes, l'on rapporte surtout qu'ils ont eu la force de la neutralité et sont restés à distance des oppositions factionnelles — par la vertu de leur posture religieuse ? D'ailleurs, seules leurs tombes seront ensuite respectées par les califes 'Abbasides (Veccia Vaglieri, 1970)²².

Le souvenir laissé par ce siècle est donc avant tout celui, peu glorieux, d'un califat balayé pour n'avoir pas su demeurer au-dessus des luttes factionnelles²³. Ce jugement négatif sur les factions de la période omeyyade a été nuancé par Christian Decobert. Dans son ouvrage analysant les dynamiques institutionnelles de l'Islam, il défend l'argument que les factions, loin d'être un héritage attesté de la période préislamique qui aurait manifesté une division nuisible à l'unité de la communauté muhammadienne, ont été au contraire le moyen de donner, à un monde bouleversé par les valeurs nouvelles de la prédication, une unité dépassant le cadre étroit des communautés religieuses. Et il relie l'émergence des factions à la prétention d'exclusivité des Arabes sur le domaine politique à l'époque de la conquête. La faction n'est finalement rien d'autre, selon lui, qu'un groupe militaire utilisant, pour se définir, des références à la notion arabe du nord ou du sud ; en même temps, il s'agit d'une représentation mentale, d'une revendication d'appartenance reposant sur une reconstruction généalogique et que l'on trouve présente quel que soit le niveau de groupement considéré. Loin de marquer l'éclatement de la structure tribale par rapport à la période précédente, le factionnalisme, en tant que reconstruction et discours postérieur à la naissance de l'Islam, contribue au contraire à sa fusion et apparaît, qui plus est, à une époque où le

22. On ne peut s'empêcher de faire allusion ici à l'observation de G. Balandier dans son anthropologie politique : « Il faut que le souverain nie le pouvoir pour représenter l'Unité, qu'il soit mis à part pour exercer ce pouvoir » (BALANDIER, 1985 : 84).

23. Cette posture est récurrente dans la littérature. On en trouve un écho, lié à l'idée que l'État divise, dans le travail de J. Dakhli sur le Sud tunisien. Elle suggère de voir dans le factionnalisme local la transposition d'une opposition collective au *makhzen*. En fait, les gens mémorisent une opposition de type conflit segmentaire en oblitérant le fait que c'est d'abord le *makhzen* que la région affronte, *makhzen* qui s'appuie toujours sur une faction contre une autre. Ceci explique la honte que les gens ressentent à l'évocation des conflits locaux, et la réticence à les remémorer, parce que ces événements sont toujours à rebours d'un discours de l'honneur mettant en avant l'intégrité du groupe (DAKHLIA, 1990 : 291).

centre politique est puissant. Plus encore, il suggère de voir l'identification factionnelle comme cadre d'intégration, de passage de l'étranger non converti à l'intérieur de la communauté par le système de clientèle qu'elle permet de mettre en place. Autrement dit, « la conjonction de l'image pour autrui et de l'image pour soi, ce fut cette reconstruction généalogique que supportait le régime factionnel » (Decobert, 1991 : 95-104).

b) *La nature de l'État en question*

Ces différents regards portés sur le factionnalisme de la société arabe, de la naissance de l'Islam à la fin du califat omeyyade, sont riches d'enseignements dans le cadre de notre analyse. Ainsi, Decobert, en comprenant l'opposition factionnelle comme mécanisme transcendant les groupes communautaires définis selon l'appartenance religieuse, modifie une conception de la faction beaucoup plus répandue qui veut que cette forme d'adhésion à caractère politique permette uniquement de sortir des liens de la parenté. Il pose ainsi la faction comme une réponse historique à un ensemble de tensions suscitées par la conquête. À ce titre, elle est bien loin d'être une réalité exclusivement politique; au contraire, il faut la voir comme une manière d'exprimer les conflits dans ce référent culturellement partagé qu'est la généalogie.

Voir dans le factionnalisme autre chose qu'une mécanique politique ou une dynamique de pouvoir doit certainement être pris en considération. Cependant, à partir du moment où le cadre factionnel cesse d'être pertinent comme procédure d'identification et d'intégration à la communauté, pourquoi n'a-t-il pas disparu? Comment se fait-il qu'il ait si facilement « essaimé » avec la conquête, comme l'écrit joliment Laura Veccia Vaglieri? De fait, Decobert (2000), qui suggère encore cette lecture du factionnalisme comme langage du conflit et cadre d'identification dans la société mamelouke du Moyen Âge, ne questionne pas la dynamique expliquant la permanence de cette forme de division dans le monde arabe autrement que comme « manière de dire »; mais conscient tout de même que le factionnalisme pose le problème de la place du politique dans les constructions identitaires arabes (Decobert, 1991 : 103). Faut-il voir alors dans le factionnalisme la manifestation d'une hypertrophie du politique amenant à la lecture des conflits en terme

d'opposition de sang? Ce qui nous ramène à la question de départ sur la nature de la tension entre l'État et les factions.

De ce point de vue, le modèle proposé par P. Crone est presque un modèle cyclique d'inspiration khaldûnienne : le factionnalisme a été le moyen de construire un État dans une société qui l'ignorait et, en retour, il a causé la ruine de cet État. Le premier point suggéré par l'analyse conduit à déplacer la considération d'une opposition conférant un équilibre à l'intérieur de la société (chez Montagne et les segmentaristes, notamment) vers la considération d'une opposition dynamique dont la tension non maîtrisée est une menace pour l'ordre politique. Il semble donc impossible d'ériger une structure étatique à partir d'une opposition factionnelle pour autant que cette structure se situe au même niveau, voire devienne partie prenante, dans le jeu factionnel. Le problème ici posé est finalement très proche des conditions particulières du système politique libanais contemporain qualifié, avant même le déclenchement des hostilités de la guerre civile, de « précaire » par Michael Hudson (1968). À le lire, le factionnalisme au Liban n'est rien d'autre qu'un jeu de « chaises musicales » dont les règles sont essentiellement de ménager des équilibres éphémères et controversés, nuisant perpétuellement à l'efficacité politique de l'État. La caractéristique de ce système est donc un État qui ne peut se poser comme arbitre ultime au-dessus de seigneurs locaux politiquement puissants. L'État représente en fait l'objet et le cadre de la rivalité, mais sa nature exclusivement politique conduit à une remise en question récurrente de sa légitimité... en même tant que sa faiblesse est perçue comme garante de l'autonomie des leaders locaux (*ibid.* : 20, 148).

« Diviser pour mieux régner », formule à laquelle l'évocation du factionnalisme fait si souvent écho, signifie que la position de pouvoir peut finalement n'être maintenue qu'en l'absence de toute congruence d'intérêts, sinon de groupes, contre ce pouvoir. L'image d'un pouvoir agissant « contre » comme condition de sa survie, suppose alors soit la faiblesse, soit l'illégitimité de l'État en question. Autrement dit, un État qui peut, dans le meilleur des cas, jouer sur la manifestation de son pouvoir par sa capacité à tirer profit des divisions pour durer, et non sa capacité à se poser comme arbitre légitime au-delà de divisions dans lesquelles il n'entrerait pas. Ce qui pose ultimement la question de la *nature* de l'État, de sa capacité à transcender ou

non les divisions, voire de la nécessité de cette capacité comme condition de sa pérennité.

c) *Dynamiques factionnelles et organisation sociale : les Pathans de Swat*

Les différents points de vue développés par Fredrik Barth à partir de son ethnographie des Pathans du Swat, région septentrionale du Pakistan, à la frontière avec l'Afghanistan, offrent une combinaison intéressante pour appréhender cette question. En effet, Barth propose une lecture de son ethnographie pathan qui cherche à comprendre à la fois le système factionnel en deux blocs opposés, leur alternance territoriale ainsi que la relation de ces factions avec la dynamique du leadership local et l'État. L'intérêt de l'analyse, par ailleurs, réside dans le point de vue diachronique développé par Barth — en gros, sur la période qui s'étend entre 1915 et les années 1970 — qui permet de prendre en considération des États de nature différente.

La thèse défendue par Barth dans son étude du factionnalisme pathan repose sur une distinction essentielle à ses yeux entre les arrangements purement formels des unités définies par la charte de filiation unilinéaire et la manière dont ces unités sont pourtant non pertinentes pour l'action politique en qualité de *corporate group*. La thèse segmentaire construite sur l'inspiration durkheimienne d'une solidarité mécanique unissant toujours les intérêts des groupes les plus proches dans le degré généalogique, contre les groupes plus distants, n'est pas valide pour analyser les matériaux pathan. Ici, et bien que la charte généalogique soit tout aussi essentielle que dans d'autres sociétés acéphales pour l'organisation sociale, observe Barth, on cherche au contraire l'alliance avec des parents distants pour s'opposer politiquement à ses collatéraux.

Seul l'examen du rapport de la société pathan à la terre permet de comprendre la force des divergences d'intérêts entre collatéraux. La possession de la terre fonde la hiérarchie statutaire à Swat : sont uniquement reconnus comme Pathan, et donc considérés comme les descendants des conquérants yusufzāi, les propriétaires terriens. La filiation unilinéaire et la généalogie qui la fonde sont importantes à ce titre. Les non-propriétaires sont majoritairement métayers et forment la masse des clients, la force politique des propriétaires, plus ou moins puissants selon la quantité de terre qu'ils possèdent. Le système

d'occupation de ces terres est original. Tous les dix ans, les terres céréaliers irriguées de la vallée de Swat sont réallouées entre les propriétaires²⁴. Si au niveau le plus haut, ces réallocations n'engendrent pas de conflit car l'équivalence de valeur entre les terres échangées est attestée, il n'en va plus de même lorsqu'un individu convoite le champ particulier qui doit revenir à ses cousins patrilatéraux...²⁵ C'est bien ce type de conflit, observe Barth, qui génère le factionnalisme le plus intense. Et qui s'aiguise à chaque réallocation. On comprend alors que l'essentiel de l'activité politique pashtun soit consacré à la nécessité de gagner l'avantage sur son rival agnatique. À terme, il s'agit même de parvenir à l'éliminer pour capter ainsi à la fois ses terres et ses clients (Barth, 1981 : 53-82)²⁶.

Le factionnalisme, observé à l'aune des matériaux pathan, semble donc se développer comme conséquence structurelle résultant de la tension entre agnats proches²⁷ — frères symboliques? — tout autant que comme moyen de contenir cette tension, dans les sociétés acéphales²⁸. La faction empirique est le résultat des alliances politiques, entendues sous la forme de l'allégeance à un leader plus puissant. Si l'on suit Barth dans son analyse, il est intéressant de remarquer qu'ici les leaders de faction, derrière lesquels s'alignent les propriétaires pathan, agissent plutôt dans le sens de la tempérance, notamment vis-à-vis des jeunes toujours prompts à radicaliser l'opposition factionnelle. Mais la conclusion importante que Barth tire de ses observations le conduit à remarquer que, quel que soit le contexte et même devant un danger extérieur, l'opposition entre blocs factionnels prime sur la possibilité d'une unité politique de l'ensemble des Pathans. En somme, il semble ainsi corroborer la thèse de P. Crone sur l'impossibilité d'ériger un État, à tout le moins une unité de nature politique, sur la rivalité factionnelle.

La pensée de Barth sur la relation entre factionnalisme et dimension étatique ne s'arrête pas aux conclusions de l'article de 1959. Dans les années 1970, il retourne au Pakistan, met son premier terrain en perspective, et publie un essai de discussion générale sur son ethnographie pathan (Barth, 1981 : 121-181)²⁹. C'est dans cet essai qu'il discute les dynamiques historiques de l'évolution de la région depuis le début du XIX^e siècle, parmi lesquelles l'une des plus importantes est la relation à un pouvoir politique centralisé. En effet, lorsque Barth effectue son premier séjour dans les années 1950, la vallée de Swat était organisée

24. Au moins ce système a-t-il été en vigueur jusque dans les années 1930.

25. Les lectures liant la compréhension de l'émergence du factionnalisme aux différents systèmes de tenure collective des terres (le système *masha'a* en arabe) sont nombreuses dans la tradition anthropologique sur le Proche-Orient. J'ai choisi de ne pas en faire état dans cette étude essentiellement parce la vision proposée est celle d'une description sociologique interne à la faction, le plus souvent comme forme solidifiée de rapports sociaux préexistants, et non une réflexion sur le factionnalisme en tant que tel. Voir ATRAN, 1986, comme illustration de ce type d'approche.

26. À ce point de son analyse, F. Barth propose de chercher à repérer les facteurs logiques nécessaires et suffisants pour produire ce système de choix stratégiques individuels conduisant à l'existence de deux blocs factionnels dans la société pathan. Il propose, pour ce faire, d'appliquer à ces matériaux une analyse inspirée de la théorie des jeux, et donc de la maximalisation des stratégies individuelles en terme d'intérêt politique immédiat, posant à peu près à la même époque que M. Gluckman un cadre d'analyse qui a connu l'engouement que l'on sait.

27. Tension que l'on retrouve dans d'autres contextes au Proche-Orient, comme en témoigne ce dicton relevé dans la tradition palestinienne : « Un affiné vaut mieux qu'un cousin patrilatéral » (KASDAN, 1961 : 76).

28. Le schéma développé par Barth de l'alliance au plus loin pour se défendre du plus proche est antithétique avec la vision développée par CLASTRES (1997) d'une logique de la guerre et de l'alliance posée comme logique de la différence et donc supposant un autre que soi. Sauf à distinguer

sous l'autorité d'un État indigène, et non d'une création coloniale — ce qui apparaît aux yeux de Barth comme un fait notable au regard de l'échec de multiples tentatives de centralisation d'un pouvoir sur la vallée durant le siècle précédent. Deux formes d'État s'y sont alternativement développées.

La première est en quelque sorte la reconnaissance de la domination d'un chef régional, le khan, pendant une période. En somme, l'érection de ce type de pouvoir centralisé est la cristallisation du point de déséquilibre maximal entre deux factions sur un plan régional. L'autre forme d'État ne repose pas sur la manifestation du pouvoir politique d'un leader, mais sur un accord passé entre les leaders les plus importants pour nommer un roi, qui soit un médiateur impartial non pashtun et, de préférence, de lignage saint, à la tête de la coalition qu'ils entendent former dans un but précis. Des conditions de leur mise en place se déduisent de la raison du caractère éphémère de ces deux formes d'État. S'agissant du khanat, Barth observe que la montée d'un puissant aboutit toujours, à plus ou moins long terme, par susciter une coalition d'intérêts opposés qui finira par mettre à bas la prétention du khan à gouverner la région. Quant à la seconde forme, le roi « élu » par une ligue de leaders pathan restait toujours plus ou moins sous leur contrôle. Qu'il cherche à sortir des limites imposées par eux, et le royaume se trouvait renversé, comme l'histoire de la région en offre trois exemples durant le XIX^e siècle (Barth, 1981 : 173-177).

De l'exposé de Barth, l'on pourrait encore esquisser une troisième formule qui, si elle ne prend pas la forme d'une administration centralisée, dessine les contours d'une unité possible dans l'action politique. Il s'agit de ces rares épisodes de résistance collective qu'a connus la vallée. S'il est difficile, on l'a vu précédemment, pour les factions de dépasser leur hostilité réciproque devant la menace extérieure, il est arrivé, dans cette région attachée aux formes les plus puristes de l'islam, que ces prêcheurs itinérants que sont les *faqir* et les *mullah* — différant des saints car sans ancrage lignager dans la société — réussissent à organiser une action politique collective *au nom de l'islam* (*ibid.* : 122). Mais alors, il s'agit d'un mouvement et non à proprement parler d'une tentative pour développer un pouvoir centralisateur dans la région.

Aucune des formes étatiques observées par Barth n'explique pourtant la longévité de l'État mis en place en 1917, sous la

conceptuellement une logique de guerre d'une logique d'affrontement factionnel. Ou si l'on voulait pousser la réflexion en ce sens, il serait intéressant de chercher à savoir si la disposition factionnelle n'est pas le moyen d'échanger de l'alliance militaire, là où l'endogamie interdit l'échange de femmes. Et de voir dans l'opposition factionnelle, non seulement une forme de division, mais encore une forme d'échange.

29. Ce texte, « Swat Pathan revisited », est aussi le prétexte à une illustration pratique de sa méthode de construction des modèles génératifs fondée sur l'étude des covariations.

forme classique d'un royaume créé par accord entre leaders pashtun, qui n'a disparu qu'avec l'intégration pleine et entière de la région dans le cadre de l'État pakistanais en 1969. Pour expliquer cette longévité, Barth cherche du côté des changements économiques et notamment de la monétarisation des échanges, même s'il admet que l'habileté du Badshah Miangul Abdul Wadud et de son fils après lui a également joué. Barth dresse un tableau de la déliquescence progressive du factionnalisme à partir du moment où sa relation immédiate avec la possession de la terre se détend. Ou plus exactement, si l'alignement derrière un leader a longtemps pu être la seule garantie de sécurité pour la population, il est moins nécessaire dès lors qu'une administration de plus en plus efficace dans la résolution des conflits se mette en place. La dynamique que décrit Barth est l'affaiblissement progressif d'un pouvoir local, celui des khan dont le statut se « privatise » (ils peuvent « jouer » au khan ou développer d'autres postures dans la société désormais) et un Badshah qui profite de cet état de fait pour s'immiscer dans le jeu entre factions, et en saper la légitimité en appointant des non-Pashtun à leur tête (*ibid.* : 140-143). Les factions disparaissent alors, non comme schéma conceptuel mais comme réalité politique³⁰.

Tandis que les études présentées précédemment sur la période du califat omeyyade proposaient une lecture de la relation entre État et factions en termes essentiellement politiques, sans faire intervenir la variable religieuse, pourtant importante dans la qualification du califat — comme le révèle l'attitude posthume à l'égard de Mu'awiyya et 'Umar II —, Barth joue sur cette articulation. Il dessine en effet les contours d'un modèle dans lequel les différentes configurations étatiques ne peuvent être rendues intelligibles que par la prise en compte de la différence de posture et de statut, ainsi que l'interaction qu'impliquent deux formes de leadership, celui des khan et celui des saints. À l'instar de ce que Gellner a observé dans l'Atlas, Barth souligne l'importance de la médiation des saints pour intervenir entre les factions, au niveau local. Mais les saints ne sont pas en dehors du système factionnel pour autant. Ainsi, il nous présente la relation d'interdépendance entre leaders politiques et leader religieux dans les formes du symbolisme local qui distingue les « lions » et les « renards ». Le khan doit toujours faire monter les enchères du défi pour affirmer sa

30. D'autres lectures reposant sur le postulat d'une relation logique entre les formes de l'alliance et un système d'organisation agraire fondé sur la mise en commun des terres et leur occupation par système de réallocation tendent vers la conclusion totalement opposée que, avec la parcellisation individuelle du territoire agricole et la fin du système collectif, le régime factionnel serait au contraire une rigidification des alliances plus fluides qui préexistaient (*cf.* ATRAN, 1985; AYOUB, 1955; KASDAN, 1961).

bravoure et a donc besoin d'un allié saint pour apaiser les tensions sans donner l'impression qu'il renonce; le saint a besoin d'un leader fort et puissant afin de construire une image d'homme-qui-sait-temporiser valorisée. Mais dès qu'il intervient auprès d'un leader, le saint entre dans le jeu factionnel et se construit en tant que tel dans la rivalité face à un autre saint de la faction opposée (*ibid.* : 158-164).

Avec cet ensemble d'analyses qui privilégient le point de vue de l'État sur les factions ou, plus exactement, l'intègrent pleinement, l'on dispose de modèles différents pour réfléchir, sinon sur les mécanismes de production logique d'une disposition factionnelle, au moins sur la forme de cette disposition. Schématiquement : « Division instituée *versus* condition de l'autonomie locale » sont deux manières de lire la relation, selon que l'on envisage le résultat de l'action d'un pouvoir central dans l'opposition factionnelle comme facteur de déséquilibre entraînant un affaiblissement sur le plan local ou, au contraire, que l'on considère la moitié échappant toujours à la soumission comme moyen d'une autonomie, irréductible si elle n'est toujours que partielle.

Une autre conséquence de cette intervention de l'État dans le jeu factionnel, qui ne soit pas de stricte nature stratégique, est rarement envisagée par les analystes : la modification du miroir. En effet, notre axiome premier, celui du factionnalisme comme une disposition en miroir, un jeu de distinction à l'intérieur d'un semblable n'est pas remis en question tant que le troisième terme, l'État, agit sur des factions données, choisissant de soutenir un leader A contre un leader B, ou une alliance entre leaders politique et religieux A et C, face à une alliance similaire B et D. Pour recourir à une image : seul le poids politique relatif dans la balance est modifié et, en général, provisoirement. Mais qu'en est-il de la dynamique factionnelle quand l'État ne joue plus seulement sur le « mécanisme » en terme de poids relatif, mais sur la composition sociologique interne d'une faction, troublant ainsi la disposition en miroir? En mettant un non-Pashtun à la tête d'une faction de Swat par exemple? Ou en introduisant une dimension hiérarchisant les factions, comme dans l'Ouzbékistan contemporain par exemple, où la faction proche du pouvoir est pensée comme masculine dans son rapport à une faction opposante féminisée³¹. L'autonomie que

31. Cf. PÉTRIC, 2003.

confère l'opposition au pouvoir n'est pas toujours valorisée... En somme, la hiérarchie ainsi constituée est différente de celle que l'on a vue à l'œuvre chez Montagne : il ne s'agit pas de distinguer un individu, un homme de pouvoir, de la masse, mais de modifier le rapport à *l'échelle de la faction tout entière*.

Les modélisations présentées jusqu'à ce point de notre exposé se déploient donc, pour le dire de manière grossière, selon un point de vue local ou global et sur des distinctions entre sphère du politique et sphère du religieux. Elles nous ont d'ores et déjà permis de repérer différentes figures du « troisième terme » ou de la référence extérieure. Une dimension manque toutefois à l'analyse si l'on veut mettre en perspective les différentes configurations factionnelles possibles dans le monde arabe : la dimension communautaire. Certes, la question a été directement envisagée par C. Decobert qui a vu, dans le factionnalisme, une forme d'identification transcendant des appartenances religieuses. C'est un jalon, mais il reste à questionner la relation entre une conception de la division pensée dans le moule d'une opposition factionnelle et la conception d'une unité de la communauté.

3. *La communauté en question ou l'unité au miroir des factions*

a) *De la duplicité orientale...*

La grande majorité des études sur les communautés religieuses au Proche-Orient, quand elles ne privilégient pas une stricte approche historico-sociologique interne à une communauté spécifique (« les Maronites, les Alaouites » par exemple) s'est attachée à les penser en tant que communautés minoritaires, dans leur rapport politique et juridique à une autorité centrale. Il est intéressant de remarquer que ce changement de point de vue modifie radicalement la perception de l'opposition factionnelle. Sans revenir dans le détail sur la lecture critique de ce type d'approche que j'ai développée par ailleurs³², on y relèvera la tendance à lire le factionnalisme comme une forme de stratégie politique opportuniste des minorités. Cette tendance est d'autant plus marquée s'agissant de la communauté druze dont l'exemple particulier sera l'étai de ma réflexion dans la suite de cette étude.

32. RIVOAL, 2002.

Les Druzes constituent presque un archétype pour ces lectures du factionnalisme comme jeu opportuniste qui reposent sur un postulat : la motivation politique première des minorités en butte aux persécutions du pouvoir central, quel qu'il soit, a toujours été la recherche d'une autonomie maximale. L'on comprend ainsi l'implantation de ce type de minorité dans les montagnes, hors de portée des exactions d'un pouvoir centré dans les milieux urbains. Le refuge montagnard est toutefois loin d'avoir placé les Druzes dans une situation d'isolation totale au long de leur histoire qui a commencé au XI^e siècle. Au contraire, le rôle politique qu'ils ont joué à l'échelle du Proche-Orient a toujours été important, beaucoup plus que ne le laisse supposer un poids démographique relativement faible. L'explication en serait la motivation farouche d'une volonté d'indépendance des Druzes vis-à-vis de toute autorité de tutelle, exprimée dans leur bellicosité constante qui a fait voir dans chacun d'eux un « guerrier né »³³. Mais surtout, pour garantir une véritable autonomie politique, les leaders de ces communautés développent une stratégie politique particulière fondée sur la multiplication des alliances extérieures leur permettant de faire contrepoids aux pressions de l'autorité centrale. S'agissant des Druzes, c'est toute l'histoire de la communauté qui peut dès lors être lue à l'aide de cette grille de lecture. Henri Lammens, pour ne prendre qu'un exemple, qualifiera les pratiques des émirs druzes à l'époque des croisades de « politique souple », « louvoyant entre Chrétiens et Musulmans » (1921 : 11). Ils sont dépeints comme méfiants, prêts à changer d'alliance quand le vent politique tourne, maîtres dans l'art du double jeu et des loyautés contradictoires.

L'autonomie n'est plus une « possibilité » ou une « concomitance », mais le but recherché *en soi*, l'axiome expliquant le comportement politique des Druzes à travers les siècles. La description historique dans un cadre de compréhension ainsi défini est alors une suite d'exposés circonstanciés des multiples alliances que les différentes factions druzes multiplient avec les pouvoirs extérieurs — croisés, mamelouks, ottomans, égyptiens, britanniques... — pour tenter de faire contrepoids à ce qui est dépeint comme la pression constante du centre politique (concrètement, le prélèvement d'un tribut et la conscription). La justification à ces changements d'alliance dans la politique druze a souvent été trouvée dans une notion religieuse dérivée

33. L'expression est employée par un général français ayant participé à la répression contre la révolte druze dans le Hawrân syrien (ANDRÉA, 1937 : 39).

du shî'isme : la *taqiyya*, soit la dissimulation de sa religion véritable en cas de danger³⁴. Une caractéristique religieuse, rien de plus que la possibilité de renier sa foi en apparence, est ainsi comprise comme comportement politique intemporel : les Druzes vont toujours du côté du plus fort. Il est bien sûr possible de reprendre l'ancienne critique que L. Binder adressait à nombre d'études sur l'Islam : la persistance erronée à vouloir attribuer à la dimension religieuse tout comportement politique teinté de manipulation et d'opportunisme du fait de l'indistinction formelle, dans l'Islam, du politique et du religieux ainsi que la tendance à associer des actes politiques spécifiques à un idéal théologique (Binder, 1964 : 23).

En quelque sorte, les catégories que nous avons distinguées précédemment sont subsumées dans le point de vue communautaire développé par ces analyses. On ne distingue plus des leaders politiquement opposés dans une disposition factionnelle les amenant à rechercher des alliances elles-mêmes opposées, on ne distingue plus des chefs religieux et politiques, mais des principes religieux et des règles de stratégie politique. Le fait « minoritaire », le caractère ethnique et non plus le jeu factionnel, devient le trait pertinent pour comprendre le comportement politique « local ». L'enjeu théorique est donc de ré-introduire la perspective communautaire sans « écraser » les oppositions politiques intérieures par la seule considération de l'opposition entre minorité et État. En somme, de prendre au sérieux les oppositions factionnelles dans le déchiffrement sociologique de la minorité.

b) *Factionnalismes druzes*

La communauté druze se caractérise par un factionnalisme marqué. Jusqu'en 1711, les deux partis divisant les grandes familles druzes de la montagne libanaise utilisaient encore les appellations de *qaysî* et *yamânî* pour se distinguer. 1711, c'est la bataille de 'Ayn Dara, point culminant d'un conflit factionnel qui se solda par la défaite du parti *yamânî*. Elle inaugure le mouvement d'exode des grandes familles de cette faction vers le Hawrân syrien qui allait devenir ainsi la deuxième grande région d'implantation druze au Levant. On dispose bien avec ce conflit qui se solda par la victoire d'un parti et l'élimination physique, à la suite de la captation de ses terres, du parti défait

34. On trouvera l'exemple le plus caractéristique de ce type d'explication dans CHABRY ET CHABRY, 1984 : 192.

sur le champ de bataille, d'un exemple d'anéantissement d'une faction par une autre. Cependant, il ne faudra pas plus de quelques années pour qu'une nouvelle scission recompose deux partis dans l'ancien camp qaysî : yazbakî contre junblâtî qui sont encore les appellations en usage pour désigner au Liban les partisans du leadership de la famille Arslân opposés à ceux du leadership Joumblatt.

Le cadre et la perspective adoptés pour cette étude ne permettent pas d'entrer dans le détail d'une description factuelle de la réalité factionnelle dans la communauté druze. Je me contenterai de mentionner un certain nombre de traits caractéristiques généraux, en renvoyant le lecteur à des études historiques bien documentées³⁵. La première chose à souligner, lorsqu'on tente d'appréhender la division factionnelle du point de vue d'une communauté religieuse, est sa nature localisée. Les divisions factionnelles ne divisent pas une communauté en deux blocs transcendant les frontières, aujourd'hui étatiques — comme la référence à la terminologie qaysî/yamânî pourrait le laisser supposer —, mais sont conditionnées par les formes du leadership régional. Au Liban, ce leadership est avant tout composé de familles de grands propriétaires terriens, avec des dirigeants qui s'appuient symboliquement sur l'héritage de la période « émirale » et de l'autonomie druze dans la montagne³⁶. Les titres honorifiques sont demeurés dans l'usage : les leaders actuels sont appelés *Walîd bey* (Joumblatt) et *l'amîr* Talâl (Arslân). Le factionnalisme organise ainsi la lutte entre deux maisons dirigeantes, disposant chacune d'un « fief » régionalisé (le Chouf pour Joumblatt, le Metn sud pour Arslân), pour la suprématie dans la communauté druze, qui se traduit désormais en nombres de municipalités et de sièges de députés.

En Syrie, la lecture de l'opposition factionnelle dans la communauté druze du Hawrân ne peut se faire sur ce modèle de l'opposition entre « familles de même niveau ». Au contraire, il semble que le factionnalisme se soit moulé dans les formes d'une contestation interne au leadership de la famille al-Atrâsh en dépit du prestige du leader de la révolte contre le mandat français en 1925-1927, Sultân al-Atrâsh Pasha. Avant la montée de cette contestation, les postes de direction de la communauté étaient entièrement aux mains de la famille al-Atrâsh, seule famille « noble », qui organisait en son sein la compétition politique entre une faction pro-Turcs (Salîm) et une faction pro-

35. Par exemple, HOEXTER, 1973, pour une étude du factionnalisme dans les régions de Naplouse et de Jérusalem au XIX^e siècle.

36. Au XVII^e siècle, ce que l'on a coutume d'appeler « la montagne libanaise » jouissait d'une autonomie de fait sous la direction d'un émir (druze jusqu'au début du XVIII^e siècle, puis chrétien).

nationalistes arabes (Sultân et Husayn) (Firro, 1992 : 249-250). À la fin des années 1930, devant la politique conciliante du gouverneur Hassân al-Atrâsh face à la proposition française de conférer l'autonomie au Jabal druze syrien, sur le modèle du Jabal alaouite, les dirigeants 'Amer, une famille opposante de moindre statut, ont rassemblé autour d'eux les chefs de petites familles anti-Atrâsh et nombre de jeunes nationalistes arabes éduqués (*ibid.* : 310-311). Cette faction se donnera l'appellation de *hizb sha'biyya*, faction populaire, opposée au *hizb al-Turshân*, le parti al-Atrâsh. Cette opposition évoluera vers des affrontements armés en 1947, qui ne prendront fin qu'avec la médiation des personnalités druzes libanaises et palestiniennes et la dissolution du leadership traditionnel — comprendre : monopolisé par la famille al-Atrâsh (Firro, 1988).

Le factionnalisme dans la communauté druze palestinienne est encore différent puisque la dimension religieuse est ici partie prenante de l'opposition factionnelle. À partir du XVIII^e siècle, en captant la gestion des *waqf* du tombeau du prophète Shu'ayb et en se voyant reconnaître la direction spirituelle de la communauté druze palestinienne, la famille Tarîf acquiert une position dominante. Elle la partage toutefois au début du XX^e siècle avec deux autres familles, Khayr qui campe sur l'alliance avec les nationalistes arabes et palestiniens et, dans une moindre mesure, Mu'addî. La prééminence de ces deux familles s'amointrira dans les années 1950 et d'autres familles organiseront une opposition plus ou moins frontale à la famille Tarîf. Plus ou moins frontale, car, dans cette configuration particulière, quand c'est la stricte rivalité politique qui est en question comme dans le cas de l'accès à la députation, on retrouve bien une opposition binaire (Salîh Tarîf contre As'ad As'ad, par exemple). Mais lors des périodes dans les années 1950-1960 où la communauté était divisée entre des positions politiques « extrêmes » — intégration à Israël ou nationalisme arabe —, la famille Tarîf unie derrière le prestige du shaykh Amîn, chef spirituel de la communauté, a pu camper sur une position de « neutralité » apparente... qui lui a donné la possibilité de l'arbitrage final (Firro, 1999; Rivoal, 2000).

Cette très brève présentation de situations historiques d'oppositions factionnelles dans trois régions d'implantation de la petite minorité druze au Proche-Orient suffit à illustrer l'extrême variabilité des contextes régionaux. L'opposition

factionnelle semble stable ici, conjoncturelle là, fortement organisée derrière un leadership ici, dirigée par des coalitions familiales changeantes là, reproduisant en miroir la structure sociale ici, organisant la contestation sociopolitique là, structurant de manière claire la compétition politique ici, brouillant les limites entre politique et religion là. Bref, l'exemple choisi permet sans difficulté d'illustrer toutes les critiques du factionnalisme comme forme creuse qui n'autorise aucune typologie. Précisément, il s'agit bien d'une *forme de l'action politique*, en plus d'être une forme conceptuelle de discours, comme l'a remarqué Decobert. Essayons alors de tirer parti de ce que nous enseignent les discours et l'observation du jeu politique dans le cadre le plus localisé qui soit, celui du village.

c) *Le statut de la médiation : leadership politique, leadership religieux*

Les discours, reconstructions mythiques du passé, que livrent les habitants d'un village sont souvent riches de significations sur les conceptions politiques en vigueur dans la société. S'agissant de l'ethnographie particulière du village druzo-chrétien de 'Isfiyâ, situé sur le mont Carmel à quelques kilomètres de Haïfa, il est intéressant de mettre en parallèle l'unanimité quant au récit de fondation du village par l'ancêtre apical d'un lignage aujourd'hui marginal sur la scène politique, et l'oubli total des raisons qui ont conduit à l'émergence des deux familles qui s'affrontent depuis un siècle à la tête du village, occupant alternativement le poste de représentant devant l'autorité. En somme, les gens ne documentent pas la naissance historique de la division factionnelle dans un contexte particulier. Le souvenir des raisons du conflit se perd toujours dans les récits intemporels de « disputes autour d'un point d'eau » ou « disputes au sujet d'une femme ».

S'il est impossible de documenter « historiquement » le passage de la communauté villageoise des temps qui suivent immédiatement la fondation d'un village à la situation de sa division politique en deux factions opposées, c'est que le passage de l'un à l'autre se traduit dans les récits par un changement de point de vue discursif. La politique, les conflits, les enjeux de pouvoir ne peuvent s'exprimer que d'un lieu particulier, celui de la famille et du lignage et non comme mémoire partagée de la communauté villageoise. Conceptuellement, il y a rupture,

d'où l'impossibilité à mémoriser le conflit comme inscrit dans une dimension historique linéaire.

Les discours sur le pouvoir s'inscrivent donc exclusivement dans un cadre lignager dont l'architecture généalogique, en ne gardant comme c'est toujours le cas que les figures les plus significatives, est l'expression conceptuelle. Ainsi, dans les récits d'origine des lignages dominants sur la scène politique locale, trouve-t-on toujours le même schéma de la répartition bicéphale du leadership, le plus souvent entre les deux fils de l'ancêtre ayant établi le lignage dans le village. Autrement dit, la conception d'une position de leadership au niveau local ne peut se concevoir que dans la complémentarité au sein de la famille, entre une lignée « politique » et une lignée « religieuse », l'une étant à un moment ou un autre plus importante que l'autre en fonction du contexte ou de la personnalité de celui qui la représente. La seconde conséquence logique du schéma formel proposé par les discours généalogiques conduit à exprimer l'impossibilité pour un leader d'occuper les deux fonctions, d'être à la fois homme politique et homme religieux. L'antithèse entre ces deux rôles est d'autant plus fortement affirmée dans la communauté druze que la conception religieuse qu'ils développent est fondée sur une stricte opposition entre ce qui relève de la dimension mondaine et du politique, et ce qui relève de l'ordre religieux : on ne peut accéder au second qu'en renonçant totalement au premier.

La distinction-complémentarité des rôles des chefs politiques et religieux au niveau local est la matrice de presque tous les récits sur l'histoire politique de la localité. Ils ont en commun de broser les caractéristiques du bon leadership qui suppose, quelle que soit sa nature, que le leader sache rassembler des partisans, assure un soutien à sa personne et à son action, mais encore que cette action dépasse le cadre de la localité. Au-delà de ces motifs communs, leadership politique et leadership religieux sont totalement contrastés. La rivalité politique à l'échelle de la localité prend toujours la forme de ces factions en miroir qui servent de fil directeur à notre propos. On entend par là deux chefs de famille qui s'opposent (ces familles sont toujours les mêmes, ce sont celles qui disposent de la légitimité pour revendiquer la direction des affaires du village); l'on observe alors que chacune des composantes sociologiques de l'unité villageoise (qu'il s'agisse de familles étendues, de minorités

religieuses ou confessionnelles, de groupements fondés sur une installation plus récente dans la localité, etc.) se retrouve scindée en deux, de part et d'autre de l'opposition factionnelle. En somme, à l'intérieur du cadre de l'opposition pour le leadership local se jouent autant de petites oppositions pour des représentations internes (aujourd'hui cela prend la forme de postes au conseil municipal). Car c'est bien la représentation qui est en jeu dans le miroir factionnel appréhendé d'un point de vue politique : quel que soit le gagnant, chaque composante sociologique de la totalité sera représentée en tant que telle³⁷.

Un trait caractérise l'action de l'homme politique dans ces récits : la *maslaha*. Le terme désigne l'intérêt individuel, mais entendu de manière la plus souvent péjorative, avec une connotation de détournement de l'intérêt général ou sa manipulation à des fins personnelles, de corruption, de népotisme. En dépit de discours qui affirment toujours le contraire, l'homme politique ne peut pas agir pour tous, dans l'intérêt général (*maslaha 'ammiyya*), et les dividendes de son activité politique iront d'abord à son lignage et sa famille puis à ses partisans, ceux qu'il cherche à gagner, avant de profiter à l'ensemble. L'action de l'homme politique divise nécessairement, seul son prestige peut rassembler. Car si la *maslaha* est la face négative du pouvoir, celle qui relève de l'action dans la localité, l'homme politique peut se construire une image positive en dépassant ce cadre et en multipliant les alliances et soutiens, dans d'autres villages de la région, auprès des pouvoirs publics, des personnalités étrangères... qui sont le capital des grands leaders. Le prestige n'est réellement acquis qu'à partir du moment où ces contacts extérieurs se traduisent en capacité de médiation des conflits, lorsque l'homme politique devient *shaykh al-sulh*, « homme de paix », dans son village et en dehors. Ou, plus exactement, lorsque la réussite de conciliations (*sulha*) à l'extérieur lui confère prestige et autorité transcendant son ancrage factionnel pour pouvoir être également médiateur parmi les siens.

L'homme religieux utilise des ressources similaires dans la construction de son leadership, mais elles se déploient différemment. L'attitude du religieux doit mettre en œuvre une distanciation avec la politique comprise dans son acception négative d'activation des divisions dans l'intérêt étroit de sa famille. Le leader religieux ne peut rassembler autour de lui qu'en jouant

37. C'est ce système de représentation en fonction de l'appartenance religieuse, confessionnelle ou nationale (dans le cas des Arméniens) que le système politique libanais a institutionnalisé.

sur son prestige, qui se décline par sa guidance, son enseignement et son ascétisme. Il doit d'emblée agir dans l'intérêt général, qu'il faut entendre comme intérêt de sa communauté et du respect de sa tradition religieuse. Le trait qui distingue le plus radicalement l'homme politique et l'homme religieux est en effet la direction dans laquelle se déploie conceptuellement leur action : tandis que la faction politique ne peut jamais être enfermée dans les limites de la communauté et doit au contraire traverser toutes les composantes de la société, les partisans d'un leader religieux comme la portée de son action sont le plus souvent contenus dans les limites de la communauté religieuse. Comme l'homme politique, son prestige peut l'amener à œuvrer en qualité de médiateur, mais le plus souvent il s'agit de conflits internes à la communauté, que l'on ait affaire à la communauté particularisée dont il fait partie ou d'une communauté voisine (médiation de religieux libanais et palestiniens dans les conflits entre factions druzes syriennes en 1947 par exemple). Encore est-il, même dans ce cas, membre d'une délégation également composée de leaders politiques.

Ce trait oblige à repenser l'articulation entre leaders politiques et figures religieuses sur le plan local dans sa différence avec les situations décrites par Gellner et, dans une moindre mesure, Barth. En effet, dans les ethnographies marocaines et pashtun, le chef politique semble toujours devoir agir dans le sens d'une exacerbation du défi et de l'affirmation de ce qui fait de lui un chef, en sachant que l'escalade dans l'affrontement factionnel sera apaisée et pacifiée par ces hommes religieux construisant leur personnalité sociale dans un autre registre de valeurs. Dans ces contextes, l'extériorité, manifestée ici comme agent de la médiation dans le rapport frontal entre factions politiques, est une extériorité de nature sociologique. Dès lors, comment penser une fonction de médiation dévolue principalement aux hommes politiques, et quelle est la place de l'homme religieux, quelle forme d'extériorité met-il en œuvre ?

d) *La communauté comme référent unitaire idéal*

Si l'on poursuit cette analyse ayant pour point de vue l'échelle de la localité, on a donc observé que la dynamique du leadership conduit l'homme politique à développer son prestige et ses capacités d'action en recherchant des appuis et des

alliances dans les structures du pouvoir extérieur, c'est-à-dire principalement, de l'État. À la manière du schéma montagnien, l'État permet au chef de voir reconnaître et affirmer son pouvoir sur la scène locale. Mais cette ressource extérieure ne change aucunement la nature politique et conjoncturelle de ce pouvoir. Le leader prestigieux est au mieux une sorte de « tiers inclus » dans la société locale qui a servi de base à l'affirmation de son pouvoir. À savoir que son prestige l'autorise à se mettre en retrait de l'arène politique en déléguant éventuellement la charge de diriger la faction et de mener la bataille politique — avec ce que cela implique de mensonges, compromissions et coups bas, toutes formes de *maslaha* — pour camper une posture de relative « neutralité » au-dessus des rivalités factionnelles. Si cette attitude tend à le rapprocher des religieux, il demeure un homme politique dont le prestige est conditionné par l'action, par le « fait d'agir » dans la société, c'est-à-dire la manifestation de sa capacité à réussir des conciliations et à faire durer la paix ainsi négociée. Car le résultat de la médiation est toujours précaire. La négociation, la capacité à imposer un règlement « équilibré », la discussion nécessaire pour le faire respecter sont toujours précaires et susceptibles d'être remis en cause, même après la cérémonie rituelle, par l'une des parties du conflit. La réussite d'une médiation se juge sur le très long terme et elle demeure toujours liée au prestige de son garant mesuré dans sa force effective : capacité à mobiliser les siens ou à user des ressources de la structure administrative pour dissuader les parties de remettre en cause l'arrangement négocié.

Le « fait d'agir » est un trait essentiel pour comprendre les ressorts du pouvoir dans ces sociétés³⁸. Afin de mieux faire ressortir l'importance de ce trait, il faut penser l'homme politique en opposition à la figure extrême du « non-agir » dans la société, celle de l'ascète religieux. L'ascète se distingue de l'homme religieux et *a fortiori* du leader religieux par le fait qu'il choisit de quitter son lignage, de quitter son village et de refuser toute charge dans l'organisation religieuse pour se consacrer entièrement et exclusivement à la méditation, la prière et la connaissance de Dieu. L'ascète s'interdit de jouer sur la possibilité d'aller et retours entre un ancrage local et la structure religieuse communautaire régionale. Il « court-circuite » cette logique en effaçant ses liens de parenté, et les obligations qui y sont liées, pour se placer dans une situation de dépendance dans

38. F. BARTH a souligné ce fait au Pathan : « Je tends à penser que ce que [les chefs pashtun] cherchent par-dessus tout est "l'action" d'être leaders, l'implication dans le fait de donner forme aux vies individuelles diverses de leurs dépendants, l'exercice d'administrer les succès collectifs et de sécuriser les avantages conquis par le groupe, tout ceci conceptualisé comme "force" par ses membres » (1981 : 139).

une autre localité. Mais hôte prestigieux, de par son ascèse reconnue, dans le village où il choisit de s'installer, il devient pour ce village une référence à la religiosité idéale que tous les habitants peuvent revendiquer car ce « religieux parfait » n'appartient à aucune faction ni aucun lignage. Toutefois, cette référence est idéale, et si l'ascète offre la conception d'une transcendance possible des oppositions familiales, il ne peut monnayer cette transcendance en médiation parce que l'implémentation de celle-ci suppose la force d'un ancrage familial.

La posture extrême de l'ascète permet d'informer, en retour, l'importance de la dialectique entre l'unité et la division dans ces sociétés. Et d'opposer schématiquement les deux formes conceptuelles que l'on a dégagées de l'analyse précédente : le leadership politique ou religieux ne se déploie qu'à partir d'un ancrage familial et local, il suppose l'action, il crée l'opposition ; à l'opposé, l'ascétisme est rupture avec l'appartenance lignagère pour rendre visible et manifeste le point de vue de la communauté religieuse, un point de vue nécessairement idéal puisqu'il s'agit d'une forme d'unité impossible à mettre en œuvre sur le plan politique.

Cette analyse nous conduit à remettre en question la perspective souvent développée dans les analyses sur le factionnalisme qui y voient une forme purement politique permettant d'échapper aux contraintes de la parenté au motif que le choix de l'alliance est un choix individuel non conditionné par les obligations de la parenté agnatique. La division factionnelle apparaît au contraire comme la manifestation, sous la forme de l'affirmation d'un leadership, de l'appartenance à une famille, un camp politique, une localité. Le factionnalisme organise en ce sens la société, même s'il n'est pas la seule forme possible pour en exprimer les divisions.

Les Druzes recourent souvent à l'image de la main pour se décrire sociologiquement : cinq doigts qui sont distincts et s'opposent constamment, mais tous sont reliés par le fait d'être attachés à la même paume... l'ensemble étant la main, et cela est la communauté druze. Voilà qui exprime parfaitement la complexité des conceptions qui permettent à cette société d'être à la fois dans le registre de l'unité communautaire sans que cette unité ait besoin, pour s'affirmer, de se cristalliser sous la forme d'institutions politiques et dans le registre de l'opposition factionnelle comme rivalité en miroir permettant la représentation

politique de toutes les composantes de la société. L'exemple, brièvement développé, de la société druze au Proche-Orient, a finalement rendu plus complexe notre questionnement initial sur les formes de l'extériorité par rapport auxquelles s'organise l'opposition de factions en miroir. Appliqué à ce contexte, le double jeu de coordonnées — local/central-étatique; politico-mondain/religieux — amène à reconnaître deux formes d'extériorité, et à réfléchir sur les relations entre elles. On qualifiera la première de « sociale ». Elle se manifeste dans la médiation de l'homme politique et s'organise à partir de l'opposition factionnelle, tout en la dépassant. La seconde pourrait être désignée comme extériorité « ontologique » puisque c'est la nature même de ce qui organise la société, la parenté et ses solidarités, qui se trouve transcendée. Le factionnalisme est alors dépassé, condition pour définir une communauté de concorde religieuse idéale.

*

* *

Dans un essai d'anthropologie politique du monde arabe, Pierre Bonte, Édouard Conte et Paul Dresch (2001) ont proposé une relecture intéressante de l'opposition classique entre *gemeinschaft* et *gesellschaft* à partir du schéma khaldûnien. Ils construisent un modèle de tension entre la représentation idéale de la Communauté des croyants (*'umma*) et les formes sociales du pouvoir; c'est-à-dire la *dawla*, l'État éphémère d'Ibn Khaldûn. Dans ce modèle, les divisions et les hiérarchies, conçues à partir de ce point idéal égalitaire qu'est la *'umma*, sont des contraintes contingentes (*zurûf*). Que l'idéal d'unité soit posé comme un but à atteindre dans l'organisation sociale, et il peut apparaître légitime de chercher à supprimer ces contingences. Il n'est pas étonnant de constater que le projet du mouvement de réforme fondamentaliste wahhabiste a d'abord été de s'attaquer à l'organisation lignagère et au nomadisme identifiés comme responsables des divisions de la Communauté des croyants (Bonte, Conte et Dresch, 2001). En somme, ce projet est bien de faire coïncider les deux échelles d'extériorité dégagées de notre analyse : la réalisation d'une *'umma* unifiée dans l'action politique. Cette construction d'une tension entre les divisions structurantes nécessaires et un idéal unitaire dont la finalité n'est

jamais de s'incarner dans une forme politique effective est peut-être une formule alternative à la nation.

La tradition occidentale, ce n'est pas un hasard, abhorre précisément les factions. Dès les XIII^e et XIV^e siècles, Dante et ses contemporains se sont par exemple intéressés au factionnalisme et sont arrivés à la conclusion du caractère néfaste de la division politique. Ils seront les penseurs d'une théorie politique du bonheur de l'État indissociable de la concorde et de l'union des volontés vers une même finalité. Mais aussi, et d'une manière irréductiblement liée, que la paix est en Dieu selon la vision d'une structure chrétienne transcendante. L'on dirait ici, en suivant le schéma de Marcel Gauchet (2002), que l'idéal unitaire du corps politique est encore dépendant d'une figure extérieure de l'Un pour se penser, mais qu'existent en germe les modalités qui conduiront à s'en passer. Il n'empêche que l'unité est incompatible dans la tradition occidentale avec toutes les modalités de divisions du politique, que la faction soit conçue comme partie d'un corps démembré dans la Grèce antique³⁹ ou que les factions, forcément séditionnelles, soient pensées sur le mode de conflits familiaux empêchant l'élan vers un avenir commun, comme en témoignent les discours autour de la nation française pendant la Révolution. Loin d'être uniquement cet univers de la « division politique » et des « luttes de pouvoir » que l'on décrit si souvent, la tradition politique dans le monde arabo-musulman ne livre-t-elle pas, au contraire, un modèle pour penser l'unité et la division autrement que sur ce mode de l'exclusif?

Références

ANDRÉA, Général

1937 *La révolte druze et l'insurrection de Damas, 1925-1926* (Paris, Payot) [Bibliothèque historique].

ATRAN, Scott

1985 Démembrement social et remembrement agraire dans un village palestinien, *L'Homme*, XXV, 96 : 111-135.

AYOUB, Victor Ferris

1955 *Political structure of a Middle East community : a Druze village in Mount Lebanon*, Ph. D. thesis, Harvard University.

39. Cf. LORAUX, 1997.

- BALANDIER, Georges
 1985 *Anthropologie politique* (Paris, Presses universitaires de France) [Quadrige].
- BARTH, Fredrik
 1959 Segmentary opposition and the theory of games : a study of Pathan organization, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 89 (1) : 5-22 [rééd. in Barth, 1981].
 1981 *Features of person and society in Swat. Selected essays of Fredrik Barth*, vol. II (London, Routledge & Kegan Paul).
- BINDER, Leonard
 1964 *The ideological revolution in the Middle East* (New York, John Wiley).
- BONTE, Pierre
 1991 *Al-Ansâb, La quête des origines. Anthropologie historique de la société tribale arabe* (Paris, Éditions de la MSH).
- BONTE, Pierre, CONTE, Édouard et DRESCH, Paul (dir.)
 2001 *Émirs et présidents. Figures de la parenté et du politique dans le monde arabe* (Paris, CNRS Éditions).
- BRUMFIEL, Elizabeth M.
 1994 Factional competition and political development in the New World : an introduction, in E. M. Brumfiel et J. W. Fox (dir.), *Factional competition and development in the New World* (Cambridge, Cambridge University Press) : 3-13.
- CAHEN, Claude
 1997 *L'Islam. Des origines au début de l'Empire ottoman* (Paris, Hachette).
- CHABRY, Annie et CHABRY, Laurent
 1984 *Politique et minorités au Proche-Orient* (Paris, Maisonneuve et Larose) [chap. xv : « Les visages multiples de la puissance druze (Liban, Syrie, Israël) »].
- CLASTRES, Pierre
 1997 *Archéologie de la violence. La guerre dans les sociétés primitives* (La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 1997) [1^{re} éd. 1977].
- CRONE, Patricia
 1980 *Slaves on horses. The evolution of the Islamic polity* (Cambridge, Cambridge University Press).
- DAHOU, Tarik
 2002 Entre engagement et allégeance. Historicisation du politique au Sénégal, *Cahiers d'études africaines*, 167 : 499-520.
- DAKHLIA, Jocelyne
 1990 *L'oubli dans la cité. La mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le Jérid tunisien* (Paris, La Découverte).
- DECOBERT, Christian
 1991 *Le mendiant et le combattant. L'institution de l'Islam* (Paris, Le Seuil).

- 2000 Introduction : formes et substances des construits identitaires », in C. Decobert (dir.), *Valeur et distance. Identité et société en Égypte* (Paris, Maisonneuve et Larose) : 9-34.
- DJAÏT, Hishem
 1989 *La grande discorde. Religion et politique dans l'Islam des origines* (Paris, Gallimard).
- « Djazîrat al-'Arab »
 1960 *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition (Leiden/Paris, E. J. Brill/Maisonneuve et Larose), t. I : 550-574.
- FABIETTI, Ugo
 2000 Une poétique de l'espace chez Montagne ou la spacialisation de l'évolution politique berbère. Représentations, fictions, modèles, in F. Pouillon et D. Rivet (dir.), *La sociologie musulmane de Robert Montagne* (Paris, Maisonneuve et Larose) : 93-101.
- FIRRO, Kais
 1988 The Druze in and between Syria, Lebanon and Israel, in M. Esman et I. Rabinovitch (dir.), *Ethnicity, pluralism and the state in the Middle East* (Ithaca/London, Cornell University Press) : 185-197.
 1992 *A history of the Druzes* (Leiden, E. J. Brill).
 1999 *The Druzes in the Jewish state. A brief history* (Leiden, E. J. Brill).
- FIRTH, Raymond
 1957 Factions in Indian and overseas Indian societies : introduction, *The British journal of sociology*, III : 291-295.
- GAUCHET, Marcel
 2002 *La démocratie contre elle-même* (Paris, Gallimard).
- GELLNER, Ernest
 1969 *Saints of the Atlas* (Londres, Weidenfeld & Nicolson).
 1981 *Muslim society* (Cambridge, Cambridge University Press) [chap. VIII : « The sociology of Robert Montagne (1893-1954) »].
 1986 « Leff », *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition (Leiden/Paris, E. J. Brill/Maisonneuve et Larose), t. V : 720-721.
- GLUCKMAN, Max H.
 1963 *Order and rebellion in tribal Africa* (London, Cohen & West).
- HAMMOUDI, Abdallah
 1974 Segmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et sainteté. Réflexions sur les thèses de Gellner, *Hesperis-Tamuda*, 15 : 147-180.
- HAWTING, G. R.
 1986 *The first dynasty of Islam. The Umayyad Caliphate, A.D. 661-750* (London, Croom Helm).
- HOEXTER, Miriam
 1973 The role of the Qays and Yaman factions in local political divisions, *Asian and African studies*, 9 (3) : 249-310.

- HUDSON, Michael
1968 *The precarious republic. Political modernization in Lebanon* (New York, Random House).
- JAMOUS, Raymond
1981 *Honneur et baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif* (Paris/Cambridge, Éditions de la MSH).
- KASDAN, Leonard
1961 *Isfiya : social structure, fission and faction in a Druze community*, Ph. D. thesis, University of Chicago.
- KENT, Dale
1978 *The rise of the Medici faction in Florence, 1426-1434* (Oxford, Oxford University Press).
- LAMMENS, Henri
1921 *La Syrie, précis historique* (Beyrouth, Imprimerie catholique).
- LAOUST, Henri
1983 *Les schismes en islam. Introduction à une étude de la religion musulmane* (Paris, Payot).
- LORAUX, Nicole
1997 *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes* (Paris, Payot).
- MAHÉ, Alain
1998 Violence et médiation. Théorie de la segmentarité et pratiques juridiques en Kabylie, *Genèses*, 32 : 51-65.
- MONTAGNE, Robert
1930 *Les Berbères et le makhzen dans le sud du Maroc. Essai sur la transformation politique des Berbères sédentaires (groupe chleuh)* (Paris, Félix Alcan).
- PÉTRIC, Boris-Mathieu
2003 Logique d'échanges dans l'État ouzbek post-soviétique. Factions, protection et nouvelles résistances, *Journal des anthropologues*, 92-93 : 189-203.
- POCOCK, David
1957 The bases of faction in Gujerat, *The British journal of sociology*, VIII : 295-306.
- POUILLON, François et RIVET, Daniel (dir.)
2000 *La sociologie musulmane de Robert Montagne* (Paris, Maisonneuve et Larose).
- RACHIK, Hassan
2000 Robert Montagne et la sociologie de la chefferie, in F. Pouillon et D. Rivet (dir.), *La sociologie musulmane de Robert Montagne* (Paris, Maisonneuve et Larose) : 103-110.
- RIVOAL, Isabelle
2000 *Les maîtres du secret. Ordre mondain et ordre religieux dans la communauté druze en Israël* (Paris, Éditions de l'EHESS) [chap. VII : « La vie du shaykh Amîn Tarîf entre *dîn* et *dunyâ* »].

2002 Le poids de l'histoire. Druzes d'Israël, Druzes du Liban face à l'histoire, *Annales HSS*, 1 (janv.-févr.) : 49-70.

ROBERTS, Hugh

2002 Perspectives on Berber politics : on Gellner and Masqueray, or Durkheim's mistake, *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N. S.), 8 : 107-126.

ROY, Olivier

1985 *L'Afghanistan. Islam et modernité politique* (Paris, Le Seuil).

SHAHRIANI, Nazif M.

2002 War, factionalism and the state in Afghanistan, *American anthropologist*, 104 (3) : 715-722.

VECCIA VAGLIERI, Laura

1970 The patriarchal and Umayyad caliphates, in P. M. Holt, A. K. S. Lambton et B. Lewis (dir.), *The Cambridge history of Islam* (Cambridge, Cambridge University Press), vol. IA : 57-103.