

DRUZES DE LA MONTAGNE LIBANAISE

Isabelle Rivoal

Membres du jury :

Michel Boivin, directeur de recherche au CNRS (CEIAS, EHESS)

Dominique Casajus, directeur de recherche au CNRS (CHISM, EHESS)

Frédéric Hurlet, professeur d'histoire (Université Paris Ouest Nanterre la Défense)

Laurence Kaufmann, professeur ordinaire de sociologie (Université de Lausanne)

Gérard Lenclud, directeur de recherche honoraire au CNRS (LAS)

Franck Mermier, directeur de recherche au CNRS (LAU-IIAC)

Anne de Sales, directrice de recherche au CNRS (LESC)

*Monographie
originale présentée
en vue de
l'Habilitation à
Diriger des
Recherches*

Vol. 2/3

**Université Paris
Ouest Nanterre
la Défense**

Mai 2016

Sommaire

<i>Avant-propos</i>	5
Introduction. Pour une anthropologie des relations au Proche-Orient.....	7
Approches du patronage politique et de la domination	11
Déployer la relation.....	16
Être des « Fils de la Montagne ».....	19
Plan impressionniste du Chouf de l'auteur à l'usage des lecteurs.....	21
Chap.1 Écritures suspendues, vies engagées. Traverser la guerre civile au Liban.....	22
Ethnographies à contretemps.....	25
Comme au cinéma ou l'impossible réalité.....	30
La guerre civile libanaise, une « maladie du temps ».....	34
« Traverser » la guerre.....	36
Chap.2 Dynamiques politiques dans le Chouf : les municipalités, la région et le leadership de Walid Joumblatt.....	39
Un conseil municipal négocié.....	42
Une gestion conciliante.....	46
L'expérience d'un modèle de gestion « civile ».....	50
L'héritage de la mobilisation populaire.....	57
Baaqline, ville conservatoire.....	61
Pouvoirs locaux, illusions communautaires.....	65

Chap. 3 Intimité, mises-en-scène et distance dans la relation politique.....	68
Le leader dans le quotidien des partisans : les formes d'une relation intime.....	70
L'humeur du <i>bey</i> , ou l'art de la politique à la libanaise.....	78
La pérennité d'un « pôle » politique de la Montagne.....	84
De la bonne distance.....	88
Chap. 4 « Vouloir de la politique ». Exaltation et proximité dans l'engagement partisan des jeunes.....	93
La <i>Munazzame</i> , un espace pour les jeunes contre la politique des familles.....	96
Le président en ligne directe : quand les jeunes font de la politique avec sérieux.....	101
Marquer la complicité avec Walid Joumblatt.....	105
Les <i>shabâb</i> , protecteurs de la Montagne.....	113
Jubilations partisans : les fils du <i>jabal</i> à l'Unesco.....	119
Garder la violence sous contrôle.....	124
Chap. 5 Refuser le jeu politique : les logiques intenable de l'ordre milicien.....	129
De l'hospitalité orientale.....	130
Walid Joumblatt, « porte du Chouf ».....	133
Performances viriles.....	135
De la discussion politique comme forme d'assignation.....	138
Séquelles de guerre.....	140
Un huit-clos ethnographique.....	143
Renversement dans l'ordre de l'hospitalité : alliances et rivalités politiques.....	145
Chap. 6 Les ombres du palais de Beiteddin. L'enjeu symbolique de la capitale émirale entre pouvoir présidentiel et pouvoir régional.....	150
La capitale émirale, enjeu de pouvoir et continuité symbolique de libanais.....	153
Du statut national et des statues régionales : rivalités druzo-chrétiennes et politiques patrimoniales dans le Chouf.....	156
Le retour (provisoire) du palais à L'État : été 1992, premier bras de fer.....	162
Renouer avec l'estivage présidentiel : Lahoud à Beiteddin, second bras de fer.....	165
L'État comme (non)monopole de l'hospitalité légitime.....	166

Chap. 7 Le « quant-à-soi » comme manière d'être au monde. <i>Taqiyya</i> , politesse et distance druzes.....171
Entre dissimulation et opportunisme : stéréotypes druzes.....173
Aristocratie arabe ou l'origine de la distinction.....174
Une éthique du contrôle de soi.....178
Intimité et intériorité.....182
La politesse politisée : expressions territoriales de l'honneur186
Le quant-à-soi comme art politique minoritaire.....190
Chap. 8 Visionner les funérailles du saint. Expressions relationnelles féminines.....192
Sociabilités féminines.....195
Le film des funérailles.....197
Représenter, re-présenter.....199
Les femmes dans les funérailles : témoigner, remémorer.....201
L'avenir : une notion sexuée.....204
Le <i>maktub</i> et le temps des femmes : substitutions dans l'ordre de la réalité.....206
Conclusions sur le hors-champ.....209
Épilogue : un monde labile et chatoyant.....211
Table des illustrations.....215
Bibliographie.....217

Avant-propos

Le projet de manuscrit que je présente comme partie de mon habilitation à diriger des recherches est le produit d'une réflexion qui s'est déployée sur plus d'une dizaine d'années. Chacun des chapitres qui le constituent a d'abord été conçu comme une étude en soi et a fait l'objet d'une publication comme article séparé ou chapitre d'un volume collectif. Ce projet de publication sous forme de monographie à part entière doit être lu comme un essai provisoire d'intégration d'une recherche dont les différentes facettes ont été exposées comme autant de volets successifs dans des textes qui dialoguent entre eux. Ainsi, certains aspects esquissés dans un chapitre pour les besoins de l'argument qui s'y trouve développé sont pleinement abordés dans un autre. L'étude que je présente ci-après n'a donc pas la linéarité d'un texte écrit d'un seul tenant, mais doit être abordé à travers la circularité des thèmes fondamentaux qui en organisent chacun des volets autour du fil directeur de l'ethnographie concrète des relations.

Le premier chapitre a d'abord paru dans une livraison récente d'*Ethnologie française* que j'ai coordonnée avec Monica Heintz sur le « Temps biographique et [les] discontinuités politiques » (tome XLIV, n°201, 4/3, avril 2014). Le second chapitre a paru en 2001 sous le titre original de « Baaqline, de l'Administration

Civile de la Montagne à la renaissance municipale. Réflexions sur le pouvoir local au Liban » dans une livraison des *Cahiers du CERMOC* coordonnée par Agnès Favier intitulée *Pouvoirs locaux et municipalités au Liban* (n°24, CERMOC, Beyrouth). Le troisième chapitre est issu d'une réflexion collective comparative sur les *Leaders et partisans au Liban* qui a fait l'objet d'un programme ANR dirigé par Franck Mermier et Sabrina Mervin, publiée aux éditions Karthala (en collaboration avec l'IFPO et l'IISMM) en 2012 ; le titre original de l'article était « Intimité, mise-en-scène et distance dans la relation politique au Liban ». Le quatrième chapitre a été réalisé dans le cadre d'un programme ACI jeunes chercheurs portant sur « La "catégorie" des jeunes en Méditerranée » que j'ai dirigée et qui vient d'être publiée dans les *Ateliers d'Anthropologie. Revue du LESC* en 2015 (n°42). Le chapitre cinq a d'abord paru en 2009 sous le titre de « Un Huit-clos ethnographique ou l'impossible enquête chez un ancien milicien » dans le volume sur *La Relation ethnographique. Terrains et textes*, que j'ai coordonné avec Frédérique Fogel et qui rassemble une quinzaine d'études offertes à Raymond Jamous (*Ateliers d'Anthropologie. Revue du LESC*, n°33). Le sixième chapitre est actuellement en cours de publication dans sa traduction anglaise dans un volume dirigé par Sami Hermez et Michèle Obeid intitulé *Beyond State Failure: New Anthropological Perspectives on the Everyday State in Lebanon*. Le chapitre 7 est paru récemment dans un ouvrage collectif coordonné par Françoise Saquer sur les *Groupes ethniques et marginalités au Proche-Orient* aux Presses universitaires de Lille. Il a été soumis dans une version anglaise à la revue *Ethnicity*. Le huitième et dernier chapitre enfin, dont le titre original est « Visionner les funérailles du saint. Réflexions sur la temporalité féminine au Liban », a été écrit en hommage à Nadine Picaudou dans un volume préparé par Philippe Pétriat paru aux Presses universitaires de la Sorbonne en mars 2015.

Que tous les collègues, étudiants et amis, au Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative, à la Maison Archéologie & Ethnologie, à l'IFPO de Beyrouth, à l'université de Sydney, qui m'ont écoutée présenter les ébauches successives de ces études, les ont discutées et enrichies souvent, de manière heuristique, par leurs propres matériaux et m'ont gratifiée de lectures souvent exigeantes soient ici chaleureusement remerciés. Ils sont trop nombreux pour que je prenne le risque d'en faire une liste nominative ; je sais qu'ils se reconnaîtront.

Pour une anthropologie des relations au Proche-Orient

Rien n'est moins simple que d'introduire un livre dont l'auteur s'est donné pour objet de réaliser une anthropologie politique du Liban... car le Liban n'existe pas. Entendons-nous. Ce pays créé par la volonté de la puissance mandataire française en 1920 a bel et bien une existence juridique internationale depuis sa reconnaissance par la SDN en 1922, il est entré dans le concert des nations à la suite de son indépendance en 1943, il a une constitution, un président, un parlement, des lois, des frontières plus ou moins reconnues. Mais après avoir établi ces réalités institutionnelles, la question se pose aussitôt de savoir, dès lors qu'on entend considérer l'entité concrète que ce nom représente, « de quel Liban parle-t-on » ? C'est la question que posait déjà l'historienne Nadine Picaudou en introduction à *La Déchirure libanaise* et donnant de la consistance à l'interrogation, elle poursuivait : « Du Liban de la montagne, toujours rural, minoritaire et rebelle, mais cœur historique incontesté du pays ? ou du Liban des villes côtières, affairistes, cosmopolites et pluriconfessionnelles ? du Liban des communautés ? de celui des clientèles ? de celui des classes ? du Liban au visage chrétien, traditionnellement proche de l'Occident ? du Liban arabe, terre d'accueil des réfugiés de Palestine ? ou du

Liban sanctuaire des commandos 'intégristes' pro-iraniens ? D'un Liban maronite-druze comme au siècle dernier ou maronite-sunnite comme au temps du mandat français puis de l'indépendance ? demain peut-être d'un Liban maronite-chiite. Mais toujours d'un pays né de mauvais compromis qui excluent une part de la population, d'un pays écartelé entre les pressions divergentes de son environnement régional et international, d'une société ouverte à tous les courants des idéologies régionales »¹. Ce constat formulé dans les années de la guerre civile finissante n'a rien perdu de son d'actualité. Aborder « le » Liban, c'est d'abord prendre toute la mesure de sa diversité qui, sur le plan politique, trouve une expression dans le système confessionnel. En dépit des critiques récurrentes dont il a fait et fait toujours l'objet, ce système, qui répondait à la demande des notables libanais partie prenante de l'élaboration de la constitution du jeune Liban en 1926, n'a cessé de se renforcer en diffusant toujours plus avant sa logique dans les structures administratives puis économiques du pays. Unique de ce point de vue dans le monde arabe, la démocratie parlementaire libanaise est fondée sur la reconnaissance de dix-sept communautés religieuses², consacrée par arrêté mandataire en 1936³ et dont la représentation politique est organisée par la constitution, proportionnellement à leur importance démographique et politique (dans son fameux article 95 dont l'accord de Tâ'if a rappelé le « caractère transitoire »). Le principe démographique n'a cependant présidé qu'à la première répartition des postes parlementaires et très rapidement, la surenchère par la politique communautaire s'est imposée comme le moyen de promotion privilégié sur la scène politique. La dernière répartition de la représentation nationale a été statuée en 1990 lors des accords de Tâ'if qui ont mis fin, sous le patronage de plusieurs puissances régionales, à quinze années de guerre civile en redéfinissant les équilibres en fonction des rapports de force locaux et plus encore, régionaux⁴.

¹ N. Picaudou, 1989 : 11-12.

² Les dix-sept communautés sont les suivantes : maronite, grec-catholique, grec-orthodoxe, protestants, latins, arméniens grégoriens, arméniens catholiques, jacobites, syriens catholiques, nestoriens, chaldéens pour les communautés chrétiennes ; sunnites, chiïtes, druzes, kurdes, alaouites pour les communautés musulmanes et enfin, israélites (P. Rondot, 1989 : 34-42).

³ G. Corm, 2003 : 29.

⁴ Après décision du sommet arabe tenu en mai, les accords de Tâ'if ont été signés le 22 octobre 1989 par les 62 députés libanais restants de la représentation parlementaire d'avant-guerre qui acceptent le document « d'entente nationale » proposé par le comité tripartite (Algérie, Arabie Saoudite, Maroc). Le document confirme les principes du communautarisme libanais, mais en

Le « jeu politique » libanais ne se laisse cependant pas enfermer dans le seul déterminisme des structures communautaires. Les figures dominantes de la vie politique y sont certes adossées à des ensembles confessionnels et régionaux clairement identifiés, mais ces fiefs communautaires ne sont que le noyau d'une influence qui doit se construire à travers d'autres structures : partis politiques, relations de patronage entre le leader et les chefs de famille (*ʿaʿila*), alliances stratégiques avec d'autres figures politiques sur l'échiquier national dans des coalitions politiques de circonstance. La vie politique libanaise s'observe comme la mise en scène permanente des rapports de force entre les *zaʿim*-s (pl. *zuʿama*) dominant la scène politique et médiatique – ceux dont les communiqués réguliers fixant la « ligne politique » de l'ensemble qu'ils représentent sont largement diffusés et commentés ; et entre ces *zaʿim*-s et leurs opposants internes, qui s'appuient sur la même composante socio-confessionnelle, dont ils défient le leadership ou avec qui ils le partagent. Tous ces acteurs s'appuient largement sur les ressources diverses de patronages politiques en dehors de l'espace national dont ils se font, dans une certaine mesure, les porte-parole dans le débat récurrent sur la définition de l'État libanais, son positionnement dans l'espace diplomatique régional, son autonomie en tant qu'État et le rôle de son armée. C'est en ce sens que le Liban n'existe pas, un « État mou » pour un « peuple éponge » selon la formule désabusée de Georges Corm « et qui exprime [ses] passions politiques sous la forme de grands idéaux nationaux ou internationaux⁵.

Les nombreuses études d'anthropologie publiées depuis la fin de la guerre civile sont le fait de jeunes chercheurs qui ont largement choisi de rompre avec la « mise en problème » confessionnelle du Liban au profit d'une exploration plus transversale des mémoires (non officielles) de la guerre, des difficultés de la réconciliation et du dialogue, du déploiement d'une culture du martyr, de l'expression d'une « modernité non occidentale adossée à la redéfinition des manières de vivre la religion dans l'espace public, des expressions artistiques ou associatives du besoin de civilité. Mais à quelques exceptions près, ces études restent largement « beyroutho-centrées » et, s'il elles rendent bien compte chacune à leur manière, de la vitalité de la société libanaise et des lignes de force majeures qui la traversent, elles laissent des pans entiers du quotidien

modifie les équilibres. L'institution de cette II^e République est approuvée par le Parlement libanais le 21 septembre 1990 (Safi, 2002 : 33 sq).

⁵ G. Corm, *ibid.* : 24-25.

des Libanais qui demeurent centrés sur des conceptions *localisées* du Liban. C'est à l'exposition de cette tension entre une mémoire « beyrouthine » de la guerre et une mémoire de la Montagne qu'est consacré le premier chapitre de ce travail. L'entrée en matière est ainsi volontairement subjective, comme pour signaler d'une façon presque sensible, le décalque toujours imparfait, les rhétoriques toujours brouillées dont je n'ai cessé de faire l'expérience entre ce qui se disait à Beyrouth et ce que j'entendais ou comprenais de la Montagne. Cette sensation obsédante que la réalité est là et ailleurs à la fois comme l'a admirablement exprimé Dominique Eddé et qu'il allait me falloir tenir plusieurs fils à la fois pour ne pas passer à côté...

Avant de déterminer le noyau autour duquel j'allais déployer mon intrigue, il m'a fallu me livrer à plusieurs ajustements. Je m'étais installée dans le Chouf avec le projet de construire une comparaison entre deux « versions » de la relation entre une minorité religieuse et un État au Proche-Orient qui prendrait corps à travers l'étude de la façon d'être druze en Israël et au Liban. Rapidement cependant, j'ai compris qu'aucune enquête dans cette région ne pouvait éluder la référence centrale au « seigneur de la Montagne », celui qui est la « Porte du Chouf », la « référence » par rapport à laquelle toute tentative d'entrer en relation avec les habitants de cette région est polarisée : Walid Joumblatt. Il fallait partir de Moukhtara, le village où le *bek* a son palais, pour comprendre le Chouf et à tout le moins, les Druzes du Chouf. La continuité sur trois siècles de la Maison Joumblatt y semblait plus importante que la rupture de la guerre ou que les tensions nationales et internationales qui faisaient l'actualité. Les critiques de la domination de Joumblatt qui décidait de tellement de choses et était l'incontournable « faiseur de rois » dans la région n'étaient jamais absentes des conversations. Cependant, je ne pouvais éluder cette « référence » pointée à mon attention dès lors que je prétendais vivre dans le Chouf et en parler, une relation qui peut s'exprimer de la manière suivante : « les Joumblatt ont toujours versé leur sang sur cette terre pour que les fils de la Montagne puissent y rester. Ils sont de nous comme nous somme d'eux. Nous sommes les fils de la Montagne (*ibna' al-jabal*) ». C'est la construction et la dynamique de cette relation que j'ai tenté de saisir dans cet ouvrage. Et cette relation en éclaire d'autres, indissociables d'une anthropologie de la Montagne libanaise, la relation entre chaque région du Liban et Beyrouth, chaque région et l'État. Il s'agissait certainement d'une problématique « classique », celle de la relation de patronage, mais que j'entendais renouveler à partir d'une

ethnographie de la relation plutôt qu'à partir du simple constat de la structure relationnelle qu'elle offre. En somme, c'est la relation bien plus que la domination qui m'intéressait dans cette affaire.

Approches du patronage politique et de la domination au Liban

L'analyse du politique au Liban s'est essentiellement construite sur l'étude des relations de patronage et des formes de domination qui l'organisent. Plus précisément, elle s'est attachée à comprendre les ambiguïtés des rapports entre les leaders politiques, ces *za'im* susceptibles d'être élus à la Chambre des députés⁶, et leurs hommes de main, les *qabadây*; relation prenant sens dans le contrôle exercé sur des masses de partisans. Si cette relation a été privilégiée comme manifestation du pouvoir c'est bien en raison de la singularité du Liban, que l'on peut qualifier de société non hobbesienne, dans le sens où l'État et la société civile n'y sont pas distingués⁷. L'État au Liban n'est en effet pas autre chose qu'un système de patronage⁸ et cette caractéristique en fait certainement une « République précaire », selon la formule célèbre de Michael Hudson⁹. Autrement dit, la permanence d'un fait communautaire, reflété dans les bases légales de l'État, entravant l'émergence d'une centralité politique (partant, d'une société civile), permettrait d'expliquer la prédominance du patronage comme lieu *du* politique par excellence. La plupart des sociologies politiques du Liban ont ainsi entrepris de rendre compte de l'articulation entre réalités locales (l'échelle des sociétés partisans, localisées¹⁰) et réalités nationales (les institutions gouvernementales à Beyrouth) en termes de *contrôle social* fondé sur la violence et de *modalités de médiation* comme pivot nécessaire au système confessionnel. La politique, domaine de l'action contingente cette fois pour reprendre la distinction de Julien Freund¹¹, n'est jamais au Liban que l'expression

⁶ Selon la qualification donnée par Peter Gubster (1973).

⁷ Pour une discussion du principe de société civile antérieur au libéralisme, voir Donegani et Sadoun, 2007, p. 167-168.

⁸ Selon la thèse de Michael Gilsean (1977).

⁹ Hudson, 1968.

¹⁰ Par « localités » j'entends ici tous les regroupements politiques concrets construits sur la relation complexe et orientée entre un leader politique et ceux qui le soutiennent plus ou moins visiblement. Ces formes peuvent se modeler sur une communauté religieuse, une région, un parti, sans jamais en être une expression exclusive. C'est à ce titre qu'on les considérera comme des expressions politiques localisées.

¹¹ Freund, 1965, p. 45.

d'un rapport de force qui se stabilise dans une formule de gouvernement (la fameuse *sîgha lubnâniyya*) de manière toujours provisoire.

Qu'est-ce qui lie un leader politique à ceux qui se reconnaissent comme ses partisans ? Comment se construisent et se perpétuent les loyautés partisans ? Quelles sont les manifestations, dans la vie quotidienne, d'une relation politique caractérisée par sa dimension personnelle ? Comment surtout rendre compte de cette dimension personnelle dans une organisation politique réputée fondée sur la coercition et la violence ? On doit sûrement à Michael Gilsenan l'une des tentatives les plus abouties pour saisir les fondements de la domination comme pratique sociale au Liban et non seulement comme dimension inhérente aux relations de patronage. C'est sur le Nord-Liban, avant le déclenchement de la guerre civile et dans un milieu organisé autour de la grande propriété terrienne, que son enquête se concentre. Les hiérarchies sociales qu'il observe sont encore entièrement indexées sur le contrôle des ressources agricoles avec les seigneurs (*bey*) ayant autorité sur leur domaine, les hommes de main (*agha*) qui sont en charge d'administrer et de surveiller ce domaine pour le compte du seigneur et enfin les paysans (*fallahîn*) qui l'exploitent. Dans ce contexte, l'autorité et la légitimité sont fortement hiérarchisées. La domination est surtout expérimentée comme un état de fait (*thingness*), une essence donnée indépendamment de tout acte de volition : « les *bey* et les *agha* sont ce qu'ils sont ». Elle est présentée comme étant dans la nature des choses, et cette qualité précède l'interprétation que les gens en donnent¹². Cela ne veut pas dire qu'elle puisse pour autant demeurer dans l'implicite. Elle doit au contraire être montrée, exposée, performée pour être ce qu'elle est et, par la narration de coups d'éclat des dominants, devenir la matrice de l'histoire locale, voire son fondement idéologique¹³. La domination est ainsi constamment reproduite et rejouée dans les situations sociales les plus diverses et dans ses formes les plus arbitraires, selon une esthétique de la violence qui confère au seigneur une dimension d'icône¹⁴.

¹² Michael Gilsenan prend soin ici de spécifier que son usage des notions d'autorité et de légitimité n'a pas pour vocation de saisir la vie sociale autrement que comme construction de sens partagée (Gilsenan, 1986).

¹³ Même, les actes sont perpétrés dans le seul but de devenir des histoires, comme autant de repères constitutifs d'un « nous » local inscrit dans la permanence par la répétition (Gilsenan, 1989).

¹⁴ Gilsenan, 1996, p. 3-22, et 1986.

Tout comme Michael Johnson dans son étude classique des relations patron-client dans le quartier sunnite de Musaytba à Beyrouth¹⁵, c'est à partir de cette position de l'homme de main, du *qabadây* assurant le relais entre le patron politique et sa clientèle par la médiation et le contrôle adossé au recours à la violence, que M. Gilsenan donne à voir l'ambivalence des formes de domination dans un Liban rural. Sa lecture des relations de patronage met en lumière une double extériorité du point de vue local : l'extériorité concrète des *za'im* (les *bey*) dont la domination est fondée, à l'origine, sur l'octroi d'une fonction militaire ou fiscale par le pouvoir ottoman, et qui doivent résider à Beyrouth, où se joue la compétition politique dont dépend leur statut ; l'extériorité symbolique des paysans qui demeurent hors de l'histoire locale – sans profondeur généalogique – et hors des narrations. Dans le Akkar, les *qabadây* (*agha*), dont le statut est entièrement fondé sur la domination comme discours et pratique de la violence, sont en charge d'articuler et de perpétuer « l'ordre du monde ». Ce sont finalement ces hommes de main qui apparaissent comme les acteurs pivots de la configuration locale des relations de patronage. Ceux aussi qui ont le plus à perdre dans un système où le pouvoir personnel n'est sanctifié que par le code de l'honneur, la mise en scène agonistique de la masculinité et de l'individualisme.

Les transformations économiques profondes¹⁶ qui ont quasiment réduit à néant l'assise politique conférée par la propriété terrienne à vocation agricole et les années de guerre civile ont certainement modifié la figure du *qabadây*, transformant de ce fait la relation entre le *za'im* et ses partisans, notamment dans les régions rurales. L'expansion et le développement des réseaux clientélistes libanais ont connu un coup d'arrêt en 1975 en raison de l'effondrement de l'État, vers lequel est orienté tout le système des relations politiques. Plus exactement, l'État comme forme institutionnelle est demeuré, mais il n'était plus le lieu privilégié de l'expression des rapports de force, qui se mesuraient désormais dans le cadre des affrontements miliciens¹⁷. La

¹⁵ Johnson, 1986.

¹⁶ Pour une histoire économique de cette transformation, voir Dib, 2004, p. 91 *sq.*

¹⁷ On a ainsi débattu pour savoir si les miliciens étaient ou non des figures équivalentes à l'homme de main traditionnel dans l'espace urbain (Beyhum, 1999). Et plus généralement, on a cherché à savoir si les violences de la guerre civile étaient une forme exacerbée des modalités de domination et de coercition déjà présentes ou une forme radicalement nouvelle reflétant les transformations de la société (Picard, 2001). Mais dans ce débat encore, c'est le point d'articulation social où se manifestent avec le plus d'éclat les formes du contrôle – et en

conséquence la plus notable de cet effondrement a été le resserrement des différents réseaux partisans à un niveau plus localisé¹⁸. Les leaders politiques sont tous plus ou moins devenus des notables urbains, figures de médiateurs au service d'une économie de commerce et de finance. Les hommes de main doivent désormais avoir des compétences d'administrateurs. Quant à « l'esthétique de l'honneur », elle s'est « démocratisée » avec la migration rurale¹⁹. Dès lors, la dimension communautaire semble être l'élément qui permet le mieux d'expliquer comment les patrons politiques ont été en mesure de maintenir leur légitimité en dépit de la nature inéquitable et coercitive de leur domination²⁰. Ce qui revient à poser la question de la compréhension des loyautés politiques et de leur construction congruente en « sens communautaire ». Il ne peut s'agir du produit unique de la domination, tout comme il est difficile de penser que ces leaders ne *représentent* plus les sociétés locales qui pérennisent leur prédominance²¹.

Le pouvoir politique est plus qu'une affaire de contrôle et de représentation au Liban. Poussée à la limite de la caricature, la logique de cette lecture assimilant la relation de patronage à une modalité de pouvoir coercitif conduit à dénoncer le « verrouillage par les élites politiques de l'ordre communautaire » afin « d'empêcher l'accès du peuple à la sphère politique »²². À vouloir retrouver le schéma hobbesien au Liban, on ne peut faire autrement que de s'enfermer dans le constat de l'absence d'une société civile ; celle-ci n'aurait en

l'occurrence, le passage d'un contrôle des hommes à un contrôle de l'espace – qui monopolise l'analyse. La relation entre la société et son leadership n'est pas comprise autrement que comme une relation de pouvoir de nature coercitive.

¹⁸ Ces phénomènes ont été particulièrement bien documentés dans les régions chrétiennes sous le contrôle des Forces libanaises et dans la région du Chouf sous le contrôle de la milice du Parti socialiste progressiste de Walid Joumblatt. Voir notamment Harik, 1993, et El-Ghousseyni, 1988.

¹⁹ Selon la thèse de Michael Johnson, qui analyse l'exode rural comme le changement majeur ayant modifié l'ordre social au Liban. Tandis qu'à la Montagne le seigneur et ses hommes de main sont les seuls à revendiquer publiquement l'honneur et la masculinité, à Beyrouth, la multiplication des patrons politiques « urbanisés » a amené chaque homme à jouer l'honneur pour lui-même et à l'exprimer violemment au nom de la pureté de la communauté à laquelle il appartient (Johnson, 2001, p. 40-47).

²⁰ Khalaf, 2001, notamment p. 42-45 ; Kingston, 2001 ; Johnson, 2001.

²¹ Selon la thèse d'Élizabeth Picard, pour qui « les masses sont assujetties à un cadre communautaire » qui a pour fonction d'empêcher leur accès à la scène politique en légitimant la prédominance des pôles du pouvoir, élites traditionnelles et miliciennes confondues (Picard, 1997).

²² Picard, 1994.

effet d'expression possible qu'en dehors de la logique des communautés. Cette expression existe bien, mais elle demeure un fait politique résiduel, qui ne permet pas de rendre compte des formes de l'accord social²³ dans le contexte libanais, ni de comprendre la pérennité des relations de patronage. Le pouvoir doit être saisi comme un principe d'organisation sociale, comme un lieu d'élaborations idéologiques et mémorielles, voire comme un idéal ou une esthétique. Il organise tout autant la vie politique que la vie quotidienne des gens parce que n'importe quelle manifestation ordinaire de l'existence partagée y est d'emblée pourvue de caractère politique. C'est ce « caractère politique » particulier qu'il convient de cerner. Compris à ce niveau, le leader n'est pas seulement un médiateur entre l'échelle locale, communautaire, et l'échelle nationale, il n'est pas uniquement le représentant d'une *'asabiyya* ou de loyautés traditionnelles. Son autorité agit comme une référence et cette référence est construite dans la relation qui « attache » le leader et ses partisans²⁴ ; elle n'est jamais extérieure ou lointaine ni ne s'impose unilatéralement, contre une société qui ne saurait être autonome qu'en devenant civile.

Les apports de la sociologie pragmatique ont été déterminants dans la construction progressive de l'étude qui va suivre. On a longtemps pu considérer une « relation » comme une dimension logique dans une compréhension d'ordre structurel. Selon ce type d'approche, la « structure » demeurerait ce qu'il convenait de saisir, en déterminant par l'observation les oppositions, éventuellement hiérarchisées, qui la faisaient « tenir » et qui lui conféraient son agencement. L'intelligibilité de la construction sociale supposait encore que l'on comprenne lesquelles de ces relations étaient adossées à des valeurs, voire les construisaient en tant que telles, dans une configuration orientée. Mon parti-pris a été différent de ce point de vue. Toute « relation » doit en effet être posée initialement comme une « institution ». Dès lors, comme toute institution, celle-ci n'existe pas *une fois pour toutes* par la seule force de ce qui l'institue, mais doit constamment être nourrie d'actes, de références, de pratiques, de rituels, de valeurs, de grammaires au quotidien. Par là, elle est constamment réaffirmée *dans sa finalité*, pour convoquer une formule

²³ Entendu ici dans le sens que lui a donné la sociologie pragmatique et qui suppose de concevoir l'espace social comme étant traversé par une multitude de disputes en situation pour instaurer des accords locaux toujours provisoires car indexés sur ces situations et les lectures divergentes de ce qui justifie l'action.

²⁴ Selon la belle formule de Gérard Lenclud, 1993.

aristotélicienne, et tout effort de description doit aussi être produit en tenant compte de cette finalité.

Déployer la relation

Il est une dimension essentielle de la vie sociale dont il est non seulement nécessaire de tenir compte, mais qui se révèle encore être une heuristique importante pour son observation : toutes les institutions qui en constituent le fondement et le cadre reposent sur la *croyance* dans leur bien-fondé et sur la *confiance* dans leur capacité de structuration du domaine de l'expérience – il est essentiel que l'expérience soit adossée à du sens, exprimé en symboles, significations, morales et comportements spécifiques. Si l'on accepte ceci et le constat que toutes les relations humaines et sociales sont des institutions, il n'est plus possible de les considérer simplement comme postulats, comme un déjà-là pertinent de la société qui informe ensuite sur les conduites des individus. Il faut au contraire postuler qu'elles sont d'abord produites par les croyances en elles que les individus confirment par leurs actions. Sur le plan méthodologique, ce renversement de perspective par rapport à l'approche structuraliste ne produit pas, pour autant, une sociologie entée sur l'individu ou l'action individuelle. Au contraire. L'ambition de la réflexion sur le patronage et sur la société libanaise prise entre une structure étatique non weberienne et des communautés partisans a au contraire été de prendre la dimension relationnelle au sérieux à travers le projet d'une ethnographie « épaisse » de tout ce qui fait tenir la relation, ce qui la légitime, ce qui la fait perdurer.

Concrètement, je me suis donc progressivement attachée à repérer tout ce qui, dans le quotidien des Druzes de Baaqline qui m'ont fait l'amitié de m'accueillir régulièrement depuis plus de dix ans, marquait la *présence* de Walid Joumblatt. Ce projet d'enquête permettait en effet d'aller au-delà de ce que disent les discours sur un *leader* en particulier et sur les hommes politiques libanais en général – discours qui utilisent des formes largement stéréotypées – et d'un point de vue analytique, de sortir du cadre de la domination des uns et de l'impuissance des autres à s'en affranchir. J'ai emprunté pour cela la notion de « présence », qui a orienté tout à la fois le protocole d'observation et l'analyse des données, à Albert Piette (1999, 2003) et à Elisabeth Claverie (2003) dans leurs travaux sur la croyance et les manifestations du divin. L'attention à

la présence permet en effet de se détacher des logiques interactionnelles de l'action et du discours en situation au profit d'une tension vers ce qui *est là*, manifestement, tout en ne se manifestant pas justement. Cette intuition a largement renouvelé le champ de l'anthropologie religieuse qui développe considérablement ces dernières années l'exploration de l'invisible. L'intérêt pour « l'invisible » de la relation, trop visible justement, pouvait autoriser ce pas de côté que je souhaitais faire afin d'appréhender à nouveaux frais la relation patron-client. Elle offrait également une formulation méthodologique à la *présence* permanente, incontournable, de Walid Joumblatt dans le Chouf à laquelle n'avais pu échapper dès le début de mon séjour. En redéfinissant mon projet comme une enquête sur la présence de Walid Joumblatt pour les Druzes et dans ce territoire du Chouf où elle se manifeste pleinement, je faisais l'hypothèse de parvenir à comprendre plus finement l'invisible de l'attachement et de la relation et ce que cela permet d'établir comme institution(s). Autrement dit j'avais l'ambition de décrire les grammaires du patronage et la manière dont on en joue en situation à partir d'une ethnographie d'une société partisane donnée.

L'enquête sur la relation de patronage constitue donc le cœur de cet ouvrage et elle se déploie sur plusieurs volets. En effet, les manières d'être en relation avec Walid Joumblatt et la manière dont Walid Joumblatt est en relation avec ses partisans se déclinent différemment selon que l'on est un chef de famille, un jeune, un religieux ou un ancien milicien. Les modes de présence doivent aussi être distingués selon la spatialisation des situations considérées : dans le salon de réception de Joumblatt, son *diwan*, lors de meeting, dans le Chouf ou à Beyrouth, dans les différents espaces de la maison, dans les « maisons de lignage », dans les espaces « publics » de circulation et dans les lieux investis d'une forte symbolique politique, au Liban ou dans la migration. De même, comme Bourdieu l'a souligné avec force, l'intensité de la présence est également corrélée aux dynamiques temporelles. C'est d'autant plus vrai au Liban que le « jeu politique » national et international constitue un arrière-plan modulant sans cesse les manières d'être des acteurs et des observateurs de ce jeu. Le « bruit de fond » de la politique comme *siyâsa* est d'ailleurs l'un des ressorts essentiels de la relation entre le leader et ses partisans et plus encore, dans les relations entre ses partisans. Parler de « politique », produire des « analyses informées » même de manière informelle, décoder « l'humeur du *bey* », sont des

modalités essentielles de la présence de Walid Joumblatt au quotidien et une présence qui a des effets sur la dynamique de la vie sociale quotidienne. Sa présence s'observe encore dans l'iconographie et son agencement, dans les termes d'adresse différenciés pour en parler, dans l'observation des rituels de la vie qui lui aménage une place comme membre de la famille.

Ces matériaux révèlent que la relation dépasse largement le cadre de l'échange, du don / contre-don, des circulations et des assignations classificatoires à travers lesquelles elle a longtemps été appréhendée par l'anthropologie. La relation de patronage rendu visible par l'enquête sur les présences est tension et intensité vécue. Elles se manifestent par les mises en scène de la distance en situation, le silence des religieux, les vociférations des jeunes, les esthétiques partisans, les choses que l'on touche, que l'on caresse, les évitements, les parcours et les occupations de l'espace. La sociologie de Georg Simmel reste sur ce point la plus éclairante. Le patronage se révèle être tout autant une « relation » qu'une matrice qui permet de fonder le lignage et les familles et qui fabrique des « Fils de la Montagne ».

Walid Joumblatt est présent partout, mais il n'est pas présent tout seul. La présence du *bek* s'impose en tant qu'il est un « précipité » du leadership Joumblatt et de la présence de ce leadership dans l'espace et dans le temps. Joumblatt rend présente Moukhtara qui rend présente l'entité Joumblatt, faite de la relation entre un fils et son père Kamal, martyr subsumant tous les martyrs de sa lignée et tous les martyrs de la Montagne, qui fondent et refondent perpétuellement la relation entre les uns et les autres. La présence de Walid Joumblatt ne saurait être sans cette présence-là ; et de plus en plus, il rend à son tour son fils Taymour visible dans cette construction. La relation de patronage en acte et en présence n'est jamais seulement une relation entre deux termes. Les appuis qui permettent d'en signifier la présence, voire l'omniprésence, dans les situations quotidiennes sont variés dans leur nature et cette variété contribue à perpétuer la croyance dans cette institution et plus encore, la croyance que sans elle, le monde qui se constitue par elle et autour d'elle disparaîtrait.

Être des « Fils de la Montagne »

Bien entendu, rien de tout ceci ne fonctionne « dans le vide ». Le Chouf c'est beaucoup plus que Joumblatt, ses partisans et les Druzes qui se reconnaissent dans son patronage. Ce livre est également un ouvrage sur une région du Liban, sur une manière singulière d'être Libanais au Liban. Décrire cela suppose de prendre en compte bien d'autres relations : avec des Chrétiens tour à tour campés comme des voisins, des gens qui ont de la culture et une symbolique religieuse qu'il faut emprunter au besoin, des adversaires, une altérité défiante et qu'il faut combattre et rabaisser ; avec des Shiites, qui menacent à leur tour, que l'on accueille et que l'on méprise tout à la fois, que l'on combat aussi et avec qui l'on compose néanmoins ; avec les Druzes « d'en-bas », ceux de Khaldé autour de Talal Arslan, ceux qui justement ne sont pas « de la Montagne » ; avec l'Etat et ses institutions, ses symboles, irritants, mais indispensables pour être pleinement Libanais. Tout ceci relève autant des conceptions volontairement caricaturées que véhiculent les commentaires à l'emporte-pièce qui émaillent les conversations quotidiennes qu'une subjectivité druze. Ceux-ci n'en ont d'ailleurs nullement l'apanage et toutes les sociétés partisans en produisent leurs versions. Comment cependant en rendre compte sans reprendre à son compte la dimension caricaturale et se faire l'écho d'un discours partisan ?

Pour aborder ce problème, j'ai choisi de m'affranchir du cadre propositionnel « x est X en tant qu'il est y et z » pour tenter de reformuler la question en termes de « comment est x quand il X »²⁵ ? Cet aspect qui est abordé plus spécifiquement dans les deux derniers chapitres de l'ouvrage inscrit, en quelque sorte, l'ethnographie de la relation qui précède dans une sorte de finalité. Autrement dit, être « un/une » Druze dans le Chouf, un Fils de la Montagne, c'est assurément d'abord « être-en-relation-avec-Joumblatt », sans forcément être l'un de ses partisans d'ailleurs. Mais il est au centre et l'ensemble de ses êtres-en-relation que Moukhtara polarise dessine les limites d'une certaine entité. Là où Joumblatt n'est plus « présent » avec intensité cesse le domaine des Fils de la Montagne. Joumblatt a d'ailleurs habilement œuvré sur

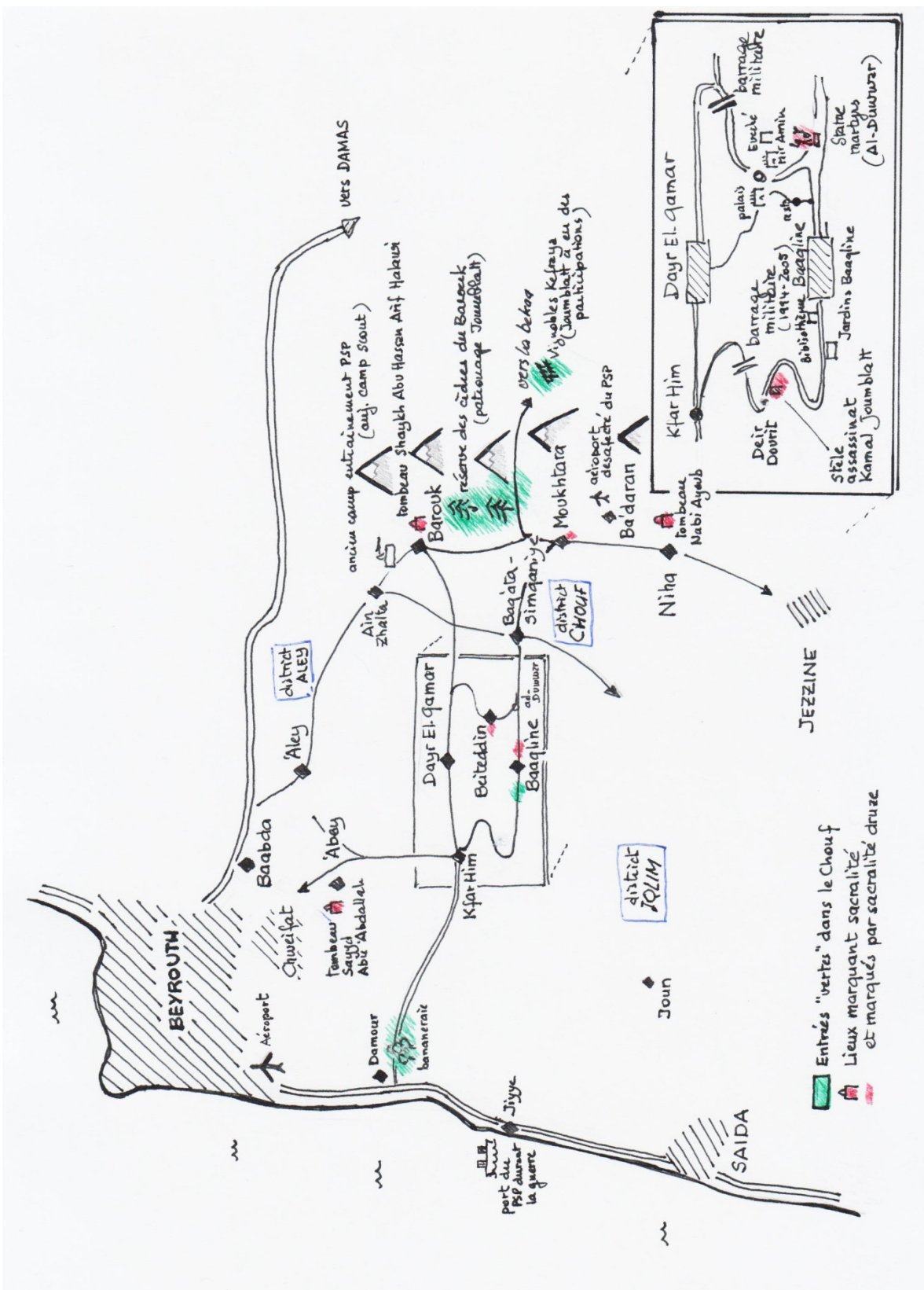
²⁵ Une proposition dont à nouveau j'emprunte la formulation à Albert Piette tout en la détournant de sa visée singularisante.

le territoire même, en matière d'urbanisme, de normes administratives, de politique patrimoniale et paysagère pour que ce territoire exprime visuellement une manière d'être druze, faite d'ascétisme, de silence et de retrait du monde.

C'est d'ailleurs à ce moment du cheminement dans les données que j'ai choisi de rendre plus pleinement visibles les religieux-ascètes et quelques facettes de la manière en relation avec ces religieux. Ils sont en effet une dimension importante pour saisir « comment-les-druzes-sont-quand-ils-sont-Druzes-dans-la-Montagne ». La qualité de leur présence est différente, mais elle doit être là. Et cette présence perdue également après leur mort.

Au terme de ce parcours, j'espère avoir finalement rendu avec le plus de sensibilité possible ce qui fait les « Fils de la Montagne » qui n'étaient pas l'objet du livre, mais qui en sont peut-être son aboutissement. Sans la qualité de leur accueil au fil de mes nombreux séjours entre 1999 et 2014, de Baaqline à Moukhtara en passant par Sydney et Beyrouth, qui m'a laissé relativement libre d'observer et d'écouter (beaucoup), de discuter et de questionner (souvent), de participer (parfois), je n'aurais pu y parvenir. Je les en remercie infiniment.

Plan impressionniste du Chouf de l'auteur à l'usage des lecteurs



Chapitre premier

Écritures suspendues, vies engagées. Traverser la guerre civile au Liban

*« Il suffit d'un rien pour envoyer pâître
la réalité dans un autre monde
et nous l'offrir en spectacle au moment même
où nous envisagions d'y laisser notre peau ! »
(Dominique Eddé, Lettre posthume, p. 122)*

Pour quelqu'un né à la toute fin des années 1960 et qui a grandi avec les images répétitives de la guerre civile au Liban accompagnant la litanie quotidienne des noms des otages français, arriver à Beyrouth avec le nouveau millénaire se vit d'abord comme un retour dans le passé. Beyrouth ne s'appréhende pas comme un ailleurs, mais comme un hier familier. Initialement perçue par le glissement du regard sur ses façades criblées, la ville est une étrange intime, un imaginaire matérialisé, un jadis qui devient présent. Le conflit civil qui a maintenu le Liban dans un quotidien de violences, d'affrontements et d'incertitudes pendant quinze années (de 1975 à 1990) est d'abord un « écran », dans le double sens du terme, pour l'ethnographe. Presque dix années après la fin de la guerre, il s'est écoulé assez de temps pour ne plus ressentir une suspension de conflit « juste terminé », mais pas encore assez pour que cette guerre appartienne au passé. Je viens d'avoir 30 ans lorsque je découvre le Liban ; c'est aussi l'âge de ceux qui vont devenir au fil des jours et des années mes « informateurs » et mes amis. Ils appartiennent à

« la génération de la guerre » (*jil al-harb*), comme l'on désigne ceux qui sont nés juste avant et ont grandi pendant le conflit.

Dans une discussion devenue classique de la temporalité en anthropologie, Johannes Fabian a mis l'accent sur l'éthique propre au travail du terrain qui suppose de partager à la fois un lieu et un temps avec « ces autres », objets de l'enquête. Pour bien la distinguer de la seule dimension de « contemporanéité » comme partage d'une même époque, Johannes Fabian a forgé la notion co-temporalité (*coevalness*); soit une praxis du partage des activités et de l'expérience au fondement d'un projet de connaissance. Or ce projet de connaissance, souligne-t-il, est en partie désavouée par l'écriture académique qui suppose la mise à distance de cette « expérience co-temporelle » sous peine, pour l'ethnologue, d'être accusé de tentation poétique [Fabian, 1983 : 31-34]. La prise en compte des décalages entre l'expérience temporelle du terrain et la manière dont il en est rendu compte ne s'épuise cependant pas dans la critique épistémologique de Johannes Fabian. Mener un projet ethnographique dans le contexte d'une société qui a déjà pris quelque distance avec un conflit, mais dont les interlocuteurs privilégiés ont été façonnés par lui, pose de manière cruciale la question de la co-temporalité, non pas d'un point de vue épistémologique, mais bien méthodologique ; celui de l'impossible *co-expérience* quand un événement encore dépourvu de structure narrative se trouve de fait laissé hors du champ de l'enquête. Mais surtout, la perspective critique développée par Johannes Fabian sur la base de cette intuition féconde que les conditions de production de la connaissance propre à l'ethnologie dépendent étroitement de l'expérience d'une co-temporalité ne lui a pas permis de questionner plus largement les implications de cette proposition. Comment penser notamment les situations dans lesquelles ce ne serait pas l'ethnologue, de retour du terrain, qui réintroduirait une distance par l'écriture, mais le « terrain » qui se transformerait si drastiquement qu'il rendrait la co-temporalité incommensurable ? Le chapitre qu'on va lire aborde un problème ouvert, qui n'appelle aucune résolution, mais invite à explorer le déploiement d'une pratique dans son inscription temporelle et l'incertitude que cela implique quand il s'agit de rendre compte de changement sociaux sur le long terme. Il trouve son origine dans une réflexion sur plusieurs publications ethnologiques, parues dans le Liban des années 1990 bien que fondées sur des enquêtes ethnographiques réalisées avant le déclenchement de la guerre civile.

Ces textes publiés plus de vingt ans après que le terrain a été réalisé, ce tempo inhabituel dans la production des analyses ethnographiques, imposent de questionner l'implicite de contemporanéité ou de concomitance entre l'enquête et l'analyse, et au-delà, les conditions mêmes de possibilité de production d'une analyse.

La première partie du texte présentera ainsi une perspective réflexive sur le travail de quatre anthropologues de renom qui ont chacun à leur manière « traversé la guerre » au Liban dans un silence relatif. L'intérêt de ces travaux ne se limite pas à une contribution à l'histoire de la discipline dans une région du monde régulièrement soumise à la pression des événements violents. Quand ils paraissent dans les années qui suivent la fin de la guerre, ils sont accueillis comme des études éclairantes qui mettent en perspective le Liban de l'après-guerre en parlant du Liban d'avant-guerre. Pour comprendre les ressorts de la réception enthousiaste faite à ces travaux, il faut prendre la mesure de la concomitance entre la trame du récit et l'expérience de silence et d'amnésie vécue par cette génération de la guerre qui se retrouve dans la nostalgie du Liban de la guerre et de l'avant-guerre dont ils tendent à théâtraliser l'expression. C'est à cette mise en perspective qu'est consacrée la seconde partie de l'article qui mobilise des observations ethnographiques personnelles réalisées durant la décennie 1999-2009 (lorsque j'enquêtais sur les formes de la relation politique dans la communauté druze), la littérature disponible sur l'expérience de la guerre au Liban et les réflexions des historiens locaux sur la relation complexe des Libanais à leur histoire. Je n'ai jamais eu, pour ma part, le projet de réaliser une enquête exhaustive « sur » la guerre, en interrogeant plus ou moins systématiquement les souvenirs, la mémoire réflexive, les évocations de mes informateurs et amis. Je n'ai jamais cherché à faire « dire » la guerre et jamais personne n'a entrepris de me la conter ou de me charger d'en rapporter le récit clé en main. Les quinze années de ce conflit au Liban, entre Libanais déchirés sur l'idée même de la possibilité d'un Liban comme espace commun, comme destinée commune, n'ont cependant cessé de saturer la société libanaise. Pour la génération de la guerre sommée de « devenir » alors que leurs aînés brûlaient l'illusion d'un futur possible, comme pour les anthropologues chargés de construire des récits alors que les pourquoi et les comment échappaient à l'entendement, la guerre a laissé des traces, des restes que l'on peut s'attacher à saisir sans toutefois prétendre en faire le récit.

Ethnographies à-contretemps

Dans son usage le plus courant, le contretemps – de l'italien *contrattempo* – désigne les circonstances et les complications qui mettent en retard et reportent un projet. En chorégraphie, le contretemps est un accompli en quelque sorte, un synonyme de passé. En musique enfin, le terme identifie un procédé rythmique dans lequel un son est articulé sur un temps faible ou sur la partie faible d'un temps.

C'est bien d'abord dans son sens premier que l'on peut considérer l'impact du déclenchement de la guerre civile libanaise en mars 1975 sur la trajectoire professionnelle de ces anthropologues qui vont faire l'expérience d'une société en train de glisser vers la violence armée. Ils le font de points de vue différents. Rosemary Sayigh résidait déjà dans les camps palestiniens où elle a passé une partie des années de guerre en tant qu'épouse de Palestinien, un statut qui fait peser des obligations sur sa place en tant qu'universitaire américaine ; Michael Johnson a publié avant-guerre son étude d'un quartier musulman sunnite de Beyrouth dans laquelle il explore les relations entre les patrons, leurs hommes de main et ceux qu'ils contrôlent dans une approche territorialisée du tissu urbain ; Suad Joseph, née dans une famille libanaise chrétienne et élevée aux États-Unis a enquêté dans le quartier multi-confessionnel de Borj Hammoud dans l'est beyrouthin ; et Michael Gilsean, que ses racines irlandaises ont rendu réceptif aux élaborations narratives libanaises, avait d'abord passé quelques mois dans le sud-Liban à dominance chiite avant de s'installer dans une communauté sunnite dans la région marginalisée du Akkar dans le nord du Liban²⁶. Suad Joseph et dans une moindre mesure Michael Gilsean attendront la fin de la guerre pour publier la plus grosse partie des données recueillies lors de longs séjours de terrain entre 1972 et 1974, la première dans une série d'articles [Joseph, 1993, 1994], le second dans sa belle monographie

²⁶ Cette étude sur la traversée « biographique » de la guerre du Liban par des anthropologues aurait pu prendre en considération la destinée tragique de Michel Seurat, ce sociologue français qui avait choisi de demeurer au Liban, où il s'était installé en 1973, après le déclenchement de la guerre civile et de poursuivre ses enquêtes sur le quartier de Bâb Tebbâne à Tripoli [Seurat, 1989]. Son enlèvement en mai 1985 et son décès au cours de sa détention en mars 1986 en font un cas extrême, même si le choix dangereux qu'il avait fait de continuer à rendre compte des logiques sociales de la violence de guerre au moment même où elle se produisait met en perspective les trajectoires des auteurs que j'ai choisi de considérer dans cet article.

Lords of the Lebaneses Marches [Gilsenan, 1996]. La production de Rosemary Sayigh et de Michael Johnson n'a pas été « suspendue » avec autant de radicalité, mais elle demeure néanmoins intéressante car l'un et l'autre anthropologues ont écrit sur le problème de l'analyse des données dans un contexte radicalisé par la violence politique.

Le travail de Michael Johnson présente à ce titre un profil plus traditionnel dans la discipline en ce qu'il pourrait s'apparenter au genre classique de la revisite de terrain après deux décennies, avec le projet assumé de prendre à bras le corps la question des profondes modifications que la guerre apporte à la manière dont il avait compris et analysé les transformations sociales à l'œuvre dans les années 1960. Dans son ouvrage paru en 2001, *All honorable men*, Michael Johnson souligne les erreurs d'analyse qu'il considère avoir commises dans l'analyse systémique du clientélisme en termes de classes sociales et du contrôle politique par les classes dominantes [Johnson, 1986]. Il reconnaît notamment n'avoir pas été en mesure de prendre en considération la dimension émotionnelle dans l'analyse du système politique et social libanais, notamment la centralité de l'honneur. Reprenant alors son ethnographie de l'époque, enrichie par celle des trajectoires des politiciens et chefs de milice durant la période de guerre, Johnson a proposé une véritable relecture de la logique de modernisation mise en œuvre dans la société libanaise des années 1960. Il la construit désormais sur la démocratisation de l'éthique montagnarde de l'honneur « importée » dans un contexte urbain compétitif où la guerre l'a brutalement révélée à travers la violence milicienne²⁷. L'effondrement de la société libanaise dans la guerre est clairement un défi d'intelligibilité pour l'ethnologue s'efforçant de discerner les dynamiques sociales. Dans ce cas cependant, et même si Johnson revient entièrement sur son analyse rétrospectivement, il n'en amende que l'orientation, son récit restant organisé autour d'une lecture de la modernisation problématique du Liban. « En somme, écrit-il, le Liban a été victime de la modernisation des concepts d'honneur et de honte » [Johnson, 2001 : 19]. On pourra estimer que le contretemps chez Johnson est « chorégraphique » dans le sens où la rupture de la période de guerre est prise en compte comme passé dans le passé, réinscrit dans une

²⁷ Voir à ce sujet le débat sur la transformation progressive ou au contraire la radicale opposition entre l'homme fort incarnant l'honneur, le *'abadaye*, et le milicien entre M. Johnson [1986] et N. Beyhum [1999].

continuité analytique englobante à partir du point d'où l'on a choisi de reformuler l'analyse.

Suad Joseph et Michael Gilsean n'étirent pas le temps de cette façon dans leurs écrits. Ils traduisent chacun à leur manière la nécessité de rendre compte du présent de la société libanaise et l'extrême difficulté à le faire. La rupture de la guerre est reconnue comme telle : elle *change* non seulement la possibilité d'enquêter sur le terrain, mais surtout, elle modifie profondément le rapport personnel et intellectuel établi avant le changement radical. Tout d'abord, les changements radicaux sur le terrain peuvent avoir un impact majeur sur la vie des anthropologues. Se rappelant les années qui ont immédiatement suivi le déclenchement de la guerre, Suad Joseph en explique les raisons :

« ...alors que le Liban se fragmentait dans les affres de la guerre civile, écrire est devenu encore plus difficile. Mon ancienne confiance dans (la possibilité de produire) une analyse politique correcte se dissolvait de plus en plus face à l'une des convulsions sociales les plus douloureuses et prolongées que le Moyen-Orient contemporain ait connue. Les soupçons étaient exacerbés, les amitiés compromises, et tout travail de terrain était devenu impossible. L'enseignement sur le Moyen-Orient comme les communications publiques sur le Liban ont progressivement fini par ressembler à un exercice de masochisme public, tant les auditeurs n'hésitaient plus à nous vilipender, nous cibler, nous attaquer, moi et d'autres conférenciers, avec leur rage diffuse. Pendant de nombreuses années, j'ai considéré abandonner complètement le champ des études sur le Moyen-Orient. Un certain nombre de mes amis n'a pas attendu. Ils ont quitté il y a des années, ne se sentant plus disposés à travailler dans l'environnement académique et public toxique qui caractérise l'étude du Moyen-Orient » [ma traduction, Joseph 1993 : 23].

En tant que Libanaise positionnée de ce fait dans un réseau de relations familiales, confessionnelles, politiques, Suad Joseph exprime dans ce texte l'impossibilité d'une écriture académique dans le contexte de la guerre. Il ne s'agit plus alors de comprendre, d'explicitier. Partie prenante du conflit quoi qu'elle en ait, l'anthropologue doit afficher ses loyautés ou se taire, sous peine de s'exposer à la violence. De ce point de vue, la littérature publiée durant la guerre a logiquement pris des accents pamphlétaires ou prédicatoires.

Rosemary Sayigh fait sur ce point écho à l'analyse réflexive de S. Joseph sur l'impossibilité de poursuivre une ethnographie académique alors même qu'elle

résidait dans un camp palestinien durant la guerre civile. Dans un article paru en 1996, elle raconte que la situation dans laquelle elle s'est retrouvée après les massacres de Sabra et Chatila²⁸ était *impensable* sur le plan humain à tel point qu'il était impossible de commencer toute recherche qui serait en mesure d'expliquer cette situation. Au-delà du climat de terreur créé par les arrestations de l'armée et les enlèvements des milices, l'impossibilité de lancer toute enquête ethnographique était aussi dictée par les relations personnelles qui la liaient à un ensemble de personnes. La seule chose qui lui semblait alors à même d'apaiser sa conscience, rapporte-t-elle, était l'engagement dans l'action humanitaire et l'implication politique. Cependant, cela ne résolvait en rien les problèmes théoriques de la bonne manière de faire de la recherche. En tant qu'épouse d'un Palestinien, on attendait d'elle qu'elle se conforme au code de politesse qui interdit de poser des questions directes à ses hôtes, d'autant plus que ceux-ci traversent des périodes difficiles. Il fallait au contraire s'évertuer à les faire rire, à les distraire par des récits amusants, capacité qui est perçue comme marque d'amitié sincère [Sayigh, 1996].

La difficulté d'écrire et de rendre compte de l'expérience soulignée par Suad Joseph et Rosemary Sayigh tient essentiellement à la contradiction entre les exigences sur la « manière d'être en relation » requise par le fait qu'elles sont personnellement et familialement impliquées, par la situation de guerre et les exigences de la production d'un savoir dont le registre narratif est inapproprié voire intenable éthiquement et politiquement. L'impossibilité de rendre compte tient encore à l'expérience propre que l'anthropologue fait de ces terrains qui échappent, à la fois parce qu'on ne reconnaît plus physiquement les lieux, mais parce que la rupture temporelle est devenue incommensurable. Michael Gilsean l'exprime ainsi après une très brève visite dans le village de Berqayl²⁹ à la fin de l'année 1983 :

« Il est facile de parler 'd'alors'. Le 'maintenant' est beaucoup plus difficile [à dire]. Les souvenirs confrontés à ce 'maintenant' prennent la couleur du fantasme et du malaise. Une lumière étrange qui se déverse sur le paysage intérieur par la force des changements à l'extérieur » [ma traduction, Gilsean, 1985 : 25].

²⁸ Sabra et Chatila sont deux camps palestiniens de la banlieue de Beyrouth. En septembre 1982, alors que la capitale libanaise était sous occupation israélienne, les Phalanges chrétiennes ont perpétré un massacre dans ces camps tuant plusieurs milliers de Palestiniens en l'espace de 72h.

²⁹ Le village du Akkar, au nord du Liban, où il a résidé en 1971-1972.

L'anthropologue irlandais capture finement la sensation déroutante de ne plus reconnaître – au point de ne plus connaître – ce qui est ; c'est le présent et non le passé qui est irréel. Et surtout, à la différence de M. Johnson, *l'étrangement*³⁰ souligné par Michael Gilsean interdit toute recherche de continuité entre ce qui était « alors » et ce qui est « maintenant ». Il poursuit :

« Nulle part ailleurs, je n'ai jamais connu un tel sentiment d'incertitude radicale. Parfois, les choses semblaient être tellement sens dessus dessous que je ne parvenais plus à distinguer le nord du sud, ni ma droite de ma gauche. Faisant comme s'ils louaient cette qualité, les gens me présentaient comme un homme qui dit (toujours) la vérité. En fait, ils pensaient que j'étais bien trop peu habile, trop étranger et trop lent pour faire autrement » [Gilsean, *ibid.* : 26].

Cherchant à exprimer la difficulté de traduire le vertige de cette confrontation avec le devenir de son terrain dix ans après le début de la guerre, il se souvient s'être souvent senti honteux d'être excité par cet univers libanais, son génie pour l'imagination, le don de la mise en scène et l'embellissement de la réalité pris dans une matrice de brutalité et d'inimitié que l'on pouvait, par moment, oublier. Dix ans après, en pleine guerre civile, le village qu'il connaît a totalement changé ; les manières d'être aussi. L'argent liquide est désormais tout ce qu'il faut avoir, observe Michael Gilsean, pas le statut, l'honneur ou la généalogie qui sont des ressources d'un autre temps, des armes pour un monde organisé par l'extrême différenciation sociale entre les seigneurs et les paysans. Comment tisser le lien entre ces deux univers quand les fondements mêmes des normes et des appuis sur lesquels se construisaient les mise-en-scène du quotidien ont été radicalement transformés ?

« Revenir dans ce lieu dix ans après (mais quelle manière insatisfaisante de rendre cette période 'dix ans' dans un tel contexte), c'était comme de me confronter à mon propre passé dans un espace ayant pris de plusieurs façons une dimension 'd'avant'. Pour emprunter la formule d'Italo Calvino, c'était comme tomber en dehors des marges de mon propre texte » [Gilsean, *ibid.* : 27].

³⁰ Selon le nom de la technique littéraire développée par Tolstoï et reprise par Proust [Ginzburg, 2001 : 29-33].

Comme au cinéma ou l'impossible réalité

Anthropologues se résignant au silence, écritures suspendues... ou narrations un peu têtues qui finissent par glisser hors des marges du texte, comme autant d'échappées hors de propos et désynchronisées qui peuvent attendre que le temps les rattrape. Et c'est bien ce qui va se passer après qu'une ultime conférence de résolution du conflit mettra fin au règne des milices inaugurant une nouvelle temporalité, celle de l'après-guerre civile. Or, pour la plupart de ceux qui venaient de traverser la guerre, il était impossible d'en parler, comme si les quinze années qui venaient de s'écouler étaient marquées du sceau de l'irréel. « *Al-harb, mish haqiqi kan* », la guerre, ce n'était pas réel ; « *kanat al-dunya maqlub* », le monde était sens dessus dessous, « retourné ». Lisons encore Dominique Eddé qui rapporte ainsi les propos de son père :

« [Je vous parlais] d'un temps qui n'était pas encore, ou du moins pas entièrement, sous la coupe de la réalité. Nous n'étions, à cette époque-là, qu'une bande de débutant dans l'art de la mise en scène. Tous les trucages étaient bons et nous combinions le fatalisme et la tricherie avec un culot si 'naturel' que la vie était vraiment belle. De leur côté, nos futurs chefs faisaient cahin-caha, leurs premières armes, mais il manquait inévitablement quelque chose à leur cynisme. Imaginez une troupe de bouffons engagés pour le tournage d'une tragédie grecque ! Ca ne collait pas, mais ça tenait quand même ! C'était 'ça' le fameux 'miracle libanais'. Un malentendu généralisé, un consensus sans objet, un chef-d'œuvre d'approximation unanime » [Eddé, 1989 : 69-70]

Dans son travail sur les cadres de l'expérience, Erwin Goffman assigne à l'irréversibilité du temps le statut de cadre primaire, à partir duquel les hommes sont constamment en mesure de reconstruire rétrospectivement la réalité et de lui assigner un sens [Goffman, 19 : 47]. Son analyse s'appuie sur la réflexion de William James selon lequel le sens de la réalité procède de la production de mondes *que l'on peut choisir de rendre réels* [James, 1890 ; je souligne]. Or c'est bien le sentiment d'une irréalité latente qui semble imprégner le Liban d'après-guerre, comme si le conflit avait été vécu comme on regarde un film, de loin. Je me souviens de cette soirée à Jbeil partagée avec mon ami et collègue Karam³¹ en 2000. Il me montrait au loin les lumières de

³¹ Karam est un chrétien maronite né à la fin des années 1960, originaire de Jbeil-Byblos sur la côte libanaise au nord de Beyrouth où il a grandi pendant les années de guerre avant de « découvrir » Beyrouth et de s'y installer pour y poursuivre ses études universitaires.

Beyrouth en me racontant comment il venait ici avec ses amis regarder les bombardements sur la ville. « C'est drôle, disait-il, c'était comme un spectacle. Je ne réalisais pas que c'était Beyrouth et que c'était si proche. C'était comme si cela se passait ailleurs. Nous ne réalisons pas vraiment ce qui se passait ». Ces propos font écho à ceux d'un autre interlocuteur libanais, d'une autre génération, qui me racontait comment en 1958, lors du débarquement des *Marines* à Beyrouth, « les gens avaient pris leurs sièges pliants en toile pour venir voir comme au cinéma les soldats américains arriver à Beyrouth ». *Le jour le plus long* en version libanaise.

Comme l'a finement observé Sune Haugbolle dans l'étude qu'il a consacrée à la mémoire du conflit dans le Liban de 1990 à 2005, répéter à l'envi que cette guerre civile fut « la guerre des autres » conduit à transformer rétrospectivement le pays en scène de théâtre pour les conflits du Proche-Orient [Haugbolle, 2010 : 15]. Les films libanais de l'après-guerre ne campent-ils pas des personnages qui regardent ce qui se passe autour d'eux comme s'ils étaient spectateurs ? Durant la guerre, les gens ont fini par être blasés par la violence-spectacle des miliciens dans l'espace de la rue (où le pouvoir n'est pleinement reconnu que lorsqu'il est ostentatoire) ; jamais cependant par la violence-menace qui engageait chaque destin individuel [Beydoun, 1993 : 167]. La génération de la guerre (*jil al-harb*), qualifiée d'amnésique, se caractérise finalement par son sens pratique révélant une habitude de la survie à court terme et de la débrouille³², son hyper-agressivité au volant et son attrait pour la fête comme moyen de donner du mouvement au vide [Haugbolle, *ibid.* : 100-101]. D'ailleurs, la guerre est devenue une référence esthétique post-moderne de la nuit beyrouthine comme dans ce « bar concept » de la rue Monot qui reproduit un abri anti-bombardements. Et elle est pastichée de manière presque obscène dans la mise en scène du BO18³³, boîte de nuit branchée creusée en

³² J'en ai pris la mesure le 11 septembre 2001 alors que j'avais embarqué pour un vol en direction de Beyrouth avec escale à Budapest, où nous avons appris qu'en raison des attentats perpétrés aux États-Unis, les aéroports du Proche-Orient étaient fermés de manière préventive jusqu'à nouvel ordre. Devant cette difficulté imprévue, de nombreux passagers libanais ont immédiatement fait référence à la période de guerre et entrepris de poursuivre leur trajet en bateau via Chypre.

³³ Réalisé par l'architecte Bernard Khoury, né en 1968.

Voir : <http://www.bernardkhoury.com/projectDetails.aspx?ID=127>

sous-sol dans cet espace qui fut le camp de la Quarantina³⁴. Réalisée comme un bunker de forme arrondie dont la coupole s'ouvre sur les étoiles, la salle peut d'abord être observée de l'extérieur à travers des meurtrières. Son décor est agencé comme un ensemble de pierres tombales, que figurent les tables à l'extrémité desquelles sont disposés, jouxtant un bouquet de fleurs, des clichés en noir et blanc de jeunes des années 1970. Manière de s'opposer à la tentation de l'amnésie selon le projet initial de son architecte Bernard Khoury, la boîte de nuit a fini par offrir, au contraire, un lieu où faire l'expérience de la « nostalgie de la guerre », de l'excitation qu'elle pouvait procurer, sans avoir à y penser. Comblant en partie l'absence de mémoire des médias traditionnels, le travail créatif de ces petits clips réalisés à partir des images de guerre disponibles qui est diffusé sur *YouTube* révèle la forte inflexion nostalgique de cette « mémoire sauvage ». En effet, pour que les clips soient vus, ils doivent se conformer à un certain format : l'image ne suffit pas, elle défile comme support visuel au bruit sec des armes automatiques, au bruit sourd des bombardements et aux cris et lamentations des victimes [Varin 2010]. Cette nostalgie d'une « esthétique de guerre » affleure régulièrement, généralement marquée par une esquisse de sourire entendu, chez beaucoup de ces jeunes hommes qui ont grandi durant la guerre sans en avoir été les acteurs³⁵.

Ces manifestations esthétiques sont toutefois plutôt le propre de la capitale. Dans la Montagne où je suis installée lors de mes séjours au Liban, l'écho de la nuit beyrouthine, de ses fêtes et de ses clameurs parvient comme étouffé. Le quotidien de la période de guerre n'a pas été le même dans toutes les régions du pays. Dans le Chouf, ce district à majorité druze traditionnellement dominé par le leadership Joumblatt, la guerre s'est articulée autour de deux moments-clé : mars 1977 avec l'assassinat de Kamal Joumblatt et l'épisode violent de « la guerre de la Montagne » en 1983³⁶ qui a provoqué l'exil des habitants chrétiens

³⁴ Ce quartier musulman à l'est du port de Beyrouth sous contrôle palestinien avant-guerre a été attaqué par les milices chrétiennes libanaises des quartiers voisins en janvier 1976. Le massacre de la population a fait de 1000 à 1500 victimes.

³⁵ Voir notamment l'interview de Lokman Slim, sur la nostalgie de la guerre dans le film de Frédéric Laffont [Laffont, 2013]. Lokman Slim, né en 1962, a vécu la première partie de la guerre civile au Liban avant de s'installer en France pour poursuivre ses études entre 1982 et 1988. Il est éditeur de littérature arabe (Dar al-Jadid publishing), activiste politique et commentateur régulier de l'actualité politique libanaise, pour la presse française notamment.

³⁶ Pendant l'été 1983, la tension est montée dans la région du Chouf où les Phalangistes chrétiens ont entrepris de harceler les druzes, bientôt épaulés par l'armée libanaise. L'hostilité

et la création d'un canton druze contrôlé par la milice de Walid Joumblatt³⁷. Nourrie par la lecture communautaire spécifique de la nécessité d'avoir eu à se battre pour défendre leur droit de vivre au Liban, la nostalgie de guerre évoquée par les druzes se construit d'abord sur la solidarité perdue. Et elle est plus souvent le fait des femmes : « Ah, à cette période-là, ce n'était pas chacun chez soi comme maintenant. Toutes les femmes du quartier, on se rassemblait les unes chez les autres et on cuisinait toutes ensemble. Il fallait bien porter de la nourriture aux jeunes qui se battaient ».

Dans la Montagne cependant, l'évocation nostalgique récurrente se cristallise d'abord sur la période qui a précédé la guerre civile dans une élaboration romantique de la Montagne libanaise éternelle, celle des grands Émirats, de l'attachement à la terre, de la solidarité villageoise. Cette nostalgie-là est évidemment politique, comme le regret d'une époque, celle de la présidence Chamoun (1952-1958) où le centre de gravité des jeux de pouvoir oscillait entre Beyrouth et la résidence d'été présidentielle de Beiteddin (l'ancien palais des émirats Chihab), entre le maronite de Deir el-Qamar et le druze de Moukhtara³⁸. C'est à ce titre qu'elle est partagée par la plupart des interlocuteurs de confession druze avec lesquels j'ai échangé lors de mes séjours dans le Chouf, les plus anciens mobilisant la mémoire des conflits politiques et des joutes électorales entre les deux leaders de la région, les plus jeunes le regret plus diffus et amer d'une présence politique perdue au profit du sud en raison de l'influence du Hezbollah. Comme ces « bars-concept » de Beyrouth qui parodient la guerre, l'évocation romantique de l'avant-guerre a son lieu emblématique dans le Chouf druze : ainsi le restaurant « New Garbatella » à proximité du palais Mir Amin a gardé la patine surannée du décor « chalet de montagne » quand ce pays se voulait être la Suisse du Moyen-Orient ; on y diffuse exclusivement la musique française des années 1970 et les premières

s'est muée en bataille ouverte en septembre 1983 après le retrait des forces d'occupation israéliennes.

³⁷ L'Administration Civile de la Montagne gouvernée par la structure milicienne du Parti Socialiste Progressiste sous l'autorité de Walid Joumblatt est restée en place entre 1983 et 1990 [Rivoal, 2001].

³⁸ Camille Chamoun était originaire de Deir el-Qamar, la grosse bourgade maronite du Chouf voisine de Beiteddin ; Kamal Joumblatt était l'héritier en place du palais de Moukhtara, à une vingtaine de kilomètres, adossé aux contreforts du Mont-Liban.

comédies musicales de Fayrouz³⁹. C'est dans ce lieu qu'attablée devant un *fattouche* ou un *taboulé* réalisés dans les règles de l'art culinaire libanais, j'ai écouté les longues tirades désabusées de ces jeunes druzes de mon âge, qui avait traversé la guerre sans avoir porté les armes en 1983, mais pour lesquels le « sacrifice pour cette victoire » n'avait finalement pas de sens puisque leur communauté n'avait plus aucun poids dans la société libanaise⁴⁰. Et pour beaucoup d'entre eux, cela signifiait surtout qu'il n'y avait d'autre issue que d'émigrer dans le Golfe pour trouver un travail.

La guerre civile libanaise, une « maladie du temps »

Entre l'étourdissement par la fête, la vitesse et la surenchère dans la consommation et l'expression de la nostalgie d'un Liban éternel fantasmé, c'est l'impossibilité à parler de la guerre qui caractérise la société libanaise après-guerre. Dans les années 1990, l'essentiel de la mémoire publique consiste à absoudre les Libanais ordinaires de la responsabilité de la guerre en favorisant le souvenir des souffrances civiles et la victimisation collective. Les seules narrations possibles du conflit, comme discours de sens dépassant la multiplicité des expériences individuelles, sont les narrations communautaires. « Dire la réalité » n'est pas possible en dehors de l'espace intime, qu'il est nécessaire d'ouvrir par la formule « *bayni baynak* » (entre toi et moi), sans risquer d'ouvrir immédiatement la contrepartie possible de l'exercice de la violence [Khuri, 2007 : x]. C'est pourquoi, durant la guerre, l'expression de la « réalité » et donc de la « vérité » (*al-haqiqa*) était possible : les anciens miliciens se rappellent de cette liberté d'agir « selon leur cœur ». Même les femmes s'autorisaient alors à jurer dans l'espace public pour marquer leur modernité

³⁹ Chanteuse libanaise emblématique des années 1960-1970, Fayrouz et les frères Rahbani, ses compositeurs, sont à l'origine d'un genre musical novateur qui se déploie dans des comédies musicales mettant en scène la vie villageoise de la Montagne libanaise éternelle. Fayrouz suspendra sa carrière pendant la guerre civile pour ne pas avoir à prendre parti, ce qui a évidemment favorisé l'identification de tous les Libanais à sa musique. Après la guerre, elle est remontée sur scène mais dans un autre genre musical et sur les compositions de son fils Ziad Rahbani [Stone 2008].

⁴⁰ Les druzes ne comptent en effet que pour 6 % de la population libanaise ce qui, dans un système politique confessionnel, ne leur donne qu'une faible présence politique et institutionnelle (le nombre de députés, de ministres, de postes dans l'administration centrale est en effet distribué selon une proportionnalité communautaire).

(Khuri, *ibid.* : 20). Sans narration possible du conflit libanais, frustration dont Edward Saïd a souligné toute la dimension pendant les années de guerre [Saïd, 1984], il ne peut en effet y avoir pour l'après-guerre de référence hormis l'avant-guerre comme temps hors du temps ou d'existence hormis le déni de réalité comme être hors de la violence.

Ayant vécu au Liban durant toute la guerre civile, Ahmad Beydoun est probablement l'historien libanais qui a proposé l'analyse la plus nuancée de cette « tragédie (...) (qui) se profile identique et différente quel que soit le coin d'ambiguïté que l'on soulève » [Beydoun, 1993 : 11]. La guerre, analyse-t-il, a eu pour effet de modifier la perception et la gestion du temps selon une tension entre le fait que « rien ne change » (entre chaque *round* de violence et chaque conférence de réconciliation) et que « tout change » (lorsque du jour au lendemain chacun peut subir l'arbitraire immédiat de la mort d'un proche ou de la destruction d'un logement). La guerre a donc eu pour effet de réaliser la négation du temps (en tant que cadre primaire goffmanien) au profit d'une conception du *dahr*, le temps infini de l'arabité qui est avant tout culture de la parenté [Beydoun, *ibid.* : 68].

La guerre civile ne peut être comprise comme une rupture ou une transformation radicale ; soit un « moment prérogatif » selon la formule de Jacques Le Goff, engageant vers un futur qui se révélera comme salut ou damnation [Le Goff, 1986 : 49]. C'est en ce sens qu'Ahmad Beydoun propose de la penser comme « une maladie du temps » [Beydoun, *ibid.* : 172] dans le sens où elle a courbé irrémédiablement la linéarité de la seule histoire nationale possible, celle qui faisait du Liban l'avant-garde de la modernité arabe depuis la période de la *Nahda* (la « Renaissance arabe ») à la fin du XIXe siècle. Selon l'historien Kamal Salibi d'ailleurs, la guerre civile ne fut rien d'autre qu'une « guerre sur, par et pour l'histoire » [Salibi, 1988 : 66]⁴¹ au cours de laquelle l'inflation des narrations concurrentes a fait perdre à l'histoire comme à la mémoire leur « valeur d'usage » [Raymond, 2010]. À tel point que, selon ce commentaire publié après l'assassinat de Rafic Hariri en 2005, « au Liban, on ne sait jamais si l'on va 20 ans en arrière ou 20 ans en avant » [Corm, 2005]. Chaque

⁴¹ Et même si le règlement de Taïf qui a mis fin au conflit a souligné l'importance de la réécriture de l'histoire et si des institutions ont tenté à partir de 1993 de travailler à un manuel d'histoire unifié, l'historiographie d'après-guerre reste marquée par un « pacte du silence » [Raymond, 2010].

manifestation de violence dans l'espace politique commun s'apparente dès lors à un « retour en arrière » qui pointe vers le conflit comme une matrice de sens a-historique, figeant la guerre civile en dehors d'une temporalité événementielle susceptible d'être résolue. En effet, chaque épisode de conflit se referme sur la formule consensuelle du « ni vainqueur, ni vaincu » (*la ghalib wa la maghlub*), qui impose une stratégie d'oubli [Khalaf, 2002 : 150]. Sauf que cet oubli se manifeste dans une distorsion du sens qui fait dire aux Libanais que tout cela « n'est pas réel » (*mish haqiqi*)... mais néanmoins « beau comme le mensonge » [Jamous, 1993].

Il devient possible de comprendre ce qui fait toute la pertinence des travaux de ces anthropologues réalisés avant la guerre et reçus avec enthousiasme vingt ans plus tard. En première analyse, on pourrait y voir un effet du romantisme d'avant-guerre qui valorise le souvenir d'un monde stable dans son organisation et ses valeurs (l'honneur, la permanence de la parenté, etc.), faisant ainsi écho à la thèse d'Ahmad Beydoun sur le refuge dans le temps infini de l'arabité. Or précisément, la force de l'analyse proposée dans ces études tient à leur capacité de documenter la transformation sociale à l'œuvre dans ces années qui ont précédé la guerre (plus particulièrement dans Gilsean, 1992, 1996, Johnson 2001 et Joseph, 1994). Alors que l'essentiel de la production centrée sur l'analyse de l'événement durant les années de guerre est devenue obsolète sitôt le conflit terminé, ces travaux offrent une perspective répondant au « besoin fondamental d'expérimenter la continuité temporelle à travers une certaine logique narrative » [Engel, 1999 : 126]. Ils sont d'autant plus entrés en résonance avec la société libanaise de l'après-guerre que celle-ci cultive une nostalgie multiforme, à la fois sentiment de perte, de déplacement, et tension utopique vers le passé. Possibilité d'être dans l'histoire sans culpabilité et de tourner l'histoire en mythologie, la nostalgie est précisément *une émotion historique* symptomatique de notre époque [Boym, 2001 : xvi].

« Traverser » la guerre »

L'objectif de cet essai était de rendre perceptible l'inconfort devant la réalisation de tout projet ethnographique sur le Liban contemporain et d'en identifier les ressorts entre défaut de réalité et suspension dans le temps. Au-delà de leur dimension rhétorique, ces formulations répandues dans la

littérature sur le Liban contemporain invitent à questionner ce qui caractérise l'expérience de la dimension historique lorsqu'elle échappe à la mise en ordre narrative. Si la qualité de l'événement est bien d'être une rupture d'intelligibilité qui ouvre à nouveau l'ordre de la narration et de l'assignation d'un sens comme mesure de la transformation sociale [Bensa & Fassin, 2002], qu'en est-il de ces ruptures de sens installées dans le temps long qui en viennent à façonner la vie de ceux qu'elles affectent ? D'un point de vue méthodologique, c'est le recours même à l'enquête biographique qu'une telle situation questionne. Et au-delà, la formidable fortune du concept de « mémoire sociale » et des enquêtes d'histoire orale qui ont constitué une réponse massive pour appréhender le passé en tant que dimension *vécue* par les acteurs [Ricoeur, 2000] plutôt que comme discours historique.

Particulièrement attentif à la dimension historique du travail de l'ethnologue, Piers Vitebski a attiré l'attention sur la nécessité de reconnaître notre propre conscience historique qui nous amène à penser nos interlocuteurs « dans une histoire » et à penser ce qu'ils vont nous dire « comme un produit mémoriel » [Vitebski, 2012]. Au Liban, la distorsion du rapport à l'histoire et du sens à assigner à ce qui est en train de se passer invalident en grande partie ces implicites qui découlent de notre conscience historique. L'expression narrative y a moins souvent à voir avec la mémoire qu'avec la politique, la reconfiguration permanente des rapports de forces et une certaine esthétique théâtralisée [Gilsenan, 1996 ; Jamous 2004]. Dans ce contexte, le récit biographique n'ouvre pas sur la dimension de la guerre *vécue* par des « acteurs », qui tendent à en rejeter la rationalité sur l'ingérence extérieure et à se constituer collectivement comme des victimes, mais sur la guerre comme théâtre diversement *apprécié* par des « spectateurs » qui peuvent ainsi en dénier la réalité à chaque fois que le rideau se ferme.

La singularité de l'expression mémorielle de la guerre au Liban, qui est plus sécrétion que narration, permet de prendre la mesure de la difficulté à jamais prétendre saisir la logique de « ce qui est en train de se passer ». De même après le conflit, comment pourrait-il prétendre mettre en récit ce que les gens eux-mêmes ne parviennent pas et ne sont pas autorisés à mettre en récit (autrement que sous la forme des récits communautaires et partisans). C'est en ce sens que la guerre y apparaît finalement plus traversée que *vécue*, par les Libanais comme par ceux qui font profession d'observer. Il s'agit d'un univers particulier

où la temporalité semble ne se livrer que sous la forme de lignes de fuite, en avant ou en arrière, un mouvement permanent qui finit par produire une impression d'hébétude ; cette radicale incertitude si bien rendue par Michael Gilsean qui agit comme une force centripète faisant tomber l'ethnologue « en dehors des marges de son texte ». Voilà qui donne sur ce point raison à Johannes Fabian : il est bien des expériences de co-temporalité singulières que l'on ne peut dire que sur un mode poétique.

Ce n'est cependant pas à un tel voyage qu'invite la suite de la lecture. La guerre civile a bien évidemment laissé des traces qui affleurent, sans être pour autant décantées par un discours de mémoire. Après les accords de Tâ'if, c'est tout une légalité formelle que les Libanais se sont employé, avec plus ou moins de réticence, à remettre en état. Au niveau des localités notamment, les conseils municipaux dataient d'avant-guerre et un large mouvement de revendication a permis que des élections municipales soient enfin organisées en 1998. J'arrivais dans le Chouf en 1999⁴² et je m'installais à Baaqline en 2000 avec le projet d'étudier le jeu politique à l'échelle de cette localité. Le chapitre suivant qui est le produit de ce travail pose ainsi un double cadre. Le premier est celui du passage d'une temporalité de guerre et de repli sur un territoire à une période d'après-guerre et de retour à la légalité. De ce point de vue, il se prolonge dans le chapitre 6 qui travaille des thèmes équivalents sur la symbolique historique et les relations druzo-chrétiennes dans le Chouf. Le second permet de prendre une première mesure de la présence de Joumblatt dans le tissu politique de la région.

⁴² Le récit de mon premier séjour dans la Montagne constitue la matrice du chapitre 5.

Dynamiques politiques dans le Chouf : les municipalités, la région et le leadership de Walid Joumblatt

D'un point de vue anthropologique, l'étude des municipalités, de conseils municipaux ou encore des élections municipales est le plus souvent une manière d'étudier le pouvoir local. En tant que catégorie de description des phénomènes sociaux, la dimension locale est cependant une dimension relative qui est rarement posée, notamment en sciences politiques, en dehors de dichotomies permettant de la caractériser (local vs. global, national, central...). Chaque opposition traduit une vision spécifique de l'architecture sociale qui conditionne en retour la lecture du local. Ainsi, les schémas d'analyse proposés sur le monde arabe en général, et le Liban en particulier, diffèrent profondément de la conception du local développée en France. En effet, l'idée d'une nécessaire transcendance, qu'il s'agisse clairement de celle de l'État ou d'un centre moins explicitement qualifié⁴³, est absente de la plupart des conceptions développées autour de la notion de local dans le monde arabe. Le modèle qui nourrit les analyses n'est pas ancré dans une tradition juridique posant l'État comme objet premier d'analyse, mais dans la sociologie khaldounienne opposant la tribu à la cité, lieu d'exercice du pouvoir et objet de

* La première phase d'enquête nécessaire à cette étude a été réalisée avec le soutien de la fondation FYSSSEN.

⁴³ Pour un aperçu sur l'analyse du pouvoir local dans la sociologie politique française, voir J. L. Briquet et F. Sawicki (1989).

conquête⁴⁴. Ainsi insérée dans une dynamique qui oppose monde rural et monde urbain, la notion de pouvoir local n'est plus pensée en termes de hiérarchie d'instances politiques, mais comme un lieu social porteur de valeurs et d'identité propres. Ce lieu du pouvoir local est ainsi cherché dans la tribu, dans la communauté religieuse, dans le village, qui a longtemps focalisé l'attention parce qu'on y voyait l'expression des formes traditionnelles d'organisation sociale⁴⁵. Ce faisant, la dynamique du schéma khaldounien a souvent été renversée : de pouvoirs périphériques prédateurs sur le centre urbain, les communautés locales sont alors évaluées en fonction de leurs capacités de résistance aux pressions d'une modernité politique et économique exprimées et relayées par les centres urbains (Antoun et Harik, 1972).

Ce schéma a été adapté à la réalité libanaise par Albert Hourani comme modèle d'analyse au déclenchement de la guerre dans les années 1970. C'est en terme d'opposition idéologique et non de pouvoir que l'historien britannique revisite la dynamique rural / urbain, périphérique / central. L'État est introduit dans l'analyse, non comme une entité qui transcenderait et définirait des réalités locales, mais comme une centralité particulière, issue de et contrôlée par les tenants d'une idéologie de la montagne, et construite en opposition à la centralité citadine qui la conteste (Hourani, 1977). Il est clair selon cette approche qu'au Liban la référence locale est intimement liée à la question des communautés. Les travaux de Nabil Beyhum se sont largement appuyés sur cette vision des centralités rivales avant de proposer de nouvelles pistes pour la compréhension du pouvoir local. La guerre aurait en effet contribué à renforcer le repli des communautés profondément liées à leur ancrage montagnard à l'intérieur des frontières symboliques, par la destruction de tout ce qui pouvait signifier la centralité urbaine, la communication avec l'autre, les lieux neutres du point de vue de la symbolique communautaire (Beyhum, 1991). Ainsi, les milices ont créé des territoires qu'elles ne pouvaient reproduire que par une ritualisation suffisamment précise de la violence pour en garantir la frontière sans pénétrer sur le territoire de l'autre. A l'intérieur de ces territoires, la quasi-disparition des services de l'État a progressivement conduit les milices à assurer la gestion locale du quotidien par la mise en place de circuits économiques qui renvoyaient aux ancrages régionaux montagnards (Davies, 1991). C'est en ce

⁴⁴ Voir sur ce thème les développements de E. Gellner (1981).

⁴⁵ Voir l'ensemble des études proposées par L. J. Cantori et I. Harik (1984).

sens qu'elles doivent être analysées comme de véritables pouvoirs locaux, nés de la volonté de modifier le rapport d'altérité dont la cidadinité était porteuse (Beyhum, 1995).

Le local a donc pu être appréhendé, au moins pendant la période de guerre, à la fois comme territoire cloisonné et comme espace construit sur une symbolique communautaire, tourné vers autant de pôles porteurs de légitimité historique. Et surtout, les termes qui le caractérisaient ont été modifiés ; il n'était plus le lieu de pratiques sociales et politiques traditionnelles, mais au contraire s'érigait au nom de discours modernistes et modernisateurs contre des centralités jugées dépassées.

L'intérêt de ces analyses est de poser l'existence de pouvoirs locaux en termes dynamiques. Contrairement aux visions développées à partir du modèle français, le rapport à l'État est relativement marginal pour comprendre l'émergence de ces pouvoirs locaux particuliers qu'ont été les milices et plus généralement toutes les formes d'administration développées à l'échelle de certaines régions du Liban. Et ce n'est pas simplement l'effondrement de l'État qui a conduit à un vide politique expliquant l'émergence de ces pouvoirs. De ce point de vue, les années de guerre ne peuvent être considérées comme une parenthèse refermée après la remise en place de l'appareil d'État en 1991 et il semble qu'une réflexion sur la renaissance du fait municipal au Liban ne puisse se lire selon une chronologie qui ignore les expériences nées de cette période, sauf à penser que l'institution municipale est radicalement différente dans sa nature, des pouvoirs locaux mis en place pendant la guerre.

Au contraire, on peut proposer de relire l'opposition classique entre la montagne et la ville à partir d'une municipalité située au cœur d'une de ces régions porteuses d'ancrage identitaire. En effet, ces questions se posent peut-être dans le Chouf avec plus d'acuité que partout ailleurs au Liban de par la continuité du leadership exercé par Walid Joumblatt sur la région depuis la mort de son père en 1977. Si l'Administration civile de la montagne (ACM), véritable organisation calquée sur les services de l'État mise en place entre 1983 et 1991, n'a été qu'une forme de pouvoir local temporaire, le Parti socialiste progressiste (PSP) que dirige Walid Joumblatt et surtout sa stature de *za'im* traditionnel de la communauté druze lui assurent un contrôle sur la majorité des localités du Chouf jusqu'à aujourd'hui. Continuité du leadership sur une

région et sur une communauté particulière donc, mais dans quelle mesure cela informe-t-il une lecture des relations de pouvoir dans les localités ? Du point de vue de l'étude des municipalités, quel est donc l'héritage d'une expérience de gestion locale milicienne dans un cadre légal n'existant que dans son rapport à l'État ? Interrogation qui amène à proposer une réflexion plus générale sur la représentation de cette centralité particulière qu'est l'État libanais de l'après-Taëf par rapport à certaines centralités territoriales régionales qui avaient pris de l'importance pendant la guerre. Ces questions ne sont pas seulement issues de considérations théoriques. Elles s'imposent également par la nature même des formes de réorganisation, durant les années du conflit et jusqu'en 1998, des pouvoirs locaux à Baaqline, comme des continuités indéniables qui se lisent dans la composition du nouveau conseil municipal.

Un conseil municipal négocié

Il n'y a pas eu de réelle bataille électorale en mai 1998 à Baaqline, bourgade d'environ 17000 habitants quasiment tous de confession druze⁴⁶. 23 personnes se sont portées candidates pour 15 postes à pourvoir, mais seule une liste avait été constituée à la suite de négociations pré-électorales conduites sous le patronage de Walid Joumblatt et de son homme de confiance, député originaire de la ville, Marwan Hamade. Logiquement, la liste a été élue à l'exception d'un candidat, dont la mise à l'écart à quelques voix près et dans des conditions douteuses, au profit d'un « hors-liste » a constitué le seul événement politique de ces élections. De façon quasi-unanime, on affirme que le fait d'avoir pu présenter une seule liste est une réussite, un gage de bonne entente générale dans le village, d'absence de conflits majeurs qui divisent la population. Loin de constituer à ce titre une exception, la manière dont les élections se sont déroulées à Baaqline reflète ce qui s'est passé partout dans le Chouf. La région s'est en effet distinguée par l'établissement de listes consensuelles dans la quasi-totalité des villages, qu'ils soient druzes ou chrétiens, sous l'impulsion et l'indéniable contrôle de Walid Joumblatt qui prônait dans ses discours la

⁴⁶ 12000 à 13000 des habitants actuels seraient originaires de Baaqline – 6400 votants – le reste étant constitué essentiellement de déplacés des villages alentours qui sont restés après la guerre (Source municipalité).

réconciliation et l'entente (*wifâq*), en particulier dans tous les villages de déplacés.

Par plusieurs aspects, ce conseil municipal reflète bien la population locale en ce sens qu'il est le produit de décisions internes aux familles, que la personnalité élue pour les représenter ait été proposée par consensus et agréée lors de la formation de la liste ou que les noms aient été suggérés *a priori* par Walid Joumblatt dans certaines familles, qui se sont ralliées à sa décision. Les candidats indépendants étaient, pour la plupart, des individus en lice au cours de ces "primaires" qui ont refusé de renoncer à se présenter en dépit de l'accord de la majorité de leur famille sur un autre nom. Par ailleurs, ce conseil municipal offre une représentation équilibrée d'un point de vue politique puisque 4 de ses membres sont affiliés au PSP, contre 4 au Parti Social Nationaliste Syrien (PSNS)⁴⁷. Ce clivage partisan est actuellement beaucoup plus actif dans la société baaqlinie que l'opposition factionnelle divisant traditionnellement la communauté druze en arslâni et Joumblatti⁴⁸. Cependant, la majorité des membres qui ne sont pas officiellement affiliés à un parti se déclarent proches de Walid Joumblatt dont ils suivent la ligne politique.

Le profil socioprofessionnel de ce conseil est relativement homogène. On y compte trois spécialistes en architecture et aménagement du territoire, un militaire à la retraite, un commerçant, un avocat, un directeur d'école, mais la majorité des membres sont des entrepreneurs ayant exercé leur activité à l'étranger, en Afrique et surtout dans les pays du Golfe. Ils sont aujourd'hui

⁴⁷ L'octroi de ces quatre sièges au PSNS mérite d'être replacé dans le rapport des forces partisans au niveau national. En effet, ce parti avait cinq représentants à l'assemblée nationale en 1992 et 1996. Cela ne pouvait certainement pas être ignoré par Walid Joumblatt, même si les habitants de Baaqline s'accordent pour dire qu'il a écarté les membres locaux du parti rival qui auraient été les plus dangereux pour lui. Les élections législatives de 2000 ont donné lieu à une relecture des rapports de force à l'échelle locale: sur les voix exprimées à Baaqline, 2400 l'étaient pour la liste de Joumblatt contre 400 pour le candidat druze PSNS de la liste Boustanî, Farîs Dhubiân. Ce rapport a fait dire à certains membres du conseil municipal que Joumblatt avait finalement été "généreux et libéral" en réservant 4 sièges de la municipalité au PSNS ; désormais, il ne pourrait plus exiger une représentation plus importante sur la base d'un soutien local qui s'est finalement avéré sur-évalué.

⁴⁸ Au Liban, la communauté druze a toujours été structurée au plus haut par l'opposition entre deux factions politiques. Depuis la bataille de 'Ayn Dara en 1711 qui a sanctionné la défaite du parti Yamânî devant la coalition Qaysî, la rivalité factionnelle s'est reconstituée dans l'opposition entre le clan Junblâtî et le clan Arslânî à la tête desquels se trouvent aujourd'hui Walid Joumblatt et Talal Arslân.

tous installés à Baaqline où certains ont investi leur argent dans le foncier ou des petites boutiques de commerce⁴⁹. Cette forte représentation dans l'institution municipale traduit la promotion d'une frange minoritaire de la population locale, une nouvelle classe d'entrepreneurs et de commerçants expatriés.

Mais au-delà de cette caractéristique sociologique, la relative homogénéité du conseil vient du rôle joué par la plupart de ses membres sur la scène locale bien avant les élections de 1998. De ce point de vue, la municipalité compte peu d'hommes neufs puisqu'on y retrouve l'ancien président du Comité populaire⁵⁰ et du Comité de l'eau de Baaqline, le président de l'association des amis de l'enseignement public, l'ancien président de l'association des commerçants, des membres du club sportif et du comité des fêtes et enfin, des personnalités autrefois actives dans l'ACM. C'est selon ce critère qu'il convient de relire le clivage partisan à Baaqline puisque seuls les quatre figures élues sous l'étiquette du PSNS n'ont joué aucun rôle dans la vie associative baaqlinie et se singularisent par une posture critique à l'égard de l'héritage du comité populaire.

Par rapport à cet héritage, la figure emblématique est sans conteste Abû Ghayth Rafîq Hamade. Ce septuagénaire est le seul à avoir été membre de la municipalité de 1963. Il a passé plus de dix en Arabie Saoudite et revient à Baaqline en 1981. Après la guerre de la montagne en 1982-1983, il s'engage activement dans la réorganisation des services locaux. On le retrouve parmi les fondateurs du comité populaire de Baaqline en juillet 1984 ; il en deviendra officiellement président deux ans plus tard. Il est aussi promu à un poste de responsabilité dans l'ACM où il se voit confier la présidence de la commission des eaux. Sous son impulsion, le comité de l'eau pour Baaqline, fondé en septembre 1984 et dont il assure également la présidence, est agréé par le ministère des Ressources hydrauliques et électriques. Mais plus que son activisme dans ces différentes instances locales, c'est la reconnaissance de son action comme homme de médiation (*shaykh al-sulh*) au service de la communauté villageoise qui fait de lui un homme reconnu et estimé à Baaqline.

⁴⁹ Sur la dynamique de la constitution de cette nouvelle classe d'entrepreneurs dans la société druze, voir N. Richani (1990).

⁵⁰ Voir supra sur le comité populaire et le comité de l'eau

Autour de cet « homme-pivot » incontournable sur la scène locale, le conseil municipal élu s'est positionné dans un double mouvement de rupture et de continuité avec la période précédente, comme le reflète la conduite des négociations pour la présidence de la municipalité. C'est encore une fois la recherche des équilibres politiques qui a motivé l'arrangement pour une répartition du mandat du président en deux termes: une année et demie à Abû Ghayth, quatre années et demi à Badri Taqî ed-dîn. La nomination de Badri Taqî ed-dîn s'appuie sur l'argument de l'équilibre des fonctions de représentation entre les deux familles qui détiennent traditionnellement le leadership dans le village: *bayt* Hamade et *bayt* Taqî ed-dîn⁵¹. Si aux élections législatives de 1972, cette dernière avait obtenu une représentation au parlement en la personne de Bahij Taqî ed-dîn - élu sur la liste de Kamal Joublatt, tandis que les Hamade, d'obédience arslaniste, avaient alors majoritairement soutenu la liste de Kamil Chamoun - l'équilibre des forces s'est inversé avec la réélection sans difficulté depuis 1992 de Marwan Hamade comme député de Baaqline.

Les dix-huit mois accordés à Abû Ghayth à la tête du conseil municipal⁵² devaient lui permettre de mener à bien la transition entre l'activité du comité populaire et du comité de l'eau - ce dernier n'a été officiellement dissout qu'en janvier 1999 - et la nouvelle équipe municipale. On attendait de cette dernière qu'elle insuffle un certain dynamisme dans la localité pour permettre aux Baaqlinîs de retrouver des emplois dans leur localité et ne plus être contraints, pour la majorité, à faire des allers-retours quotidiens entre le Chouf et la capitale.

⁵¹ Ce leadership est justifié par le fait que ces familles seraient à l'origine de la fondation de la cité. Les Hamade, famille numériquement la plus importante à Baaqline et qui possède le patrimoine terrien le plus conséquent, sont traditionnellement attachés à la captation des fonctions de représentation religieuse dans la communauté druze tandis que les Taqî ed-dîn sont perçus comme une famille de juristes, occupant depuis des générations des postes importants dans les tribunaux druzes.

⁵² Pendant la période durant laquelle Abû Ghayth a dirigé le conseil municipal, Badri Taqî ed-dîn a été nommé au poste d'adjoint. A la fin de son mandat, il était impensable que le président redevienne simple conseiller. On a donc envisagé différentes solutions pour ce dernier comme sa nomination à la tête de la fédération des municipalités du bas-Shûf (*'ittihad baladiyyat al-Shûf al-swahijâniyy*) ou la création d'une commission spéciale de l'eau, dans des locaux attenants à la municipalité qu'il aurait dirigée. Abû Ghayth a finalement choisi de se retirer purement et simplement du conseil municipal après janvier 2000.

Une gestion conciliante

Le contexte politique sans tensions, aussi bien à l'intérieur du conseil municipal qu'avec le leadership régional, laissait supposer un fonctionnement municipal sans « blocage » majeur dans la mise en œuvre de projets locaux. De fait, les premières semaines après les élections ont été l'occasion pour les spécialistes architectes, qui sont aussi les plus jeunes des membres du conseil, de faire valoir leur savoir-faire et leurs idées sur le nécessaire développement de la bourgade. Plusieurs projets ont été soumis en ce sens à l'équipe municipale dans les mois qui ont suivi sa mise en place. Deux années ont cependant eu raison de l'enthousiasme initial.

Un premier bilan de l'action municipale est instructif parce qu'il permet de saisir les différentes visions que les membres du conseil se font du rôle de l'institution municipale. Pour les ingénieurs, la priorité devait incontestablement être accordée à l'élaboration d'outils de planification à l'échelle municipale : mise à jour des archives, collectes de données statistiques et cartographie du territoire municipal en vue de l'élaboration d'un schéma directeur⁵³. Certes, la mise en œuvre de ces projets requiert des moyens financiers et des moyens en personnels qualifiés que la municipalité ne peut mobiliser sans passer par le ministère des Affaires municipales et villageoises⁵⁴. La tutelle réglementaire et financière de l'État constitue ainsi une entrave au développement de projets ambitieux. Par exemple, tous les projets de la municipalité doivent ainsi être signés par le caïmacam⁵⁵, ce qui prend parfois plusieurs semaines, les demandes d'autorisation de travaux sur la voie publique doivent être déposées et enregistrées par le Tribunal foncier de Ba'abda, les projets exigeant l'engagement de sommes dépassant 2000\$ doivent recevoir l'accord de la *muhafaza*. La tutelle de l'État est encore plus pesante à Baaqline puisque celle-ci est l'une des deux municipalités du Chouf qui

⁵³ Voir la réflexion plus détaillée sur les nécessités de l'aménagement urbain d'un ingénieur de Baaqline: M. Abû Shaqra (2000).

⁵⁴ Au-delà d'un nombre fixe de postes, les municipalités ne peuvent employer de personnel de façon permanente. Elles ont recourt pour la plupart des petits travaux d'entretien à l'emploi de main-d'oeuvre journalière non-qualifiée.

⁵⁵ Représentant de l'État à l'échelon du *caza*, le *caïmacam* du Chouf basé à Bayt-ed-dîn a été pendant toute cette période 'Issâm Haballah. Tabet 'Idu, proche de Rafiq Hariri lui a succédé depuis dans la fonction.

dépendent de la Cour des comptes de Beyrouth pour le contrôle de leur budget⁵⁶. Dans ce contexte, le travail municipal exige des déplacements fréquents des conseillers entre Bayt ed-dîn, Ba'abda et Beyrouth ce qui contribue à limiter le dynamisme de l'équipe...

La volonté politique permettrait sans doute de dépasser les contraintes matérielles, mais à Baaqline les techniciens dénoncent l'absence de réel dynamisme derrière la façade d'un discours ambitieux. Les lenteurs ne sont plus mises désormais sur le compte de la période de transition. Il semble que tous les projets susceptibles de fâcher sont systématiquement laissés dans les tiroirs. Ainsi en est-il notamment de la question de redresser les irrégularités dans l'occupation du domaine public de la municipalité. Plusieurs exemples permettent d'illustrer l'attitude du conseil à ce sujet.

Au début des années 1990, Rajah Hamade (connu localement sous le titre honorifique de Rajah Bek), propriétaire de l'école privée Chouf National College (SNC), avait obtenu de la municipalité - alors sous l'autorité du *qaimaqam* 'Issâm Haballah - la location d'un terrain à côté des bâtiments de l'école avec l'intention d'y construire un terrain de tennis. Ce projet venait compléter la réalisation, sur un terrain propriété de la famille Hamade, d'un complexe sportif comprenant piscine, salle de gymnastique et cafétéria (centre « al-kulliyya »). Pour Rajah Hamade, il ne s'agissait pas de faire œuvre d'évergétisme en ouvrant les activités du centre à la population de la ville, mais de construire un ensemble touristique rentable sur le modèle des plages privées du littoral. Lorsque la nouvelle municipalité a été élue en 1998, l'association sportive de Baaqline a fait valoir l'absence de terrain de sport public et a commencé à revendiquer le mini-stade érigé par le SNC arguant d'irrégularités dans le contrat. En effet, le contrat rédigé en 1994 ne mentionnait pas la possibilité de construire sur la parcelle et de plus, le montant du loyer s'élevant à 2 millions de livres libanaises n'était plus versé à la municipalité depuis 1996.

Certains conseillers municipaux, membres par ailleurs de l'association sportive, ont soumis l'idée de racheter le bâtiment construit par le SNC pour en faire une enceinte appartenant complètement à la municipalité et mise à disposition des jeunes de Baaqline, ou à tout le moins, de réviser les termes du contrat passé avec Rajah Hamade. Le président du conseil a refusé cette option.

⁵⁶ Décret 1429 du 5 juillet 1991.

C'est que Badri Taqî ed-dîn est par ailleurs l'avocat du SNC et il ne saurait, dit-on, prendre de décision qui fâche sans nuire à ses intérêts personnels. Cependant, ces pressions via le conseil municipal ont conduit à une modification de la situation puisque après avoir fait des aménagements dans l'enceinte, le propriétaire du SNC a ouvert les portes du terrain pour permettre à l'association sportive d'organiser pour la première fois, en octobre 2000, un tournoi de basket à Baaqline.

Une affaire similaire concerne cette fois le complexe touristique de Baaqline (*mujâma' al-siyah*). L'ensemble (hôtel, restaurant, boutiques, cinéma) construit en retrait de la route principale en est séparé par un terrain propriété de la municipalité. L'utilisation en a été concédée aux propriétaires du complexe qui l'ont aménagé en voie d'accès et en parking pour leur clientèle, sans jamais avoir versé de loyer à la commune. En 1995, le secrétaire de la municipalité a soumis la question au *qaimaqam* pour qu'une procédure juridique de régularisation soit engagée. Cette procédure a été menée à son terme et la municipalité peut se prévaloir d'un jugement l'autorisant à recouvrer l'entière utilisation de ce terrain si le complexe ne paye pas ses arriérés de loyer. Mais la municipalité de 1998 refuse depuis de mettre cette décision à exécution, voire cesse de réclamer le paiement du loyer au motif que la situation économique de l'hôtel et de ses dépendances ne lui permet pas de l'honorer. Ici encore, on peut penser que la municipalité se fait le relais d'intérêts privés lorsque l'on sait que deux des actionnaires du complexe sont membres du conseil.

Le terrain sur lequel a été construite la coopérative de Marj Baaqline offre une situation un peu différente car ici, un contrat formel avait été établi entre son président Fawzî Taqî ed-dîn et la commune, celle-ci renonçant au loyer pour une durée de 25 ans. À l'expiration du bail, les conditions d'occupation de la parcelle devaient être renégociées. Or, le contrat arrive à expiration en 2001, et il n'est pas question de changer la situation.

Les intérêts des particuliers ne sont pas les seuls ménagés. C'est l'État libanais cette fois qui est en cause dans le terrain octroyé par le *qaimaqam* pour la construction d'un central téléphonique dans les années 1980. En dépit des voix suggérant de réclamer un loyer, le conseil municipal semble prendre note du fait accompli et considérer que la terre est désormais propriété de l'État.

Ces quelques cas, sur lesquels le conseil municipal se divise, illustrent un type de gestion patrimonialiste classique dans l'ensemble de la région où le service d'intérêts privés prévaut en l'absence de construction d'un intérêt public. Les entrepreneurs et les commerçants qui défendent l'attitude du conseil municipal à cet égard considèrent que la bonne gestion, c'est finalement de ne pas créer de conflit ouvert et de ne pas sanctionner le fait accompli et les irrégularités commises précédemment. Mais l'aspect intéressant dans les débats qui animent les réunions du conseil municipal autour de ces affaires, c'est bien l'existence d'une référence à un intérêt public traduit dans les termes d'une nécessaire action « démocratique » (*dimokratiyy*), que la municipalité, en tant qu'institution représentant la population du village, serait chargée d'assumer en faisant valoir ses droits. Cette lecture du rôle de la municipalité est défendue par les techniciens qui prônent activement la mise en place de procédures pour transformer les espaces publics résultants des opérations de lotissement et de remembrement en propriétés privées de la municipalité, une planification de l'aménagement de ces jardins et plus généralement la nécessité d'un *zoning* à partir duquel régulariser les situations au cas par cas.

Ces différences de point de vue, ajoutées aux oppositions partisans qui affleurent selon les problèmes abordés, se traduisent au quotidien dans l'organisation du travail de la municipalité. Les commissions initialement constituées autour des grands axes du programme municipal ont été plusieurs fois paralysées par des dissensions sur les approches avant d'être dissoutes et reconstituées sur la base d'affinités de personnes et non plus de compétences.

Finalement, à côté des charges de gestion administrative (octroi des permis de construire, police municipale, entretien des voies publiques...), la ligne directrice adoptée par le conseil municipal a été de privilégier les actions visant à l'embellissement de la cité et à la promotion de tout ce qui pouvait porter l'étiquette « développement du tourisme et des activités culturelles ». En poursuivant le travail de réfection des trottoirs, en conduisant un projet de réhabilitation de l'ancien souk (nettoyage de la pierre naturelle), en plantant des arbres le long de la route principale, en projetant de faire classer le cimetière « monument historique », en éditant des brochures pour la promotion de Baaqline comme capitale historique du Chouf, en proposant un concours récompensant les jardins les mieux fleuris, en organisant manifestations et

défilés autour de la figure de l'émir Fakhr ad-dîn, la municipalité entend montrer qu'elle travaille pour le développement de la ville.

Une hypothèse émerge après ce rapide bilan de l'activité municipale : pour comprendre les options choisies par la municipalité de Baaqline, il est peut-être nécessaire de replacer la ville dans son contexte régional, ce qui implique une vision plus large en termes de développement, mais aussi en termes d'identité. En effet, la municipalité est largement héritière d'un modèle de gestion, celui de l'Administration civile de la montagne et des comités populaires ainsi que d'une vision plus politique du rôle de Baaqline comme capitale du Chouf, forgée pendant les années de guerre.



Fig1. : Le puit de la ville rénové

L'expérience d'un modèle de gestion « civile »

Le Comité populaire de Baaqline a été officiellement créé le 12 juillet 1984 par une décision exécutive du secrétaire administratif de l'ACM, 'Âdîl Sayyûr. Il n'était pas question à l'époque que ce comité se substitue à la municipalité qui, si elle avait été officiellement dissoute en 1971, continuait de fonctionner sous l'autorité du *qaimaqam* comme plus d'un tiers des municipalités du Chouf. Bien sûr, dès les premières années de la guerre, des comités informels d'aide aux combattants ou à leurs familles s'étaient mis en place à l'initiative de la population (et notamment des femmes qui entreprenaient de cuisiner, de rassembler des vêtements, etc.) sous l'impulsion du PSP ou des représentants religieux. Et le 14 décembre 1982, après l'invasion israélienne, devant l'accroissement des besoins financiers pour répondre aux besoins dans la localité, un comité financier chargé de recueillir des fonds auprès de la

population et de les redistribuer s'était constitué⁵⁷. Mais après la création de l'ACM le 1er octobre 1983, les responsables chargés d'organiser la mise en place de la nouvelle structure entreprennent de canaliser la multitude des actions entreprises dans les localités pour les fonder dans leur organigramme. Ils ont donc demandé que des « volontaires » se réunissent dans tous les villages intégrés sous l'autorité de l'ACM pour fonder des Comités populaires responsables devant la nouvelle organisation⁵⁸. Dans quel contexte l'ACM fut-elle mise en place, comment s'est-elle structurée, quels étaient ses objectifs et plus généralement de quelle idéologie était-elle porteuse?

La création de l'ACM doit se lire, selon ses instigateurs, comme une réponse à des « circonstances exceptionnelles » (*al-zurûf al-'istithnâ'iyya*) de destruction des infrastructures et de désorganisation des services publics après la guerre de la montagne⁵⁹. L'idée d'une administration suppléant aux services de l'État n'est pourtant pas nouvelle et l'ACM se construit en référence à d'autres modèles et sur des embryons de structure déjà existants. En effet, la première tentative pour mettre en place une telle organisation revient à Kamal Joumblatt qui, en février 1976 demande au juriste Usama Fakhuri de créer un tribunal dans la région de 'Aley, afin de rendre justice à la population venue demander sa protection contre les exactions des miliciens du Mouvement National. Rapidement, ce tribunal est conçu comme le premier organe autour duquel il est envisagé d'organiser une véritable structure administrative dans les régions de 'Aley, de Ba'abda et du Haut Metn. Mais l'expérience de cette Administration Populaire sera de courte durée et les Syriens y mettent fin au mois de septembre (Harik, 1993). Deux mois plus tard, l'idée est reprise dans les régions chrétiennes contrôlées par les Forces libanaises de Bashir Gemayel, lequel charge George Frayha de monter une organisation prenant en charge les services publics qui souffrent de la désertion du personnel dans les régions sous son contrôle. L'encadrement y sera moins formalisé et s'appuiera sur le développement d'organismes populaires (*al-hay'at al-sha'biyya*) assurant ces

⁵⁷ *Al-Lajna al-sha'biyya fi Ba'aqlîn. Injâzât wa mashârîh* (Le Comité populaire de Baaqline. Réalisation et projets) (1991 : 8).

⁵⁸ *Taqrîr 'amâna sirr al-'idâra al-madaniyya 'an 'a'mâl wa 'injâzât al-madaniyya fi al-jabal, 1983-1990* (Rapport du secrétariat général de l'administration civile sur le travail et les réalisations civiles dans la montagne, 1983-1990) (1990 : 8).

⁵⁹ La fuite de plus de 160000 Chrétiens du Mont-Liban sud en 1983 a sévèrement réduit les capacités de fonctionnement de certains services dont ils composaient presque exclusivement le personnel, notamment dans l'éducation. K. Abou-Rjaili (1989).

services⁶⁰. Ces initiatives s'inscriront dans la durée de la guerre ; de ce point de vue, les régions sous contrôle maronite sont les premières à s'organiser sous une forme para étatique.

Dans le Chouf, on l'a vu, l'initiative populaire avait été largement encouragée par le PSP. En 1980, les différents réseaux d'entraide locaux s'organisent et fondent l'Union nationale du développement du Chouf (*al-tajâmu' al-watanî al-'inmâ'î fi al-Chouf*). Réunissant des responsables locaux, des membres associatifs et des militants de partis politiques, cette association entend étendre son champ d'activité sur l'ensemble du Chouf en rationalisant le travail à l'échelle régionale par la mise en place de dix commissions thématiques (Ghoussainy, 1998, p. 91). Trois ans plus tard, Walid Jumblatt achève de formaliser cette structure associative en la plaçant sous son contrôle exclusif et proclame la naissance de l'ACM.

C'est bien le poids du contrôle du PSP et de son président qui caractérise la nouvelle administration, à la fois par rapport aux initiatives de gestion locales avant 1983 et par rapport aux autres formes d'administration régionale développées par les milices concurrentes. La structure de l'ACM est en effet pleinement intégrée dans l'organigramme du PSP⁶¹, ses responsables sont placés sous le contrôle du parti par la création d'un poste d'inspecteur du PSP auquel toutes les décisions doivent être soumises et la milice du PSP devient formellement l'organe de police chargé d'exécuter les décisions de l'ACM⁶².

La déclaration de principe de Walid Jumblatt concernant la création de l'ACM est de présenter cette organisation comme un moyen provisoire et non légal d'assister l'État pour la prestation des services publics et sociaux dans une région sinistrée par la guerre. Pourtant, la réaction du gouvernement libanais au soir du 1er octobre 1983 sera extrêmement violente puisqu'une réunion d'urgence du cabinet se tiendra à Baabda au terme de laquelle Jumblatt est

⁶⁰ A la fin de 1977, 142 organismes sont créés, recrutant 1400 employés pour une population d'un demi-million de personnes. J. Harik (1994).

⁶¹ La structure et le recrutement des responsables du PSP avait par ailleurs été profondément modifiée par Walîd Junblât à la fin des années 1970 pour en faire une machine de guerre : refonte de l'organisation du parti sous une forme "léniniste" avec comité central et bureau politique, fermeture de l'école des cadres du parti dont l'éducation politique est rendue caduque de fait de la promotion des cadres militaires dans les instances dirigeantes et renforcement de la discipline partisane (N. Richani (1998 : 64 et 92).

⁶² Pour plus de détails sur l'imbrication de l'ACM et du PSP, voir J. Harik (1993).

accusé de rechercher la partition du Liban par la création d'un canton druze. Plus que le discours, franchement hostile à l'État, qui constitue la rhétorique du PSP à cette période, plus que la formalisation de sa structure comme miroir des différents postes ministériels, c'est peut-être la particularité de l'implantation de cette ACM qui constituait la plus grande menace pour l'État libanais.

En effet, à la différence de l'Administration Populaire de 1976, l'ACM étend sa juridiction sur tous les territoires montagnards contrôlés par un PSP soutenu par la Syrie (le Mont-Liban sud qui comprend le Chouf, 'Aley, Sahîl, certaines parties de l'Iqlim al-Kharrûb et du Matn), mais ne prétend pas s'appliquer aux quartiers de Beyrouth où est implantée la milice druze. L'hostilité à l'État se double d'un repli sur un territoire-sanctuarisé, pour reprendre la terminologie de Nabil Beyhum (Beyhum, 1995), effectivement délimité et contrôlé avec la mise en place de l'ACM. Il est symptomatique, par exemple, que la fondation de l'ACM passe par la mise en place d'un office des affaires financières, qui s'arroge la fonction régaliennne de levée des impôts sur ce territoire. De plus, l'essentiel des fonds de fonctionnement de cette ACM proviendra des taxes perçues par les miliciens aux barrages contrôlant toutes les voies d'accès à la montagne, ce qui contribuait à renforcer la dimension symbolique de la frontière⁶³. Et à l'intérieur de ce territoire, le « marquage symbolique » tend à envahir l'espace : installation des bureaux de l'ACM à Bayt ed-dîn, capitale du *caza* du Chouf, dans le palais de l'émir Shihab que Walid Joumblatt entreprend de rénover, érection de monuments à la gloire des combattants de 1860 et 1983 défendant leurs terres, stèles commémorant le martyr Kamal Joumblatt, etc... Ce sont aussi les fonctionnaires druzes travaillant dans les ministères beyrouthins qui sont appelés à Bayt ed-dîn pour coopérer avec l'ACM, même si officiellement ils continuent d'être au service de l'État⁶⁴. Avec la création de l'ACM, c'est bien à l'émergence d'une centralité sur le modèle de l'État au cœur d'un territoire aux frontières marquées à laquelle on assiste.

L'idéologie implicite de l'ACM affleure encore plus nettement à considérer les politiques mises en œuvre dans son cadre. Un bilan de l'action de

⁶³ Ces droits de péage aux points d'entrée du territoire de l'ACM (taxes de passage et impôts sur les marchandises transportées) constitueront près de 70% du budget de l'ACM. Le restant est constitué des impôts perçus au nom de l'État (impôts locaux, impôts sur les entreprises), des timbres fiscaux pour la délivrance de permis administratifs et de « donations » (J. Harik, 1993). Son budget annuel s'élève à près de 200 millions de dollars par an (E. Picard, 1996).

⁶⁴ *Ibid.*

l'Administration fait apparaître des options assez nettement dessinées. Comme ses responsables accusent l'État d'avoir sciemment négligé le Chouf⁶⁵ dans ses programmes d'équipement, l'ACM va d'abord s'attaquer à la réhabilitation des infrastructures de la région et particulièrement au réseau routier⁶⁶ et au réseau de distribution d'eau potable⁶⁷. Parallèlement, elle privilégie le développement des services au point de devenir le plus gros employeur du Chouf (jusqu'à 15 à 16000 personnes vivront des salaires versés par l'ACM qu'il s'agisse d'emplois tertiaires, de travail agricole notamment dans la grande bananeraie du PSP à Damûr ou de travail dans la milice) (Richani, 1991). Un gros effort sera fait en faveur de l'éducation par le recrutement massif d'enseignants pour remplacer les Chrétiens déplacés et la création d'écoles souvent sous le patronage d'institutions caritatives druzes pro-Joumblatt. Cette question de l'éducation ne relève pas seulement d'une remise en état de l'infrastructure par la prise en charge du recrutement des enseignements, mais deviendra un véritable cheval de bataille idéologique de l'ACM qui s'arrogera le droit d'organiser ses propres examens et de produire ses propres manuels scolaires (Al-Amine, 1989).

La conception gestionnaire adoptée par l'ACM est clairement « étatiste » : développement des infrastructures et recours à la fonctionnarisation massive comme solution aux difficultés économiques sont préférés à l'alliance avec une classe bourgeoise d'entrepreneurs qui aurait investi dans la région sous la protection de l'ACM. Dans sa propagande, l'ACM se posera en véritable incarnation de ce que doit être un État sur le modèle des États occidentaux, en mettant en exergue ses méthodes de planification (en 1987, l'ACM lance une étude consultative dans tous les villages pour évaluer leurs besoins⁶⁸), son « modernisme » à travers un certain nombre de projets de vitrine (exemple de la ferme pilote de 'Ammik) et surtout son fonctionnement efficace et « réellement patriotique » parce que non grevé par le poids du confessionnalisme imputé à

⁶⁵ Bien que l'autorité de l'ACM déborde largement cette région, les développements qui suivent ne prennent en compte que le Chouf.

⁶⁶ L'ACM jouait le rôle de coordinateur dans l'exécution des projets entre le CDR, le Ministère des Travaux Publics et les sociétés concessionnaires. Mais il faut savoir que Walid Joumblatt est par deux fois en charge du Ministère des Travaux Publics durant cette période : dans le gouvernement de Rashîd Karamé en 1984 et dans celui de Sélim Hoss en 1989.

⁶⁷ N. El-Ghoussainy (1988: 170-186).

⁶⁸ L'étude sera menée par la commission des travaux publics de l'ACM en collaboration avec Oger Liban, la compagnie de construction en bâtiment de Rafic Hariri

l'État libanais⁶⁹. Ceci permet de comprendre le paradoxe d'une perception de l'État comme modèle à imiter et comme repoussoir tout à la fois. Car ce qui est en jeu dans la critique d'un État confessionnel, c'est avant tout la prépondérance que jouent les Maronites dans ses structures.

L'activité du comité populaire de Baaqline durant la période reflète largement les mêmes priorités au niveau de la localité. Un document bilan détaille les réalisations de ce comité populaire de 1984 à 1991. Les premiers postes présentés concernent l'aide aux miliciens et les pensions versées aux blessés et familles de martyrs. Dans ce champ de l'aide sociale, le comité a créé une Fondation Druze d'Aide Sociale afin d'aider à l'éducation des jeunes par des dons de livres ou par l'octroi de bourses de scolarité⁷⁰.

Mais les réalisations de ce comité concernent surtout l'entretien des équipements (nettoyage des canaux, des voies publiques - souvent effectuées par les scouts du PSP - construction de parapets de protection, ramassage des ordures, restauration des transformateurs et des lignes électriques, etc.) et le développement du réseau d'eau potable de la ville. Considéré comme le problème crucial de la localité, la pénurie d'eau potable est une question qui relève du symbolique à Baaqline puisque c'est le manque d'eau qui serait, explique-t-on, à l'origine du déménagement de Fakhr ad-dîn à Dayr al-Qamar.

Ce problème a donc justifié la création du comité pour la rénovation du réseau un an après la mise en place du comité populaire par la décision du *qaimaqam* 'Issam Haballah⁷¹. Si de 1984 à 1989, le comité doit théoriquement travailler de concert avec la municipalité, après cette période le *qaimaqam* a édicté un arrêté selon lequel la municipalité ne prendrait désormais plus rien en charge. En théorie, l'argent que le comité prélevait ou recevait pour financer le développement ou la réfection du réseau hydraulique l'était au nom de la municipalité de Baaqline, tandis qu'après 1989, tout est décidé au nom de ce comité qui n'a officiellement disparu que le 1er janvier 1999.

⁶⁹ Voir l'introduction du fascicule *Al-Lajna al-Sha'biyya*, *op. cit.*

⁷⁰ Cette Fondation et les bâtiments qu'elle occupe au centre de Baaqline sont progressivement passés sous le contrôle de l'un de ses principaux contributeurs, Bahjât Ghayth, après que celui a obtenu la direction spirituelle de la communauté en 1991 et s'est éloigné politiquement de Walid Joumblatt

⁷¹ Décision n° 93 en date du 10 septembre 1984 confirmée par la décision n°152/2/A du ministère des Ressources hydrauliques et électriques de la république libanaise en date du 9 décembre 1985.

En 1984, l'eau qui alimentait Baaqline provenait de deux sources (Nab' es-Safa à Bayt ed-dîn et source de Barouk) en quantité nettement insuffisante pour répondre aux besoins de la population. La tâche assignée à ce comité de l'eau était donc la rénovation et le développement du réseau hydraulique de Baaqline. Pour cela le conseil recourait à différents types de financements : aides de l'administration civile (souvent qualifiées dans les discours comme les « aides de Walid Bek »), aides du ministère des Ressources hydrauliques et électriques, aides internationales et participation de la population. En tout, entre 1984 et 1999, ce conseil aurait dépensé un milliard de livres libanaises pour les différents projets engagés⁷².

La mise en œuvre de ces programmes dépasse certes la temporalité de la période de gestion milicienne du territoire régional, mais c'est seulement après la mise en place de l'ACM qu'ils se verront réalisés, la municipalité d'avant-guerre n'ayant pu rien obtenir en matière d'aides de l'État. En un sens, le volontarisme manifesté est un reflet de l'idéologie de la période, mais surtout, la position charnière occupée par Abû Ghayth Rafîq Hamade à la tête de la commission de l'eau dans l'institution de Bayt ed-dîn illustre le fait que le développement des infrastructures dans les localités implique un fonctionnement clientéliste vis-à-vis de l'ACM comme il pouvait l'impliquer vis-à-vis de l'État.

Ce parcours nous permet-il de qualifier l'expérience de l'ACM et des Comités populaires? Ou plutôt, comment convient-il de la resituer dans une interrogation plus générale sur les formes du pouvoir local au Liban et la modification de ces formes pendant la période de la guerre? La sémantique utilisée par les acteurs pour qualifier les différentes organisations locales livre

⁷² En 1986, il fut creusé un premier puits de sondage à Melloul. Le forage a été financé par l'UNICEF, l'ACM, et le ministère. Il a fallu ensuite l'équiper de canalisations pour acheminer l'eau jusqu'au château d'eau, le réseau construit en 1970 s'étant révélé complètement défectueux et celui mis en place en 1938 en mauvais état. Un deuxième puits a été creusé la même année par le ministère, l'équipement (pompe et tuyaux) ayant été pris en charge par le comité. Mais ce puits n'a pratiquement pas donné d'eau. Un troisième sondage est effectué en 1996 à plus de 350m par le ministère, c'est encore un échec. Enfin, un quatrième puits est creusé à Krayya toujours par le ministère, le ministère des Déplacés finançant l'équipement et les 1500m de raccord au puits de Melloul. Au forage des puits, il faut ajouter la construction d'un château d'eau, d'une citerne, l'équipement d'un générateur et de tout le système de canalisation pour acheminer l'eau dans les maisons.

des pistes en ce sens puisque les dimensions violentes de la réalité d'un pouvoir local milicien sont gommées au profit de rhétoriques mettant en avant l'initiative populaire et donc, la démocratisation de la gestion locale. C'est le cas dans l'utilisation du terme *sha'abî* pour désigner les comités villageois. La référence à la civilité est plus complexe puisqu'elle s'exprime de façon différente dans les termes de *madanî* et *'ahlî* qui renvoient à des conceptions différentes du rapport à l'autorité. Avec *madaniy* (un terme construit sur la même racine que *tamaddûn* qui signifie sédentarisation) on a la référence à la fixation des tribus sous une autorité et l'évocation d'un principe de civilité à connotation urbaine. *'Ahlî* est dénuée de toute idée de soumission à une autorité et au contraire sert à désigner ce qui n'est pas sous l'emprise d'un contrôle étatique comme dans l'expression d'école *'ahlî*, c'est-à-dire d'école privée sans aides de l'État. De ce point de vue, il est intéressant de souligner que *madanî* a été choisi pour qualifier de « civile » l'administration de la montagne tandis que les associations diverses créées dans les villages à la fin de la guerre sont désignées comme les *jami'at 'ahliyya*.

Avec la référence à une expérience de gestion « civile » pour qualifier la période de l'ACM, on échappe donc à deux termes qui semblent impropres à en rendre compte du point de vue de la population à laquelle elle s'est appliquée, celui de gestion milicienne et celui de gestion communautaire, préférant retenir la relation ambiguë établie à la référence étatique entre déni parfois violent, collaboration nécessaire et modèle incontournable.

L'héritage de la mobilisation populaire

Après la signature des accords de Taëf en 1990 et la sanction de l'échec des différents "régionalismes" créés par les pouvoirs miliciens, comment s'est réorganisée la vie dans les localités?

Si la tentative de Walid Joumlatt pour pérenniser, en quelque sorte, l'expérience de l'ACM par la création d'un Conseil de la Montagne qui aurait bénéficié de capitaux spéciaux pour la reconstruction, sur le modèle du Conseil du Sud, n'a pas été acceptée par l'État, les structures locales ont en revanche continué à fonctionner dans les localités. Ainsi à Baaqline, la décision locale se trouvait répartie entre trois pôles : la municipalité sous l'autorité du *qaimaqam*

dont le rôle, essentiellement administratif, était assuré par les quelques fonctionnaires restés en poste, le comité populaire et le comité pour l'eau. Pendant la période de l'ACM, la municipalité avait été dépouillée de la plupart de ses prérogatives puisque le droit de lever les taxes avait été conféré au comité populaire sous l'autorité de l'ACM, qui redistribuait une enveloppe financière (*qimat al-tâ'jiriyya*) à la municipalité, enveloppe essentiellement consacrée au versement des salaires aux employés encore en activité⁷³. Cette situation prend fin avec la disparition de l'ACM et la municipalité recouvre ses attributions légales, c'est-à-dire principalement le droit de prélever les impôts locaux.

Concrètement, la situation sur le terrain est plus confuse. En effet, le *qaimaqam* qui se trouve en charge de 32 municipalités dissoutes sur les 67 que compte le *caza* du Chouf⁷⁴ se comporte plus en autorité exécutive qu'en initiateur de projets. L'équipe qui composait le comité populaire va se déliter avec les mois, certains membres se repliant dans les bureaux du PSP à Baaqline, d'autres prenant l'initiative de créer des associations, partisans ou citoyennes. Il ne disparaîtra officiellement qu'avec l'entrée en fonction du nouveau conseil municipal. En revanche, le comité de l'eau demeure un pôle de décision actif et continue de travailler en son nom avec le *qaimaqam*. Pour ce qui est de la municipalité, un fonctionnaire, le secrétaire (*kâtib*) Mûnir Abû Hatum va progressivement s'ériger en véritable « président » soumettant au *qaimaqam*, avec lequel il tisse des liens privilégiés, les projets ou décisions à prendre à Baaqline. Enfin, la fédération des municipalités du Chouf, (*'ittihad baladiyyat al-Chouf al-swahîjâniyy*) créée en 1979 sous l'impulsion du député Bahîj Taqî ed-dîn et regroupant neuf municipalités⁷⁵ demeure un cadre actif pour la mise en œuvre de projets régionaux. C'est dans ce cadre notamment que l'on a réglé la question du ramassage des ordures dans les années 1980. La fédération avait acheté un terrain à Slayîb pendant la guerre, récupéré les camions de ramassage en usage dans les différentes municipalités pour organiser le service. En 1995, sous l'impulsion de Walid Joumblatt, la fédération a passé un accord avec la société Sukleen pour l'enlèvement des ordures et seuls les déchets non pris en charge par la société privée sont encore acheminés à la décharge de Slayîb.

⁷³ *Al-Lajna al-Sha'biyya...*, p. 23.

⁷⁴ Antoun, 1998 : 214

⁷⁵ Baaqline, Al-Simqâniyya, Jdeide, Mazrâ'ât al-Shûf, Kahlûniyya, 'Aîn Wazayn, 'Aatrîn, 'Aanbal et Gharîfa.

À Baaqline, ce qui caractérise la période d'après-guerre, c'est la création d'un véritable tissu associatif multiforme qui s'érige sur le modèle des initiatives collectives en réponse aux besoins nés de l'urgence. A côté des associations familiales formelles enregistrées auprès de l'État, les *râbita-s* vestiges de l'ère chéhabiste, qui sont réactivées, ce sont plus d'une vingtaine d'associations qui sont fondées dans les années 1990. Bien sûr, mises à part les associations professionnelles comme l'association des commerçants de Baaqline, aucune ne parvient à s'imposer à l'échelle du village et ce mouvement de création est surtout caractérisé par son extrême scissiparité le long des lignes familiales et politiques. Chaque association nouvelle s'organise donc par elle-même pour trouver les moyens de fonctionner en mobilisant ses réseaux dans la localité : organisation de petits déjeuners de bienfaisance, de manifestations diverses, exposition-vente de réalisations artisanales ou artistiques. Si avec le temps, on aura l'impression qu'il s'agit de plus en plus pour ces associations d'exister, souvent dans un état de vive concurrence, il est certain qu'au départ ce mouvement associatif s'inscrivait dans la vision d'une répartition « thématique » de l'action à mener sur le plan local, héritée du modèle de l'ACM (sport, agriculture, éducation, commerce...), et se fondait sur l'idée d'une réponse "citoyenne" en mettant en avant les vertus de solidarité de la société druze comme réponse au défi de la reconstruction. Il est pourtant certain que ces cadres associatifs ont constitué un canal d'expression « populaire » contre la mise en œuvre de certains projets locaux comme en témoigne l'affaire de la réfection des trottoirs dans le souk de Baaqline.

A l'origine de l'épisode en 1995, il y a la décision du *qaimaqam* - dont on soupçonne qu'elle ait été initiée par Munîr Abû Hâtum - de réaliser des trottoirs sur une centaine de mètres devant l'ensemble des boutiques situées entre la bibliothèque nationale et le carrefour du souk de Baaqline. Ce projet n'avait été discuté, ni avec les riverains, ni avec l'association des commerçants. Quand les travaux ont commencé en 1996, il y a rapidement eu une levée de boucliers devant la qualité de la prestation octroyée : des trottoirs en béton brut, érigés sans souci de prévoir l'évacuation des eaux et que l'on n'avait pas pris soin de mettre au niveau des pas de porte des boutiques. Plusieurs associations se sont alors mobilisées reprochant au *qaimaqam* de n'avoir pas réalisé au préalable une étude technique et architecturale. Noha el-Ghoussainy, jeune docteur en urbanisme, proche de Walid Joumblatt et qui travaillait alors pour OGER-

Liban, la compagnie de Rafiq Hariri, a pris la tête de la protestation jusqu'à obtenir la suspension du chantier. Le *qaimaqam* a donc décidé de reconsidérer le projet et en a confié l'expertise à N. el-Ghoussainy. Le béton coulé a été entièrement supprimé et c'est l'ensemble de la réalisation qui a été reprise, après acceptation de l'étude, avec une autre entreprise. Ces travaux n'ont été achevés qu'en 1999, après la mise en place d'un nouveau conseil municipal dans lequel on ne sera pas surpris de retrouver la spécialiste qui s'était fait connaître de la population à la faveur de cet épisode.



Fig2 & 3- Aménagements paysagers à Baaqline

Une étude détaillée de l'ensemble du tissu associatif permettrait sans nul doute de dresser une cartographie détaillée de la société baaqlinie suivant une géométrie variable : infra-locale pour les associations de famille, artisanes pour celles qui agissent en qualité d'organes locaux d'associations présentes à l'échelle du Liban, communautaires, etc. Pour notre propos, on retiendra que si aucune de ces associations ne parvient véritablement à se structurer en pôle fédérateur cristallisant un certain type de revendications autour d'un leadership local, l'existence de multiples associations n'en permet pas moins à la population de Baaqline d'agir sur la scène locale dans le cadre de mobilisations ponctuelles.

Baaqline, ville conservatoire

Ce retour en arrière nous a permis de mettre en évidence une configuration dans laquelle la municipalité réhabilitée en 1998 est venue s'inscrire. Configuration de pouvoirs tout d'abord, entre la figure de Walid Joumblatt et les organes du PSP qui sont incontournables dans la mise en œuvre des projets (qu'il s'agisse de l'obtention de financements ou du choix des entreprises pour effectuer les travaux), les associations « civiles » et les structures héritées de l'ACM et la fédération de municipalité. Configuration plus symbolique ensuite qui fait de Baaqline la capitale druze du Chouf, cœur de ce qui fut pendant dix ans un territoire sanctuarisé par l'exercice d'une administration infra étatique, et qui entend défendre ses prérogatives face à Dayr al-Qamar, la rivale maronite de l'autre côté de la vallée, mais aussi face à Bayt ed-dîn capitale politique qui n'est jamais devenue un centre urbain et à l'agglomération de Baqa'âta-Simqaniyye qui a explosé pendant la guerre sous l'afflux des réfugiés, devenant le véritable centre commercial du Chouf.

C'est à la lumière de ces deux configurations et de l'héritage de l'efficience de la prise de décision pendant la période de l'ACM qu'il convient de reconsidérer les choix politiques de la municipalité. « Nous sommes les premiers habitants de la région, les descendants de ce chef de tribu que les califes avaient chargé de surveiller la côte à l'époque des croisades ». Les Baaqlinis sont intarissables sur l'histoire de leur village qui toujours commence par l'évocation de leur antériorité dans le pays druze. L'origine et les mythes qui s'y rattachent expliquent et justifient ce qu'on veut leur faire dire. C'est au nom de ces récits que Baaqline se considère et veut être considérée comme le cœur et la capitale du Chouf. L'option « touristique » privilégiée par la municipalité prend tout son sens lorsque l'on écoute ces discours récurrents. En ce sens, son territoire est symbolique et utilisé comme tel puisque de nombreux seigneurs ou leaders de la communauté y ont laissé leur marque. Parmi eux, Mustafa Arslân qui a édifié le bâtiment de la bibliothèque nationale actuelle au siècle dernier ou Najîb Joumblatt, son rival qui a fait construire la source du village. Pendant la guerre, c'est essentiellement à Baaqline ou autour d'elle que s'est déployé le marquage de la symbolique communautaire druze. Walid Joumblatt a également récupéré le bâtiment érigé par Majîd Arslân, qui était avant-guerre une prison d'Etat pour en faire une bibliothèque devenue le véritable centre de la vie publique à Baaqline. Enfin, il n'est pas jusqu'au shaykh Bahjat Ghayth qui s'est

« approprié » un lieu symbolique dans la ville en investissant la Fondation Druze d'Aide Sociale devenue sous son patronage une école pour les orphelins de la communauté.



Fig.4- L'ancienne prison devenue Bibliothèque nationale du Chouf



Fig.5- Hall d'entrée de la bibliothèque placée sous le patronage de de Kamal Joumlatt, Gamal Abd El-Nasser et Rafic Hariri

La rivalité symbolique qui oppose Baaqline à Dayr al-Qamar, l'identité druze à l'identité maronite, s'est traduite pendant la guerre par la captation des fonctions éducatives et de santé assumées par la bourgade chrétienne depuis le XIXe siècle. Baaqline compte aujourd'hui cinq écoles et plusieurs dispensaires⁷⁶. Cette opposition redessine, à un niveau plus localisée, l'opposition-distinction entre l'administration des régions sous le contrôle des Forces libanaises et l'ACM pendant la guerre. Dayr al-Qamar, c'est le Maronite de l'intérieur, d'autant plus jaloué qu'on reproche parfois à Walid Joumblatt d'avoir privilégié son développement au détriment de Baaqline dans la volonté affichée du leader d'en faire une « vitrine » de la réconciliation dans la montagne. Le modèle à suivre pour la nouvelle équipe municipale est bien celui du souk rénové de Dayr qui attire les touristes pendant la haute saison, et non le village voisin de Baqa'âta-Simqâniyye qui a connu un autre type de développement.



Fig.6 : La mosquée de Fakhr al-dîn à Dayr el-Qamar, rénovée à l'époque de l'ACM

En effet, cette stratégie de captation des services s'est faite au détriment d'un développement économique visible, qui s'est focalisé dans l'agglomération de

⁷⁶ Selon Marc Lavergne, il s'agissait là d'un moyen pour achever de neutraliser et d'isoler la capitale maronite (M. Lavergne, 1999).

Baqâ'âta-Simqâniyye. Le boom dans ce petit village qui ne comptait que quelques centaines d'habitants avant 1975 s'explique d'abord par sa situation géographique au carrefour de la route Jezzine-Beyrouth et de l'axe Damas-Beyrouth utilisé pendant la guerre comme axe de contournement quand la voie directe, érigée en ligne de démarcation, était fermée à la circulation. Il a de ce fait été privilégié comme centre d'implantation pour les réfugiés venus du sud. Mais ce sont aussi un certain nombre de raisons réglementaires qui permet de comprendre le développement de Baqa'âta au détriment de Baaqline. Pour un investisseur désirant implanter un commerce ou une petite industrie, les conditions offertes à Baqa'âta sont bien plus favorables. Certes, le prix des terrains, même s'il a grimpé en flèche pendant la guerre, est toujours demeuré inférieur aux prix pratiqués à Baaqline⁷⁷. De plus, les contraintes y sont moindres puisque Baaqline relève du cadastre de Ba'abda qui prélève des taxes sur toute vente de bien foncier (6,5%), tandis que les contrats sont simplement enregistrés chez le *mukhtâr* à Baqa'âta. Mais surtout, il existe des lois relatives à la construction beaucoup plus sévères à Baaqline: le pourcentage de constructibilité y est de 20-30% (contre 40% à Baqa'âta), le nombre d'étages à construire y est limité à trois et des règles d'embellissement sont imposées par la municipalité (obligation d'un certain pourcentage de pierre et de tuiles).

Loin de chercher à assouplir ces règles et ces contraintes, la municipalité a choisi, on l'a vu, d'axer pleinement son action sur les questions d'embellissement et d'écologie, thématiques chères au leader du Chouf. La volonté affichée est de faire de cette ville une « capitale » du Chouf, jouant à fond sur la mise en valeur de l'héritage historique de la communauté druze plutôt que sur la mise en place de conditions susceptibles de relancer un certain dynamisme économique.

Enfin, cette configuration de localités ne serait pas complète si on omettait de positionner Baaqline par rapport à deux centres différents du pouvoir : Bayt ed-dîn et Moukhtara. Située entre Dayr et Baaqline, le chef-lieu administratif du *caza* est un bourg insignifiant du point de vue du nombre d'habitants. D'ailleurs, la route passe en contrebas des habitations et Bayt ed-dîn c'est avant tout le palais de l'émir Bashîr rebaptisé palais du peuple lorsque l'ACM y avait

⁷⁷ Pour une étude annuelle de l'évolution du prix des terrains à Baqâ'ata, voir N. El-Ghoussainy (1988 : 150).

installé ses services. Les conseillers municipaux de Baaqline rappellent souvent qu'il fut un temps où le siège du *caza* se trouvait dans leur cité. Si Bayt ed-dîn marque la présence de l'État et de ses services entre les deux cités rivales, centralité symbolique qui fut un temps investie par une communauté, Moukhtara est le lieu effectif du pouvoir régional, où se tient la résidence de Walid Joumblatt, qui par la place qu'il occupe dans l'échiquier politique libanais est l'autre pivot de la médiation entre les acteurs locaux et l'État.

Pouvoirs locaux, illusions communautaires

L'institution municipale constitue sans nul doute un point nodal intéressant pour une relecture des « architectures » élaborées autour de la conception du local au Liban car elle permet de court-circuiter les cadres villageois, les analyses en termes communautaires et la réification d'une certaine opposition entre le centre et la périphérie. À Baaqline comme dans la quasi-totalité des localités libanaises, la municipalité est d'abord un moyen de lire une configuration politique régionale. En ce sens, elle se présente plus comme un cadre à investir que comme un véritable acteur sur la scène locale.

À côté du « poids » incontournable des leaderships politiques régionaux qui peuvent dans certains cas entraver l'action municipale ou qui la contrôlent, voire l'instrumentalisent, d'autres facteurs empêchent l'émergence d'une véritable autonomie de la représentation municipale. Le rapport de la population à la municipalité ainsi que la représentation que les conseillers se font de leur rôle s'inscrit dans une logique de prestations de services administratifs et de relais de revendications individuelles ou émanant de collectifs associatifs. Les formes caractéristiques du rapport de clientèle ne semblent pas devoir se développer vis-à-vis du personnel municipal, ce qui traduit les limites de son pouvoir. L'attitude du conseil municipal de Baaqline dans la gestion de son patrimoine foncier montrait que la municipalité n'est pas perçue comme une personnalité morale agissant dans l'intérêt de la population qu'elle représente, mais comme un conseil rassemblant des personnes qui sont chacune en situation d'interaction avec d'autres acteurs locaux. Enfin, il faut évidemment prendre en considération la tutelle indirecte de l'État sur cette institution. C'est bien le poids des contraintes réglementaires et financières qui pèsent sur la mise en œuvre des projets municipaux qui justifient les discours

sur l'impuissance municipale mise en regard de l'efficience qui prévalait à l'époque de l'ACM.

Pourtant, la renaissance de l'institution municipale, même si le conseil a été investi à Baaqline par des personnalités transfuges des structures de la période précédente, marque bien une rupture, au moins symbolique, avec l'expérience des pouvoirs locaux nés pendant la guerre. Le comité populaire et le comité de l'eau n'ont officiellement cessé d'exister qu'avec la mise en place de la municipalité et non après la disparition de l'ACM. C'est bien le portrait du président de la République Émile Lahoud qui est affiché dans le bureau du président du conseil. L'effigie de Kamal Jumblatt qui trônait dans ses locaux inscrivait en revanche le comité populaire dans une logique proprement communautaire. Observation anecdotique? Peut-être pas dans ce pays où les symboles furent une arme de la guerre civile. Il suffirait encore de prendre la mesure du camouflet ressenti par les Druzes lorsqu'Émile Lahoud a fait déboulonner la statue de Kamal Joumbatt à l'entrée du palais de Bayt ed-dîn en 1999, décidant de renouer avec la tradition qui faisait de la demeure émirale la résidence d'été des présidents libanais⁷⁸.

On ne saurait pourtant distinguer trop radicalement les périodes dans la compréhension historique de la municipalité que nous avons privilégiée ici. Il n'y a pas eu disparition de l'Etat puis retour de cet Etat sur la scène locale. Ainsi, le Comité pour l'eau de Baaqline est la seule institution qui soit restée efficiente après la disparition de l'ACM, parce que sa création avait été sanctionnée par un arrêté du *qaimaqam* faisant office de maire qui en garantissait la légalité. A l'opposé, les décisions pratiques prises par les conseillers municipaux aujourd'hui peuvent permettre, dans les faits, de mettre l'État à distance. En effet, les surfaces déclarées dans le cadre de ventes de terrains sont systématiquement minimisées, puisque les taxes doivent être versées au tribunal foncier de Baabda, ce qui n'est pas le cas pour toute déclaration de permis de construire soumise au paiement de taxes municipales.

Mais au-delà de ces remarques sur la complexité du positionnement des municipalités dans un cadre régional, l'étude des choix gestionnaires faits dans cette petite bourgade du Chouf amène à reconsidérer, à partir d'un lieu beaucoup plus localisé, la vision d'une idéologie montagnarde alliée à la

⁷⁸ Voir infra, chapitre 6.

centralité étatique contre une centralité beyrouthine. C'est bien contre l'État, en le prenant certes comme modèle, que l'ACM s'est érigée en centralité régionale pendant la guerre. Et c'est de cette opposition symbolique à l'État dont la municipalité de Baaqline est héritière lorsqu'elle choisit de fonder son action sur l'affirmation et la préservation d'une identité locale. Identité druze et communautaire, certes, mais bien plus identité baaqlinie. Dans le jeu de ces oppositions symboliques et identitaires telles qu'elles se mettent en œuvre à partir d'une localité, l'on voit se dessiner des configurations régionales. Baaqline, Dayr el-Qamar, Baqa'âta-Simqâniyye, Bayt-ed-dîn, Moukhtara, localités qui sont autant de centralités dans le jeu local qui ne sauraient être prises en compte par les lectures centre / périphérie fondées sur l'État ou la capitale. Si les pouvoirs miliciens ont pu donner l'impression d'unifier, en les sanctuarisant, des territoires communautaires, le retour des institutions municipales aura peut-être le mérite, s'il ne signifie le retour à la démocratie locale, de permettre l'expression d'identités plus nuancées.

Au terme de cette première familiarisation avec le Chouf, on mesure mieux à quel point les décisions politiques locales sont marquées par la force du patronage de Walid Joumblatt. Il fallait dès lors « sortir » de Baaqline et retourner la perspective en observant le Chouf du point de vue de Moukhtara. Le chapitre suivant développe une ethnographie du *diwan* de Walid Joumblatt dans son palais de Moukhtara. Il est aussi et plus encore, une tentative pour développer largement les implications de ce que cette première enquête sur les municipalités m'avaient amenée à considérer, à savoir que Joumblatt est « présent » dans le quotidien, au-delà de son patronage.

Chapitre 3

Intimité, mise-en-scène et distance dans la relation politique

*« Walid Joumblatt, il est comme le soleil :
quand on est trop loin, on gèle, quand on est trop près, on brûle... »*

Walid Joumblatt est l'un de ces hommes politiques que les Libanais désignent comme des « pôles » (*aqtâb*) parce qu'ils polarisent une clientèle à dominante régionale et communautaire. Son leadership reflète de manière assez typique la mutation d'une domination jadis fondée sur la propriété terrienne vers la constitution d'une société politique locale. Il la reflète d'autant plus que cette lignée beylicale⁷⁹ peut se targuer d'une indéniable longévité : les Joumblatt se sont installés dans le Chouf au début du XVII^e siècle à la faveur d'une alliance avec l'émir Fakhr al-Dîn II al-Ma'nî⁸⁰ et ont émergé comme l'une des

⁷⁹ D'après le titre de *bey* (prononcé *bek* et signifiant chef de clan) donné par l'administration ottomane. Walid Joumblatt est ainsi appelé Walid *bek* par les gens de la Montagne.

⁸⁰ Hichi, 1973-1974, p. 56 *sq.*

familles dominantes dans la région après les affrontements de 1711⁸¹. La trajectoire de la maison Joumblatt dans sa capacité à adapter les modalités de son leadership à la nouvelle donne politico-économique du Liban indépendant est bien connue : distribution des terres familiales par Kamal Joumblatt au nom d'un idéal socialiste ; création d'une structure partisane en 1949, le Parti socialiste progressiste qui deviendra pendant la guerre civile le cadre à l'intérieur duquel sera développée la milice et qui servira de base à l'établissement d'une véritable administration territoriale de 1983 à 1990 ; investissements économiques diversifiés pendant et après la guerre, et contrôle des flux financiers octroyés au ministère des Déplacés et de la Réconciliation⁸².

Walid Joumblatt a donc tout, en apparence, du patron politique libanais installé à Beyrouth, mais dépendant d'une clientèle électorale régionale. Héritier d'une « maison politique » historique au Liban, il s'est efforcé – non sans réussite – de jouer sur la scène nationale un rôle dépassant largement sa base clientéliste « naturelle », en dépit de l'érosion de la structure partisane fondée par son père. Qu'on lui reproche son rôle de chef de guerre durant les années d'affrontement, qu'on raille ses renversements d'alliance politique, qu'on fustige son verbe ou son attitude souvent provocatrice, Walid Joumblatt a su s'imposer comme une « constante » dans la vie politique libanaise. On imagine qu'il lui serait aisé d'incarner cette figure de seigneur lointain, absorbé par les arcanes de la politique nationale et confiant à la structure partisane qu'il contrôle ou à ses hommes de main la charge d'assurer la fidélité de sa clientèle locale. Si la relation de patronage s'épuisait en effet dans l'échange comptable de services et de recommandations que la littérature décrit le plus souvent, si elle ne reposait que sur l'exercice de la coercition, le leader politique cesserait d'être une référence pertinente dès lors que la nécessité de la relation disparaîtrait.

⁸¹ Lors de l'abolition du système *muqâta'ajî* en 1841, le clan Joumblatt contrôlait 200 villages et 30 000 personnes (Khuri, 2004, p. 140).

⁸² Le ministère des Déplacés est créé le 7 juillet 1992 par décret du Conseil des ministres qui lui associe attribue un fonds pour financer le retour des déplacés et la reconstruction. Walid Joumblatt est nommé ministre des Déplacés, fonction qu'il occupera jusqu'en 1998 (Kanafani-Zahar, 2004).

Le leader dans le quotidien des partisans : les formes d'une relation intime

C'est ce que j'ai longtemps supposé, jusqu'à ce que je décide, à la suite de plusieurs longs séjours dans la Montagne libanaise, d'aller enquêter à Sydney auprès de migrants originaires de la communauté druze libanaise. Sortis de « l'orbite politique locale » qui fait de Walid Joumblatt une référence politique centrale dans les discours des personnes que j'avais côtoyées dans le Chouf, ces migrants avaient un positionnement politique hors des contraintes de la relation de patronage et du système confessionnel, que je voulais observer par souci comparatif : que disait-on du patron dans un contexte où il n'est plus nécessaire comme garant et médiateur ? J'ai ainsi rencontré Nabil lors d'une réunion à l'Association des druzes de Sydney. Quelque temps après avoir fait sa connaissance, cet homme bien établi, ayant réussi à fonder une petite entreprise locale, me convie à partager un déjeuner dominical avec sa famille. Nabil habite depuis plus de trente ans à Manly, une banlieue plutôt chic au nord de Sydney, loin des quartiers ouest de la ville où se concentrent les Libanais. L'ancienneté de sa migration, sa réussite, sa volonté de rompre géographiquement avec la communauté des Libanais de Sydney dessinent une trajectoire d'autonomisation et de distanciation presque paradigmatique. Pourtant, dès que mon hôte me fait entrer chez lui et m'invite à prendre place dans le salon pour y boire les rafraîchissements d'usage, j'ai l'impression de franchir une frontière physique, de quitter la rumeur de Sydney et d'être soudain arrivée dans le Chouf. J'observe. L'effet de familiarité ne tient pas au mobilier relativement dépouillé de la pièce. Il ne tient pas tellement aux effluves qui me parviennent de la cuisine, mélange de café et de fritures pour le mezza. Non, il tient essentiellement aux photographies encadrées sur les murs et posées sur les commodes. Sur le mur principal, un cadre des religieux druzes les plus vénérés jouxte un portrait de Kamal Joumblatt. Et puis dans un cadre sur lequel mon hôte attire l'attention, ce portrait de la famille au grand complet entourant Walid Joumblatt. La photographie a été prise lors de leur dernière visite au Liban deux ans auparavant. Ce cliché, on le retrouve sur une commode de la cuisine, au milieu des portraits scolaires des enfants. L'iconographie construit soudain une familiarité que je n'avais pas mesurée jusqu'alors.

Dans le cadre de son étude sur l'expérience migratoire, Ghassan Hage a enquêté sur la dimension de se sentir « chez-soi », qu'il désigne comme « *home-*

building », distinct du simple fait de construire une maison, « *house-building* ». Un « chez-soi » est avant tout une construction affective qui suppose de (re)construire un espace où l'on peut être en sécurité – dans le sens de ne pas avoir à y subir partout la loi de l'autre –, où l'on peut déployer une connaissance familière de l'espace, mais aussi où il est possible de faire régulièrement l'expérience d'un sens de la communauté (c'est-à-dire partager avec d'autres un ensemble de symboles, de références, une morale et des valeurs qui assoient une possibilité de communication maximale dans un quotidien désormais vécu ailleurs). En somme, se sentir « chez-soi » est une expérience qui relève de l'intime et des stratégies de redéploiement de ce qui en relève : distanciation, appropriation et possibilité d'un entre-soi⁸³. Tout autant que le « *ahlân wa sahlân* » m'accueillant sur le seuil de la maison ou la saveur du taboulé qui allait m'être offert ensuite, mon sentiment d'être transportée au Liban lors de cette visite chez Nabil a été déclenché par la « présence » familière des cheikhs druzes, de Kamal bey et de Walid bey dans mon champ visuel immédiat. C'est parce que le « seuil » se trouvait marqué ici d'une manière plus évidente que j'ai réalisé avec acuité combien j'avais intériorisé *une*⁸⁴ version d'être au Liban, qui passait par la présence des Joumblatt dans l'espace intime du « chez-soi ». Au cours de mes visites dans le Chouf, je m'étais habituée à voir ces portraits sur les murs – ou leur absence tout aussi ostentatoire – comme les signes convenus de l'allégeance au leader régional – ou de la défiance à son encontre ; en somme, une affaire politique relevant du patronage.

La mise en scène la plus courante consiste à placer un portrait en noir et blanc de Kamal Joumblatt et à l'entourer de clichés du chef de famille et de son père défunt, dans une disposition triangulaire où le leader domine visuellement les autres portraits. Un portrait de Kamal Joumblatt indique le soutien à la maison Joumblatt. Un portrait de Walid Joumblatt indique une maison de partisans plus impliqués dans leur allégeance au leader politique. Avec le temps, on apprend à lire l'iconographie des salons libanais comme des points de repère dans une cartographie partisane. Les portraits de religieux sont-ils plus nombreux ou plus visibles que les portraits politiques ? Walid Joumblatt

⁸³ Hage, 1997.

⁸⁴ « Une » version car chaque région libanaise a sa propre manière de constituer « son » Liban intime, comme chaque communauté libanaise raconte sa propre histoire du Liban ou se bat pour sa version idéale du Liban.

est-il photographié seul, avec son père, en compagnie du maître de maison ? Le portrait est-il une copie circulant largement ou un cliché plus privé ? Etc.



Fig. 7- Portraits du père et du grand-père encadrant Kamal Joumblatt au salon

Les salons ont une fonction d'exposition en tant que pièce de réception. L'hôte se met en scène devant ses invités et indique qui il est et quelles sont ses allégeances. On pourrait imaginer que les portraits des leaders y soient cantonnés à ce titre, mais ce n'est pas le cas. Chez Nabil à Sydney, Walid Joumblatt est au centre de l'espace quotidien de manière redondante : sur la photo, il campe au milieu de la famille, et ce portrait se trouve comme démultiplié, entouré qu'il est par d'autres photos de famille, dans un ensemble disposé à côté de la table de la cuisine, lieu de la vie quotidienne. Ici, il ne s'agit plus de signaler une allégeance au visiteur ou de se plier à un affichage convenu comme on pourrait le supposer dans une maison du Chouf, par exemple. Dans un contexte de migration, il se révèle pleinement comme élément important du dispositif de construction de l'intime, de ce qui est à soi, pour soi. Plus encore, cette disposition indique que la famille a besoin d'un tiers pour se constituer et être offerte aux regards. Le leader est plus que l'un des termes d'une relation qui définirait son client en tant que client : il est constitutif de la famille.

C'est en ceci que la référence aux hommes politiques ne relève pas exclusivement, au Liban, de l'espace masculin par excellence que sont les

salons⁸⁵. On les voit souvent dans les cuisines, petits portraits parfois fixés sur les frigos en compagnie de clichés de stars de la chanson ou d'acteurs de cinéma, ou dans des endroits plus inattendus encore où ils semblent avoir pour fonction de « tenir compagnie ». Dans le Chouf, je rendis un jour visite à une femme de Baaqline avec qui j'étais suffisamment familière pour qu'elle m'invitât à poursuivre avec elle la conversation dans le réduit où elle faisait ses fritures. Au-dessus de la grande bassine bouillonnante était épinglée une coupure de journal représentant Taymour, le fils aîné de Walid Joumblatt. Interrompant soudain l'anecdote qu'elle était en train de me raconter, elle arrêta son regard sur le portrait et tout en entreprenant de passer dessus le torchon qu'elle tenait à la main me dit avec tendresse : « oh, regarde ce que je fais au pauvre homme, il est tout couvert d'huile ! ».

Ces portraits ne sont pas seulement un élément du décor, ils en sont parfois un agent actif dans le sens où ils permettent d'inscrire au quotidien l'interaction avec le leader ; une forme de substitut qui rend possible justement l'actualisation de cette dimension familière et affectueuse. Il semblait ainsi évident, dans la manière dont mon hôtesse a passé le chiffon en mouvements descendants, à droite et à gauche, qu'elle n'essuyait pas une coupure de journal, mais bien un visage, dans une attitude pleine de tendresse. De tels gestes soulignent à quel point les personnages politiques sont plus qu'une autorité ; ils vivent avec les gens. La scène n'était pas sans évoquer la manière dont les vieilles femmes se comportent à l'égard de Walid Joumblatt, lorsqu'elles le croisent à l'occasion d'un meeting dans le village ou lui rendent visite à Moukhtara. Elles le font se pencher en avant afin de pouvoir lui embrasser le front et lui souhaiter longue vie. Mais à la différence du rapport à l'image dans un cadre privé, l'expression d'affection manifestée dans la rencontre réelle ne s'effectue pas sans marque de déférence voire de soumission à l'autorité : « Que Dieu allonge ta vie, et qu'il te garde au-dessus de nos têtes, Walid *bek* ». Mais il n'y a pas que dans la relation symbolique mère-fils que l'affection et la proximité s'expriment. Je me souviens ainsi de ce matin où je sirotais mon café dans la cuisine de la famille qui m'héberge lors de mes séjours dans le Chouf.

⁸⁵ C'est en ceci que la place accordée aux leaders politiques est spécifique au Liban. Chez les druzes d'Israël, les seules photographies de personnages politiques qui sont exposées dans les salons de réception, et toujours de manière discrète et isolée par rapport aux photos de famille, sont celles de Sultan al-Attrach et Kamal Joumblatt, références « historiques » pour les druzes de Syrie et du Liban. Leur présence serait incongrue dans les cuisines.

Sultan, le jeune fils de la famille, venait d'entrer à l'université et il s'était rapproché de l'organisation des jeunes du PSP. Il en avait rapporté un calendrier qui était affiché au beau milieu du mur faisant face au canapé. Lorsqu'il nous avait rejoints encore tout ensommeillé, et après nous avoir salués, il s'était exclamé en regardant le portrait du leader druze à la page de février : « bonjour ya Walid bey, en voilà une belle journée qui commence ! » Dans ces deux scènes, l'image n'agit pas comme une référence pour l'extérieur, pour dire où l'on est et à quelle distance dans la chaîne des relations personnelles qui tissent) le rapport politique. Dans cet espace familial et féminin de la cuisine et de ses dépendances, les portraits affichés sans cadres ni décorum sont des supports permettant l'expression d'une dimension affective dans la relation au leader, que je n'ai jamais vu manifester avec les portraits bien encadrés dans les salons.



Fig. 8&9- Les Joumblatt dans l'intimité des familles : noter le calendrier représentant Kamal et Joumblatt sur la commode et dans le cadre au-dessus du lit agrandi à droite, une photo privée de Walid Joumblatt au volant de son véhicule

La construction de cette dimension intime ne passe pas uniquement par l'image occasionnellement transformée en substitut du leader auquel on s'adresse avec familiarité. Sa « parole » est également présente, de multiples façons, dans le quotidien. On ne peut pas dire de Bassima qu'elle soit politiquement proche des Joumblatt ; son mari vient d'une famille qui compte deux frères ayant fait fortune dans l'activité bancaire et qui ayant) subi la

violence de Walid Joumblatt pendant la guerre parce qu'ils refusaient de participer au financement de la milice⁸⁶. Elle m'explique ainsi qu'elle ne peut pas envoyer ses enfants dans les jeunesses du PSP, ou monter au palais de Moukhtara pour demander quoi que ce soit au *bey*. Mais elle est originaire d'une famille joumblatti-e et, me dit-elle, « Walid bey sait que je l'aime et il connaît ma position ; je suis sûre qu'il comprend pourquoi je ne vais pas à



Fig. 10- Dans la bibliothèque du couloir où traînent aussi des boîtes de médicaments, un cliché représentant Walid Joumblatt entouré de son fils aîné Taymour et de sa fille Daliya.

Moukhtara, que je pense d'abord à l'avenir de mes enfants⁸⁷ ». Comme les temps sont difficiles et qu'elle a des inquiétudes pour l'avenir, c'est auprès de l'enseignement de Kamal Joumblatt qu'elle se ressource cependant. « Tous les matins, je me lève à 6 h et je commence ma journée en lisant un texte du *mu'allim*⁸⁸, et puis je fais du yoga. Après, je me sens plus calme pour affronter la

⁸⁶ L'un des frères a été enlevé et retenu prisonnier pendant plusieurs semaines pour faire pression sur l'autre, qui dirigeait l'établissement bancaire depuis l'Arabie saoudite.

⁸⁷ Elle sous-entend ici qu'elle pourrait avoir besoin du soutien financier de la famille de son mari ; par conséquent, il ne serait pas bon d'afficher une relation avec Walid Joumblatt en lui rendant visite.

⁸⁸ « Celui qui éduque, le professeur, le maître », surnom très couramment employé pour désigner Kamal Joumblatt. La production écrite de Kamal Joumblatt est assez conséquente et comprend des essais à vocation philosophique et ésotérique, de la poésie, des essais d'analyse

journée. Sinon, je serais trop nerveuse. Kamal bey nous a montré la voie. » Ce mode de positionnement est certainement particulier à la figure de Kamal Joumblatt qui a su se construire une stature empruntant à la symbolique religieuse, amplifiée par une mort violente qui l'a transformé en martyr. Le représentant politique d'une communauté est ici transformé en guide spirituel dont les textes lus et relus, médités et incorporés par la pratique du yoga – d'une manière qui rappelle l'injonction à devenir le *Livre de la sagesse* faite aux religieux druzes – donnent un sens aux difficultés du quotidien.

Si la parole de Kamal Joumblatt, disponible par l'écrit, prédispose à ce traitement particulier dans la vie quotidienne, d'autres vecteurs peuvent également se prêter à une sorte de tête-à-tête intime avec le chef politique. On peut en rendre compte en observant le traitement des enregistrements des discours des hommes politiques qui circulent particulièrement chez les jeunes⁸⁹. Mixée, mise en musique et vendue dans les échoppes sous forme de CD, la parole de Walid Joumblatt ou de ses ministres est réappropriée par les jeunes partisans au terme de ce travail de montage : les passages préférés sont extraits des discours et deviennent des hits. Si Marwan écoutait plus volontiers les chansons populaires de Georges Wassouf et de Rami Ayach dans la voiture quand il allait se balader, ce sont bien les discours de Walid Joumblatt remixés⁹⁰ qui passaient en boucle sur son ordinateur portable lorsqu'il révisait ses cours pour les examens à venir. Comme si la voix remixée de Walid bek exhortant les « fils de la Montagne » au courage et à l'abnégation était le meilleur moyen de se motiver – ou peut-être de conjurer le sort.

Enfin, la familiarité passe aussi par une construction de la présence du leader dans un espace présenté comme « chez lui » et donc « chez nous ». « Lorsque Walid bey remonte dans le Chouf pour le week-end, il n'utilise jamais sa voiture avec une plaque de ministre ou de député. Tu vois, son 4x4 immatriculé

politique. L'essentiel de cette production a été édité ou réédité par Dar al-Taqaddoumiyya), la maison d'édition fondée par Walid Joumblatt à Moukhtara.

⁸⁹ Rivoal, 2015.

⁹⁰ Notamment le plus populaire, celui qui a été prononcé sur la place des Martyrs, le 14 février 2006, à l'occasion de la commémoration de l'assassinat de Rafic Hariri, et qui s'attaque à Bachar al-Assad, le président syrien, le qualifiant de singe, de serpent et de requin. La scène décrite ici se déroule le mois suivant, en mars 2007.

27000, tout le monde le connaît ici⁹¹ ! » Ou encore : « Moi, je me souviens, quand Walid bey allait chercher Taymour [son fils] à Deir el-Qamar chez Patrick Perez [au Centre culturel français], il arrivait la veste sur l'épaule. » À la différence de ce qu'avait noté Michael Gilson, le « seigneur » ne se met pas en scène sur le mode d'une distance lointaine et surplombante par rapport à ses partisans. C'est au contraire l'image d'un homme décontracté et affranchi des codes politiques et vestimentaires de la ville que les gens aiment rendre quand ils évoquent ses déplacements dans la région. On peut y voir comme une extension métaphorique du dispositif inscrivant le leader politique dans l'intimité des maisons : dès qu'il entre dans le Chouf, Joumblatt est « chez lui ». Si l'on fait ici référence à la première des propriétés impliquées dans la constitution du *home* selon Ghassan Hage, soit la possibilité d'un espace où l'on ne subit plus la loi de l'autre, on pourra dire que la référence à un « chez-soi », dans ce contexte, doit être comprise comme un espace social d'où le défi et la compétition politique ont été neutralisés, sinon évacués.

Le concept de « connectivité patriarcale » proposé par Suad Joseph dans ses travaux sur la construction des relations familiales au Liban éclaire de façon pertinente la nature ambivalente de cet espace hiérarchisé⁹². La connectivité désigne, selon elle, une propriété fondamentale de la construction de la personne dans les sociétés arabes qui suppose de se penser en relation aux autres référentiels⁹³ et non pas comme sujet autonome. Autrement dit, la maturité d'une personne sera évaluée dans sa capacité à répondre aux désirs de ses proches – dans la sphère familiale et, par extension, l'ensemble des personnes qui sont susceptibles d'être considérées⁹⁴ –, à anticiper leurs besoins, à parler les uns pour les autres, à prendre en compte ce qu'ils aiment ou ce qu'ils n'aiment pas. Tout au long du cycle de vie, les personnes font l'expérience de modalités de connectivité différentes, se voyant comme des extensions des autres ou voyant les autres comme des extensions d'elles-mêmes. Les relations peuvent être fondées sur l'affection ou, au contraire, sur l'hostilité. Cette manière de se construire en relation aux autres est orientée

⁹¹ Les ministres, députés et hauts fonctionnaires circulent en général en Mercedes dernier modèle. La plaque minéralogique spécifique à la fonction permet de les identifier.

⁹² Joseph, 1993 et 2005.

⁹³ Suad Joseph utilise le terme de *significant others*.

⁹⁴ Voir le concept de « proximité » (*qarâba*) proposé par Dale Eickelman comme extension pragmatique de la notion de parenté (Eickelman, 1981, p. 109).

dans un sens patriarcal : les hiérarchies sont avant tout des hiérarchies relationnelles. Les hommes sont élevés pour être en mesure de répondre à, et de demander l'investissement des autres dans leur vie. C'est en ce sens qu'ils dominent car ils ont l'initiative – initier la conversation, initier l'interaction... Mais ils ont besoin des autres pour se réaliser complètement⁹⁵. Leurs actions dans ce contexte sont toujours enchâssées dans une matrice relationnelle : on ne gagne en importance et en reconnaissance sociale qu'en relation à la subordination d'un grand nombre de personnes à même de répondre à ses attentes.

Ces références à Walid Joumblatt comme étant décontracté « chez lui », dans le Chouf, soulignent la construction d'une figure de maître de maison⁹⁶. C'est en ce sens que l'on peut comprendre la place qui lui est donnée dans l'intimité des gens : le leader est inscrit dans le quotidien de ceux qui lui reconnaissent cette place et dans leur intimité en ce sens qu'il est une extension d'eux-mêmes et qu'ils se voient comme une extension de lui. Il fait indubitablement partie de ces personnages de référence qui participent de la construction des matrices interactionnelles au niveau local. Et cette construction a des implications sur les attentes réciproques du leader et de ses partisans.

L'humeur du *bey*, ou de l'art de la politique à la libanaise

La « personnalité » de tout individu avec lequel on entre en relation est soumise à une élaboration narrative dans le groupe. Des anecdotes le concernant, ses goûts, ses manières d'être ou de faire seront régulièrement évoqués ou relatés dans le cercle familial et à l'occasion de visites de personnes extérieures à ce groupe. C'est de cette manière que l'on prend place dans une

⁹⁵ D'où l'importance de fonder un foyer : on n'est pas un homme complet si l'on n'a pas d'autres qui soient des extensions de soi-même. Plus on a d'extensions de soi, plus on est important. La charge de « représenter » son groupe en est l'expression la plus accomplie. Pour une analyse de tout ce qu'implique la compétence de « maître de maison », voir Jungen, 2015.

⁹⁶ Cette dimension est bien perçue par les chrétiens qui ont fui la Montagne durant les affrontements de 1983 et qui disent ne pas se sentir chez eux dans cette région, même s'ils y ont reconstruit des maisons. Ils n'acceptent pas de devoir agir comme s'il fallait montrer de la déférence aux druzes en se pliant au code de convivialité, la *mujâmalâ* (de Clerck, 2009). En ce sens, il n'est pas étonnant que la scène de Walid bey « la veste sur l'épaule » se déroule précisément à Deir al-Qamar, ville de l'autre (chrétien), symbolique dans le Chouf. Sur l'articulation symbolique des différents lieux du Chouf, voir *supra*, chap.1.

matrice relationnelle donnée⁹⁷. Il n'est dès lors pas étonnant que les gens évoquent avec plaisir le caractère et la personnalité de Walid Joumblatt. Il existe même une attente à ce qu'il se donne à voir d'une manière qui permette ces élaborations : le leader doit avoir « un style » qui le distingue des autres. Plus ce style sera établi, plus il sera la marque d'une accumulation biographique qui vaut légitimité⁹⁸. Un leader qui a un style reconnu est aussi un leader qui offre une certaine matière susceptible d'élaborations. Au plus proche de la construction intime, les femmes savent quels sont les plats préférés de Walid bey. Les jeunes se régalaient de visionner sur YouTube cette vidéo du « président » sirotant son maté, qu'il préfère amer. « Walid bey, il aime faire de la photo, il aime rouler à moto, il aime se promener seul dans le Chouf sans ses gardes du corps. D'ailleurs, il conduit toujours lui-même sa voiture, et Marwan Hamade est à ses côtés. Il n'aime pas lire comme son père, mais il est intelligent et rusé, etc. » Ces goûts, habitudes, traits de personnalité sont évoqués à l'intention de l'ethnologue qui vient séjourner dans le Chouf, comme une manière de l'initier à ce savoir partagé. Dans les conversations qui animent les soirées en famille (*sahra*), on se demandera plutôt ce que Walid bey penserait de ceci ou cela *en fonction* de ce que l'on sait de lui, de ses choix, de sa personnalité. Cette manière d'impliquer Walid Joumblatt dans la conversation est plus souvent le fait des jeunes gens qui en font une sorte d'oncle maternel, associé affectueusement dans leurs choix de vie⁹⁹. Walid Joumblatt est une référence importante au quotidien. Mais cette référence n'est pas seulement une référence pour soi, elle est également un enjeu dans les relations entre les personnes.

L'art de la discussion politique au Liban consiste souvent à produire une analyse des intentions des différents acteurs dans une situation donnée. L'intention est souvent plus pertinente que l'acte ou le discours, plus sujette à conjecture. Elle offre la possibilité d'un « jeu » entre celui qui élabore une analyse et ceux à qui elle est destinée. Tout l'art du jeu consiste à produire à la

⁹⁷ Par exemple, l'ethnologue qui développe une relation privilégiée avec un ensemble de personnes peut ainsi évaluer son intégration sur le terrain à « l'épaisseur » de l'élaboration discursive dont il fait l'objet et à sa capacité d'y répondre et de conforter cette élaboration.

⁹⁸ Le fait de pouvoir être plus que l'élément d'un groupe donné est l'une des catégories de socialisation fondamentale selon Simmel : « Que l'individu ne soit pas par certains aspects un élément de la société, c'est au contraire la condition positive pour qu'il le soit par d'autres aspects de sa nature : sa manière d'être socialisé est déterminée ou codéterminée par sa manière de ne pas être socialisé » (Simmel, 1999, p. 71).

⁹⁹ Voir *infra*, chap. suivant.

fois des informations attestées, qui sont une manière de donner à voir ses relations, et à pointer les signes et les indices qui sont la sécrétion de l'intention¹⁰⁰. Cette manière de faire est particulièrement bien illustrée dans l'échange que j'ai eu avec le responsable de la branche du PSP à Sydney. Le Dr Mamdouh disait qu'il lui fallait passer plusieurs heures, tous les jours, à lire les journaux libanais, syriens et saoudiens, m'expliquant qu'il faut apprendre à lire entre les lignes : « Par exemple, ce matin [1^{er} avril 2008], le *Nahâr* disait seulement dans un petit article que Walid bey avait été vu sur la route de l'aéroport *avec la vitre de sa voiture baissée*. Voilà ce à quoi il faut faire attention, parce que cela veut dire qu'il est détendu. Et moi je peux te dire qu'il est détendu parce qu'en ce moment, c'est le sommet arabe à Damas et il ne peut rien arriver à sa sécurité¹⁰¹. » Néanmoins, même pour celui qui sait « lire comme ça », il en faut plus pour comprendre la politique quand on est loin : « C'est pourquoi j'appelle régulièrement les députés, Wa'el Abou Fa'our, Ghazi al-'Aridi. Ghazi surtout parce qu'il est de ma région. Mais eux, ils ne donnent pas vraiment les informations. Alors le meilleur moyen de rester informé, c'est d'appeler les anciens camarades (*rifâq*). Eux, ils sont sur place, ils parlent et ils disent ce qu'il se passe. Et bien sûr, j'appelle régulièrement à Moukhtara. Il y a toujours un jeune qui répond et qui donne des nouvelles. Comme ça, on sait si Walid bey est contrarié, s'il est obligé de faire quelque chose qu'il ne veut pas ou bien, au contraire, s'il est de bonne humeur. Là, on peut garder le contact ».

Les séances d'audience que Walid Joumblatt donne tous les samedis matin dans sa résidence de Moukhtara sont le lieu particulier où est mise en scène la dimension personnelle caractérisant la relation de patronage. C'est là bien sûr que l'on vient demander une recommandation pour une embauche, une aide financière en cas d'hospitalisation, ou que l'on vient exposer un problème, demander une médiation, apporter une invitation. Dans cet espace politique *par excellence* du *diwân* oriental, le leader agit comme un chef d'orchestre autant

¹⁰⁰ J'emprunte à Andras Zempléni la notion de sécrétion comme processus organisé de fuites autour d'un secret (Zempléni, 1976).

¹⁰¹ La scène a lieu un mois avant les affrontements de mai 2008 qui se sont déroulés à Beyrouth et dans le Chouf entre le Hezbollah et les partisans de Hariri et de Joumblatt. La tension était alors à son plus haut point et, implicitement, mon interlocuteur pointait le danger qu'il y avait à traverser la banlieue sud de Beyrouth.



Fig. 11- La résidence des Joumblatt dans le village de Moukhtara

qu'il reçoit. La scène n'est jamais figée dans une situation d'audience. C'est sur une chaise en bois blanc, tournant le dos au balcon, que Walid Joumblatt s'installe, ses visiteurs se retrouvant disposés sur les canapés qui courent le long des hauts murs de son salon. Selon les visiteurs qui prennent place à tour de rôle, il discute à voix basse ou au contraire manifeste son agacement à voix haute devant la teneur de la requête (« vous me faites perdre mon temps et mon café avec votre histoire ! »). Ou encore, il se lève soudain, montre de la compassion pour l'un d'eux, à qui il donnera directement quelques billets sortis de son portefeuille personnel, puis prend l'invitation tendue tout en regardant déjà ailleurs (« Bon, qui est le suivant ? Suivant ! »), retourne s'asseoir subitement perdu dans ses pensées avant de se relever pour accepter, avec un sourire, l'embrassade sur le front d'une vieille qui lui souhaite longue vie ; l'instant d'après il s'exclame qu'il en a assez qu'on allonge constamment sa vie, qu'il voudrait qu'on le laisse tranquille¹⁰². Joumblatt semble changer constamment de registre, acceptant les marques de déférence pour tancer ensuite celui qui avance devant lui une table à café afin qu'il y dépose son agenda (« Ces tables sont faites pour le café, enfin ! »). Il se lève, s'assoit, passe

¹⁰² En référence à la formule constamment réitérée « *Alla(â)h itawwil 'omrak('umrak)* » (Que Dieu allonge ta vie), Joumblatt a répondu(déclaré) : « *hellu(û?) 'anni(î) wa ma ttawulu(û) wa ma tkasru(û) 'omri('umrî) !* » (Laissez-moi tranquille et n'allongez pas ni ne raccourcissez ma vie !).

sur le balcon, discute en aparté avec ses « administrateurs »¹⁰³, puis il disparaît dans une autre pièce pour revenir quelque temps après, faisant ainsi attendre une délégation venue lui rendre visite.



Fig. 12- Walid Joublatt en audience



Fig. 13- Le diwan de Walid bek

¹⁰³ Qui est chargé de considérer les problèmes de permis de construire, qui d'embauches sur les quotas de la police ou de l'armée, qui des affaires médicales...

Le *diwân* est plus ici que ce lieu de la parole et de l'affirmation des hiérarchies statutaires que la littérature a décrit. Il est aussi la mise en scène d'une indéniable tension entre le leader et ceux qui lui rendent visite, une tension qui s'exprime comme « l'humeur du *bey* ». Ce dernier en joue notamment en changeant constamment le « rythme » de ces séances d'audiences, comme s'il s'attachait précisément à rester imprévisible devant un public pour lequel une part de l'habileté politique consiste à trouver les moyens de lire son action et à le rendre prévisible. Mais cela aussi fait partie du « style » de Walid Joumblatt. Le *bey* ne s'installe pas hiératique dans son salon pour dire « regardez-moi ». Ce qu'il donne à voir est ailleurs, dans la disposition des portraits familiaux qui ornent les murs des différents salons qui sont ouverts au public, dans le jardin raffiné qui s'étend sur les terrasses du palais avec ses gazelles, ses fleurs odorantes et ses cascades d'eau qu'il permet à des visiteurs choisis de parcourir « en touriste », dans la bibliothèque d'une aile attenante qu'il fait restaurer avec soin et qui le met en scène en compagnie de Kamal Joumblatt sur la scène politique internationale. Dans son salon, les jours de réception, Walid Joumblatt n'est pas cette image de lui-même avec laquelle les gens jouent chez eux, il agit, il met en scène tous les registres de ce que signifie être un seigneur de la Montagne. Il doit déployer une action qui révèle les multiples facettes de la relation que ses clients ont avec lui. Il n'est pas une référence iconique qui se donnerait d'un bloc, prévisible et immuable. Il doit répondre aux attentes, sans jamais se laisser enfermer dans la relation, même si les gens sont aussi conscients qu'il existe localement par cette mise en scène hebdomadaire, comme le révèle ce commentaire d'un critique de Joumblatt : « Si un jour personne ne montait à Moukhtara, crois-moi, le *bey* se suiciderait... »

La proximité politique avec le leader ne s'établit donc pas uniquement dans les termes d'une relation de clientélisme, qu'on y voie un effet de la tradition ou l'inscription dans un type d'échange. La dimension personnelle de la relation patron-client ou leader-partisan suppose une aptitude à lire l'homme politique dans ses attitudes et ses humeurs, non pas parce que cette lecture aurait des effets sur soi-même, comme on juge l'humeur du chef de service en arrivant au bureau le matin, mais parce qu'il s'agit d'une information essentielle dans le décodage politique, même quand on a émigré, et parce que cette participation est une manière d'appartenir. Être en mesure de parler de l'humeur du *bey*, c'est

montrer qu'on fait partie du cercle de proximité. Il s'agit d'une compétence qui organise une certaine forme de compétition entre partisans. La proximité avec le leader politique n'est pas ici l'apanage d'un groupement identifié d'hommes de main dont le statut social serait directement fondé sur cette relation privilégiée. Le leader définit un espace de pertinence politique qui peut se lire en termes de distance constamment négociée avec la référence qu'il représente. Une référence qui est double, car Walid Joumblatt ne saurait être sans la référence à Kamal bey, son père martyr.



Fig. 14, 15 & 16- Dans une pièce attenante, les « hommes de Joumblatt » devisent et gèrent les affaires courantes sous la figure tutélaire de Kamal bey et les portraits des ancêtres de la famille (dont sitt Nazira, la mère de Kamal)

La pérennité d'un « pôle » politique de la Montagne

Il reste à questionner ce que construit la relation entre un leader et ses partisans dans la forme spécifique que nous avons décrite. Cette forme rejoint l'évaluation proposée par Gérard Lenclud dans son analyse des relations de patronage en Corse, qui s'était interrogé sur le fait qu'elles étaient inscrites de façon hautement visible dans l'orbite de l'affection et de l'amitié. La

caractéristique de toute relation est de créer un certain nombre d'attentes. Ces attentes, que l'on peut aussi conceptualiser comme l'expression d'un désir, en sont une dimension particulièrement valorisée au Liban, comme l'a bien analysé Suad Joseph¹⁰⁴. Associées à la négociation permanente d'un quant-à-soi autorisant la compétition, ces attentes fondent l'ordre politique, et leur ritualisation construit les sociétés partisans. Car s'il existe une éthique de la relation et une étiquette dans la familiarité avec le seigneur, ce sont les formes ritualisées de l'échange qui construisent les espaces politiques régionaux au Liban. Ces « pôles » ne concentrent pas seulement un pouvoir de nature communautaire, ni n'exercent une domination contre la société, ils condensent un surplus de vie et un sens du possible. La ritualisation des visites permet de saisir pleinement cette dimension. La « polarité » est bien sûr construite dans ces visites que les partisans rendent tous les week-ends à Moukhtara. Il n'est pas besoin d'avoir une demande à formuler, un projet à exposer, on peut « monter chez le *bek* » simplement pour voir des amis, prendre des nouvelles, être au palais. Ces audiences permettent d'inscrire Walid Joumblatt dans le rythme hebdomadaire, d'organiser le temps à l'échelle d'un espace dont les confins sont définis par les villages d'où plus personne ne se rend régulièrement à Moukhtara. L'espace politique de la relation n'est pas forcément celui du territoire marqué par les check-points de la guerre civile.

En retour, Walid Joumblatt et, depuis peu, son fils Taymour, rendent visite chaque mois aux familles qui ont connu un deuil. La formule rituelle lors d'une visite de condoléances veut que l'on souhaite à chacun des proches du défunt le surplus de vie laissé par celui-ci : « *al-'awad bi-salâmtak* »¹⁰⁵. Or, lorsque le seigneur de Moukhtara offre ses condoléances, c'est à lui que les parents du défunt retournent la formule. Ce surcroît de vie souhaité au seigneur, on l'a vu, est une dimension importante de l'échange direct avec le leader, à tel point qu'il arrive à Walid Joumblatt de manifester son agacement, comme s'il voulait marquer par là qu'il ne saurait être redevable du don qui lui est ainsi fait. Dans le contexte de funérailles, en revanche, il inscrit le seigneur dans le cercle des proches du défunt. Arrivé en visiteur, il est transformé en représentant de la

¹⁰⁴ Joseph, 2005.

¹⁰⁵ Elle repose sur l'étalon qu'une vie humaine est prévue pour durer cent ans. La formule employée pour souhaiter à quelqu'un son anniversaire est ainsi « que tu atteignes cent ans ». Quiconque décède avant cet âge canonique laisse donc un « surplus » d'années dont on souhaite à ses proches de profiter.

maison qu'il visite. Le rituel actualise ici la mise en scène plaçant le leader politique au centre de la vie familiale. On observe une transformation similaire dans la manière dont les religieux acceptent la poignée de main de Walid Joumblatt quand la règle veut en effet qu'ils mettent la main sur le cœur pour saluer tout homme qui n'appartient pas au cercle de leurs proches¹⁰⁶. Walid Joumblatt formalise cette interdépendance en tenant sa propre famille à distance. Les seuls portraits qu'il expose dans son salon sont ceux de son père Kamal, de sa grand-mère Sitt Nazira, et des chauffeurs morts dans les attentats l'ayant visé et ayant tué son père. En somme, le témoignage de la lignée politique et des martyrs qui en construisent la légitimité politique. La référence à sa propre famille, ou ce qui passerait pour le clan Joumblatt, est totalement effacée de l'espace public et des discours à tel point qu'il est quasi impossible d'obtenir des informations sur la parenté de Walid bey en questionnant les habitants du Chouf, d'ordinaire si diserts sur les seigneurs de Moukhtara. Ils semblent ne pas savoir. Et c'est cet oubli qui permet au seigneur d'occuper cette place particulière dans les familles qui forment sa clientèle politique.



Fig. 17: Le tombeau de Kamal Joumblatt dans le palais de Moukhtara. Noter la symbolique religieuse de la koubba chapeautant l'édifice

C'est cependant dans le traitement des martyrs que se donne le mieux à voir la captation du surcroît de vie laissé par la mort. La construction du martyr est centrale dans toutes les communautés libanaises, même si les modalités et les

¹⁰⁶ Il existe par ailleurs une manière spécifique de se saluer entre religieux.

implications sont différentes. Être martyr, c'est avoir un destin libanais, selon la formule d'Antoine Messara¹⁰⁷. En ce sens, le martyr pourrait à l'instar de la communauté être considéré comme lieu du politique, qui ne pourrait se saisir pleinement que dans l'étude comparée de ses différences régionales. Avec le martyr, c'est un travail social particulier sur la violence qui est réalisé, une manière de la sortir des logiques de confrontation pour fonder ou refonder. Dans la communauté druze, les martyrs ne sont pas pris en charge par l'extérieur à titre individuel, comme cela peut être le cas dans la communauté chiite ou pour les sunnites du 'Akkar¹⁰⁸. Ils sont tous fondus dans la figure paradigmatique de Kamal Joumblatt, le martyr *par excellence*. Le Chouf, dont on a vu qu'il était construit comme l'espace domestique de Walid Joumblatt, est très pauvre en calicots et portraits du seigneur. En cela, il contraste avec la plupart des régions libanaises. La principale sinon la seule présence politique passe par l'évocation de Kamal Joumblatt : généralement des plaques ou de petits cénotaphes en son honneur sur les places des villages. Et c'est toutes les routes de la région qui s'illuminent des petites bougies déposées par les Jeunesses du PSP le 6 décembre, sa date de naissance. Le martyr de Kamal articule moins aujourd'hui une rhétorique guerrière qu'il ne permet une lecture sacrificielle par la construction du leader assassiné en 1977 comme figure quasi christique. « Kamal bey comme d'autres Joumblatt avant lui ont versé leur sang sur la terre du Chouf, c'est grâce à ce sacrifice que les gens de ce pays sont encore là. »

Il semble que la mort violente soit traitée comme si elle devait être absorbée dans la figure de Kamal Joumblatt. Lorsque deux jeunes de Baaqline, membres des Jeunesses du PSP, sont décédés dans un accident de voiture, l'hommage que leurs camarades ont imaginé a été d'aménager un lieu à leur mémoire dans lequel on vendrait les livres de Kamal Joumblatt. Cette manière de traiter les morts en les associant à une autre figure pour assurer la pérennité de leur mémoire personnelle évoque l'enterrement dans la proximité du tombeau d'un saint. C'est peut-être ainsi que l'on doit considérer le monument grandeur nature consacré aux martyrs de la guerre civile, associés dans cette représentation aux combattants de 1860, à Duwwar (entre Baaqline, Beiteddin

¹⁰⁷ Messara, 1988.

¹⁰⁸ Sur l'implication du Hezbollah au sud, du parti Moustaqbal et de l'armée au nord, pour les martyrs des affrontements à Nahr al-Bared, voir Volk, 2009.

et Baq'ata), érigé au centre d'un territoire que balise la mémoire de Kamal Joumblatt¹⁰⁹. La dimension religieuse à travers laquelle la figure du martyr est réélaborée permet à Walid Joumblatt de construire sa propre clôture tout en demeurant une référence active car le pôle de Moukhtara s'appuie sur une lignée et continue d'écrire l'histoire de la région. Il ne s'agit pas seulement d'une lignée qui capterait l'histoire par sa domination. Le leadership Joumblatt ne peut se saisir uniquement dans la personne de Walid bey, comme il n'existait pas complètement dans la figure de Kamal avant lui, qui devait revendiquer également d'autres morts violents dans la lignée (son propre père, mais surtout la référence paradigmatique au cheikh Bachir Joumblatt, éliminé par l'émir Bachir Chihab au XVIII^e siècle). L'image du leader est ici dédoublée et le martyr est plus qu'une référence mémorielle. Ainsi quand Bassima fait son yoga, elle rend Kamal présent : il faut avoir une relation au mort pour s'assurer une vie meilleure, fût-ce par le biais de la méditation. C'est ce qui donne à la lignée politique une profondeur historique et une légitimité en tant que leadership de la Montagne.



Fig. 18- Commémoration de l'endroit où Kamal Joumblatt a été assassiné à Deir Dourit.

Fig. 19- Portrait souvenir d'un jeune de la famille mort durant la guerre civile à côté d'un portrait de Kamal Joumblatt.

De la bonne distance

Mais cette légitimité fonctionne comme une polarité, un espace d'influence, de négociation, d'attentes et non comme une autorité instituée. C'est bien ce qu'il faut comprendre pour saisir la particularité des enjeux politiques et

¹⁰⁹ Il faut toutefois signaler un autre monument aux martyrs de la guerre sur la place centrale de Dayr al-Qamar, qui est polarisé par Dany Chamoun, fils du leader chrétien Camille Chamoun qui fut le grand adversaire politique de Kamal Joumblatt dans la région.

sociaux au Liban : rien ne se donne en dehors de la relation au leader (constitution de la famille, construction de l'espace, situations quotidiennes saturées de références), mais cette relation n'est jamais fixe. Les chefs de familles, les femmes en cuisine, les jeunes, chacun exprime une facette différente de la relation au leader, on l'a vu. La morphologie n'épuise pas le sens de cette relation. Comprendre ce qui fait du Liban ce « théâtre des passions politiques » analysé par Raymond Jamous¹¹⁰, c'est aussi observer *l'intensité* de la relation, comment on en joue et comment chacun considère et commente le jeu des autres. Le politique au Liban, c'est une tension mise en spectacle à laquelle la seule alternative est le « hors-jeu ».

C'est autour d'une métaphore de la distance qu'est évoquée la domination politique : « Walid bey, tu vois, il est comme le soleil : quand on est trop loin, on gèle, mais quand on est trop près, on brûle, il faut savoir trouver la bonne distance. ». Souha m'avait fait cette réflexion alors que je lui avais rendu visite sur le chantier de la maison qu'elle bâtissait dans le Metn pour un banquier druze. J'avais fait sa connaissance dans le cadre d'une enquête sur le conseil municipal de Baaqline dont elle était membre et avais eu l'occasion de lui rendre visite à plusieurs reprises. Proche de Walid Joumlatt, elle l'était certainement, mais elle s'était fâchée avec lui pour des problèmes de construction et désormais, me disait-elle alors, elle évitait d'aller dans les réunions auxquelles il participait. Le mois suivant, j'étais) surprise de retrouver Souha en visite à Moukhtara. Après une brève discussion avec Walid Joumlatt dont je n'avais pu saisir la teneur dans le brouhaha ambiant, elle était allée converser avec le responsable des travaux publics du « palais » (*balât*), me saluant tout de même au passage d'un très léger signe de la tête. L'après-midi avait lieu à Baaqline une exposition des réalisations de l'artisanat du Chouf dans la Maison communale (*bayt Ba'aqlin*). Avec étonnement, je vois Souha me croiser en évitant ostensiblement de me reconnaître cette fois, ne s'arrêtant pas, même brièvement, pour échanger quelques mots sur notre présence le matin même dans le *diwân* de Walid bey.

La réitération, dans des contextes différents, de cette forme d'évitement m'a amenée à la considérer comme une attitude sociale pertinente au Liban, qui n'engage pas la relation sur le fond. Ainsi, quelques années plus tard, j'ai été

¹¹⁰ Jamous, 2004.

amenée à recroiser Souha lors d'une manifestation publique et elle m'a alors chaleureusement saluée. Je suggère de comprendre ce genre d'attitude alternant évitement et reconnaissance de l'autre comme une manière de négocier des relations dans un rapport à un tiers significatif, qu'il s'agisse d'une personne particulière ou d'un public. Dans cette scène, l'ethnologue qui avait fonction à rester à la marge du jeu politique régional se retrouvait inopinément dans un espace dont l'une des fonctions est l'exposition des intentions et des projets en cours de chacun. Dans son travail sur le secret, Simmel a souligné que la nécessité sociologique du savoir réciproque des hommes les uns sur les autres (qu'il s'agisse de préjugés ou d'informations communiquées dans l'interaction) implique également que « tout être humain est entouré d'une sphère invisible dont la dimension peut varier selon les différentes directions et les différentes personnes auxquelles on s'adresse »¹¹¹. C'est la distance du quant-à-soi devant les autres qui rend manifeste la distance nécessaire entre les personnes. Le fait de distinguer chaleureusement quelqu'un dans un groupe, de prendre à part, de notifier très discrètement ou encore d'ignorer ostensiblement, tout cela participe de la manifestation d'un espace entre ce que l'on est et ce que l'on donne à voir (ou que l'autre ne devrait pas voir)¹¹². Il semble que l'on soit ici dans un contexte où le quant-à-soi devant les autres se construit en partie dans l'actualisation permanente de la relation au leader : trop près, et comme dans l'analyse de Simmel on anéantit la sphère de ce qui nous est personnel (le valet) ; trop loin, et l'on perd la possibilité de la « distinction » conférée par le leader dans le jeu politique consistant à montrer que l'on est assez proche pour connaître son humeur. Si la politique au Liban peut être décrite comme relevant du registre de la « passion » c'est en raison de l'intensité de l'activité interprétative qu'elle suppose.

Cette attitude qui est la plus courante n'est cependant pas la seule manière de se positionner en relation à Walid Joumblatt. Une autre manière de se définir consiste à refuser la relation et le jeu de déchiffrement constant, de rapprochement/éloignement qui va avec, en tentant d'enfermer le leader dans un rôle de référent omnipotent hors d'atteinte. C'est la position que traduit Nassim, un ancien acteur de la guerre civile (voir supra). Peu de temps après

¹¹¹ Simmel, 1999, p. 358.

¹¹² Dans le cadre de cette analyse sur la distance et le jeu sur savoir, montrer, taire et mentir, voir Gilsenan, 1996, et Jamous, 1993.

avoir accepté de m'héberger pour les besoins de mon enquête, et alors que je commençais à vouloir rencontrer des personnes dans son village, il me mit en garde : « Walid bey est la porte du Chouf, il sait tout sur tout le monde et s'il ne veut plus de toi ici, tu ne trouveras personne, pas même un hôtel, pour t'héberger ! » Il me rappelait constamment qu'ici j'étais sous sa protection et que Charif Fayyad, le secrétaire général du PSP, l'appelait tous les jours pour savoir qui je voyais et ce que je faisais. Cette construction d'un leader omnipotent et omniscient allait de pair avec l'absence de ces signes de la présence du leader dans la vie quotidienne que j'ai observés à maintes reprises ailleurs – mis à part le portrait de Kamal Joumlatt dans le salon, aucune marque « d'intimité » n'était rendue manifeste. Jamais non plus, je n'ai vu Nassim monter à Moukhtara durant le week-end. Blessé lors de l'attaque de son village par les Forces libanaises en 1983, il montrait sa blessure au bras en se présentant comme un homme fort, celui que l'on vient voir quand il y a un problème dans le village, qui sait parler aux jeunes et s'imposer. Mais en réalité, Nassim était souvent seul sur sa terrasse et ne recevait guère de visites en dehors de ses frères et de ses oncles. Au-delà de la fanfaronnade, il faut noter comment ce personnage construit, en contraste avec la majorité des gens, une distance maximale avec le leader politique. Au plus proche de la configuration analysée par Michael Gilson, la ressource pour éloigner le seigneur consiste à jouer sur « l'homme de main », relais et médiateur. Le secrétaire du parti est présenté comme la seule relation effective avec le pouvoir, encore qu'elle soit uniquement mentionnée comme relation téléphonique, ce qui n'est pas sans évoquer les modes de communication de la période de guerre. Tout en reconnaissant la domination sans partage de Joumlatt, il refuse la relation concrète avec l'homme politique et ne dit rien de lui ; cette « transcendance » assignée se manifeste par l'impossibilité de lui faire une place dans le quotidien. Cette manière de refuser la relation avec le seigneur est une façon de se construire soi-même au centre d'un espace de domination – dans le cas de Nassim, son gynécée essentiellement. Comme si les stigmates de la violence qu'il arbore l'autorisaient à se poser comme duplication d'un idéal-type incarné par Walid Joumlatt, alors qu'il apparaît en fin de compte comme un personnage tragique dont la mise en scène « tourne à vide » parce qu'il n'a pas été en mesure de sortir d'une certaine logique sociale, celle de la guerre civile¹¹³.

¹¹³ Voir *infra*, chap.5

La perspective anthropologique que j'ai développée dans ce chapitre est adossée à l'idée que le Liban ne peut être compris qu'à partir de totalités partielles se définissant réciproquement dans un jeu politique d'alliance et de confrontation ; des expressions politiques localisées qui ne sont jamais closes sur elles-mêmes et qu'il faut décrire dans leur complexité. On ne peut épuiser la compréhension du politique au Liban en décrivant le pouvoir tel qu'il se manifeste dans le système confessionnel et les relations de patronage sous le seul rapport du contrôle des ressources et de l'asymétrie. La relation patron-client ne se donne pas comme une dualité dans laquelle les termes se définiraient de manière réciproque et univoque. L'espace de la relation est beaucoup plus complexe et suppose de construire l'ensemble des manières dont elle se déploie au quotidien : formes de l'intimité entre le leader et ses partisans, acceptation et refus par le leader de cette place assignée qu'il manifeste par ses rebuffades publiques, construction d'une dualité nécessaire dans la figure politique. Cette asymétrie fonctionne plutôt à la manière d'une polarisation posant la question de la zone d'influence et du fonctionnement de cette influence. Autrement dit, il y a beaucoup plus que du pouvoir dans la relation de patronage : de multiples registres de définition « en relation à » qui ne peuvent jamais être présumés parce qu'ils dépendent des contextes locaux et qu'ils sont constamment modifiés par le jeu lui-même.

« Vouloir de la politique ».
Exaltation et proximité dans l'engagement partisan des jeunes

Ils étaient une petite dizaine des membres du bureau à avoir été convoqués à cette réunion exceptionnelle de l'Organisation des jeunes progressistes (*Munazzame al-shabâb al-taqaddûmî*)¹¹⁴. Il s'agissait de préparer la manifestation qui devait rassembler les délégations régionales et universitaires à l'occasion des célébrations pour le trentenaire de la mort de Kamal Joumblatt, assassiné le 16 mars 1977. Rayan, le président de l'organisation, expliquait pour la énième fois qu'il prévoyait de faire de la manifestation programmée à l'*Unesco*¹¹⁵ un hommage culturel et artistique au fondateur du Parti Socialiste Progressiste (PSP). Il envisageait d'inviter Chawqi, poète et joueur de *'oud*¹¹⁶ estimé ou peut-être même Ouma'ima, la chanteuse ; le premier avait d'ores et déjà donné son accord, la seconde n'avait pas encore répondu aux sollicitations du jeune secrétaire général. Dans la petite pièce où se tenait la réunion, les objections fusaient à l'encontre de cette proposition jugée trop « soft » : « ... et qui viendra

¹¹⁴ Également désignée en anglais comme Progressive Youth Organisation (PYO). Dans le reste de l'article j'utilise l'appellation arabe abrégée par laquelle les jeunes partisans la désignent, la *Munazzame*.

¹¹⁵ Nom du palais des Congrès de Beyrouth.

¹¹⁶ Instrument de musique qui s'apparente à un luth à manche court.

tenir le discours si le *râ'is*¹¹⁷ n'est pas rentré à temps ? Ghazi Aridi ? Akram Chehayeb ? Parce que les jeunes ne vont sûrement pas descendre de la Montagne pour écouter du *'oud*, même si ce sont des textes du *mu'allim*¹¹⁸ qui sont mis en musique ! Ce serait une erreur de ne leur proposer que cela ». Et Rayan d'acquiescer : « je sais bien que les gens veulent de la politique (*al-nas baddun siyâse*) en ce moment, qu'ils veulent « s'exalter » (*yethammas*), mais il y a d'autres occasions pour le faire, à Aley la semaine prochaine, dans la Montagne, mais pas à Beyrouth. Ici, il nous faut rester sobres ».

C'est dans un cadre sociopolitique caractérisé par la forte prégnance de leaderships régionaux en concurrence que la catégorie de « jeune » doit être saisie au Liban. Les sociologues ont longtemps considéré que les jeunes arabes construisaient leur identité et définissaient leur futur sur une triangulation « famille – État – rue » (Meijer, 2000 : 1). Au Liban, le terme de *shâbb* (pl. *shabâb*) suppose une affiliation à un groupe, qu'il soit intellectuel, politique ou sportif (Seurat, 1989 : 129). Être jeune, c'est être, d'une manière ou d'une autre, dans une position ou un âge social marqué par une prise de distance avec la logique de reproduction familiale et dans une relation de proximité et d'affection avec le leader politique auquel on « choisit » de s'affilier. Par conséquent, la catégorie que l'on tentera de saisir dans cet article est plus spécifique que celle que recouvre le terme de *shâbb* en arabe. « Jeune » peut en effet avoir une acception extensive pour désigner des hommes mariés et pères de famille dans des contextes où la jeunesse renvoie alors à la force génésique ou à l'association à des groupes de jeunes dans certaines situations rituelles (Poujeau, 2015). Les jeunes dont il sera ici question sont en grande majorité des étudiants affiliés à des universités ou en âge de faire des études. Je les ai saisis à partir d'un double ancrage : celui de la *Munazzame al-shabâb al-taqaddûmî*, dont le siège est à Beyrouth ; et celui de leur vie quotidienne dans le cercle familial et à travers leur inscription dans une antenne locale de la *Munazzame*, dans le Chouf, bastion traditionnel du leadership Joumblatt. Sur la cohorte de jeunes gens que j'ai fréquentés régulièrement depuis 2000 et que j'ai vu passer du cycle primaire à l'âge de l'entrée dans la vie professionnelle et du mariage, j'ai constaté une

¹¹⁷ *Al-râ'is*, le président, est le terme appellatif par lequel les membres et sympathisants du Parti socialiste progressiste désignent son secrétaire général, Walid Joumblatt, fils de Kamal.

¹¹⁸ *Al-mu'allim*, le maître, est le terme appellatif qui évoque avec respect Kamal Joumblatt.

tendance systématique à la politisation durant la période des études secondaires et universitaires¹¹⁹.

Après l'assassinat du Premier ministre Rafic Hariri le 14 février 2005, ces questions trouvent leur expression dans l'opposition entre une alliance dite du 8 mars et une alliance du 14 mars. Les dates qui donnent leur nom aux mouvements rivaux font référence aux gigantesques manifestations qui ont eu lieu à Beyrouth dans les semaines qui ont suivi l'assassinat. Les deux factions seront institutionnalisées lors des élections parlementaires de mai-juin 2005 sur les dénominations de « Bloc du 14 mars / Bloc du 8 mars ». Le mouvement du 14 mars rassemble les partis politiques qui ont soutenu la « Révolution du Cèdre » pour le retrait de l'armée syrienne cautionnant la tutelle du régime des al-Assad sur le pays depuis 1990. Ils réclament également le départ du président pro-syrien Émile Lahoud, dont le mandat a été reconduit de manière non constitutionnelle, la mise en place d'un Tribunal international pour juger les assassins de Rafic Hariri (soutien à la résolution 1701 de l'ONU) et la fin de l'exception permettant au Hezbollah de disposer d'armes puisque le Sud-Liban a été libéré depuis 2000. Le mouvement du 8 mars affiche au contraire une position pro-Syrie, que ses partisans estiment être le seul garant possible de la stabilité du pays et du soutien à la résistance contre l'ennemi israélien.

C'est donc durant cette phase marquée par une politisation plus intense des années 2006-2008 que j'ai choisi de considérer des jeunes Libanais, appartenant presque tous à la communauté druze et tous partisans plus ou moins fervents de la *za'âma* Joublatt, l'une des dynasties politiques les plus anciennes du pays. Au Liban, en effet, la référence aux *shabâb* désigne traditionnellement l'ensemble des jeunes portants armes, chargés de défendre le territoire et d'appliquer la volonté du seigneur local ou des familles de propriétaires dominantes. Pour Michael Gilson, les *shabâb* sont d'ailleurs toujours désignés dans leur rôle violent : ils sont ceux qui insultent et se battent, tout à la fois incarnation de la masculinité et d'une identité collective conçue en termes agonistiques (Gilson, 1999). Cette violence potentielle des jeunes est essentielle dans l'expression des rapports de force entre leaders politiques. Mais il est tout aussi essentiel pour ces derniers de montrer qu'ils la contrôlent. C'est

¹¹⁹ Le cadre de cette ethnographie est à mettre en perspective avec le fait que seuls 18 % des jeunes Libanais appartenant à la cohorte de 17-24 ans suivent un cursus universitaire (Faour, 1998 : 2).

tout l'enjeu de la référence à la « politique », dans l'échange entre le président de la *Munazzame* et son bureau politique : au Liban, le leader ne doit pas seulement savoir « faire de la politique », il doit aussi savoir la « donner » à ces jeunes qui « en veulent », selon une gamme qu'il joue constamment en fonction du contexte et des rapports de force en présence.

La *Munazzame*, un espace pour les jeunes contre la politique des familles

Au cours de l'été 2002, je rencontrais longuement Walid Safi, haut fonctionnaire en charge du contrôle de finance, et « cadre » dans l'entourage de Walid Joumblatt, notamment pour tout ce qui a trait à la question universitaire. Il avait été chargé par ce dernier de réorganiser le PSP et de trouver des solutions pour attirer les jeunes vers le parti. En effet, expliquait-il, les personnes qui se proposaient pour occuper des postes vacants entraient essentiellement dans une catégorie d'âge entre 35 et 50 ans et la plupart étaient sans éducation. La génération des 20-30 ans, celle qui avait grandi durant la guerre, ne prenait pas de carte d'adhérent au parti. Mais il est vrai que celui-ci était localement de moins en moins attractif : ses cadres avaient désormais tous entre 50 et 70 ans. Ils avaient été installés dans leur position à l'époque de Kamal Joumblatt, le père du « président » (*râ'is*) actuel du parti, et étaient inamovibles. Pour les jeunes, il n'y avait donc pas d'avenir dans ce parti verrouillé par la « génération Kamal » et les tensions et disputes étaient désormais de plus en plus fréquentes dans les fédérations régionales.

Certains jeunes avaient bien essayé de se faire une place dans le jeu politique traditionnel des familles sur l'assurance de leurs diplômes et en faisant valoir leurs compétences. L'organisation d'élections municipales après trente années de statu quo quant au personnel politique dans les communes libanaises¹²⁰ avait ouvert une voie dans laquelle il semblait alors possible de s'engager. Jeune diplômé d'architecture de Notre-Dame University dans le Chouf, approchant de la trentaine, Monah a longtemps résisté aux injonctions de sa mère lui intimant de « faire sa maison », d'aller chercher du travail dans le Golfe et surtout, de se marier. « À son âge et avec ses diplômes... il reste encore chez ses parents ! Ah, ça, courir les chantiers pour faire les autorisations et passer ses

¹²⁰ Pour une étude des élections municipales de 1998, voir Favier, 2001.

soirées en réunions du conseil municipal... ce n'est pas ce qui va faire sa maison. Dieu veuille que "l'on se réjouisse de lui" (*'inshallah mnefrah minho*) » ! « *B-farahtak* » (« à tes réjouissances ») : l'expression sans cesse répétée qui renvoie aux réjouissances du mariage, tous les jeunes gens l'entendent depuis leur naissance ; « et quand enfin ils sont mariés, s'insurge Monah, on leur souhaite de procréer un jeune marié (*'inshallah tjibe 'arîs*) et de connaître ensuite les réjouissances pour leurs enfants (*b-tefrâh min el-awlâd, yâ Rab*) » ! Lui trouvait que cette seule ambition était trop étriquée. Il voulait « faire quelque chose pour sa ville », développer les possibilités économiques locales et moderniser la politique en mettant ses compétences au service de tous, me disait-il lorsque je l'avais rencontré peu de temps après son élection au Conseil municipal de Baaqline (petite ville presque exclusivement druze qui se présente comme la capitale historique du Chouf). Il était fier des résultats de l'élection qui avait placé sa liste – une alliance entre plusieurs familles anciennement établies dans la ville – dans le trio de celles qui avaient rassemblé le plus de voix. Sa légitimité était assurée, affirmait-il, et il allait se dépenser sans compter pour moderniser la ville et en finir avec l'inertie résultant du ménagement de tous les intérêts locaux des uns et des autres¹²¹. Las, les logiques d'influence et de prestige au sein de la municipalité ont vite eu raison de l'enthousiasme du jeune homme. Il était bon pour courir partout, mais on ne rendait pas justice à ses propositions. Et surtout, à la fin de chaque réunion du conseil, il ne pouvait échapper à ces *b-farahtak* chaleureusement proférés, comme une suggestion insistante selon laquelle il s'agissait avant tout, pour un jeune homme, de se marier.

Faire de la place aux jeunes en politique ? L'outil possible de la rénovation était certainement la *Munazzame*, que Walid Safi entendait mieux articuler avec les mouvements de scouts (*kashaf*), premiers creusets de l'encadrement politique des jeunes. La *Munazzame al-shabâb al-taqaddûmî* fondée en 1970 est affiliée au Parti Socialiste Progressiste, mais elle dispose de statuts distincts déposés au ministère de l'Intérieur et d'un bureau propre, ce qui la distingue des autres formations partisans au Liban. Son secrétaire général (*amîn al-sirr*) est élu par les membres pour des mandats de 3 ans renouvelables. La *Munazzame* dispose d'une représentation dans toutes les universités et la majorité de leurs branches

¹²¹ Pour un exposé des actions de ce conseil municipal, des pesanteurs de la politique locale et des héritages du passé, voir *supra*, chap.2.

locales, les écoles, les institutions de jeunesse ainsi que dans toutes les régions couvrant l'aire d'influence du PSP. Elle revendique de 1500 à 3000 membres selon les périodes, mais polarise de nombreux jeunes, qui s'associent uniquement aux activités ponctuelles dans leur localité.

À l'époque où cette discussion a lieu, en 2002, Wael Abou Faour le secrétaire général de la *Munazzame* depuis 1997 vient de laisser son poste pour se consacrer pleinement à ses fonctions dans le conseil du commandement du PSP (qu'il avait intégré dès 1999). Zaher Ra'ad, son successeur à la tête de la *Munazzame* de 2002 à 2005, est un shiite de la Bekaa et lui aussi intégrera le conseil du commandement du PSP où il sera chargé des relations internationales. En 2005, c'est à nouveau un druze qui est élu à la tête de la *Munazzame* avec Rayan al-Ashqar. La possibilité d'une promotion dans le parti via la *Munazzame* est un signal fort reçu par les jeunes. La carrière politique de ce jeune homme originaire de la région de Hasbayya deviendra à la fois un exemple à suivre et une preuve de la volonté politique du « président » (*al-râ'is*) en faveur d'un renouvellement des cadres du parti¹²² :

« J'aime ce leader parce que c'est un des rares leaders qui croient vraiment dans les jeunes. Les autres parlent des jeunes, mais ils ne leur font pas de place. Alors que Walid Joumblatt est vraiment à l'écoute de la *Munazzame*. Et quand les jeunes font remonter une idée ou qu'ils ont besoin de quelque chose, il est toujours là pour les écouter, les aider. Et les soutenir dans le parti. Et quand il a donné le poste de député à Wael Abou Faour, qui vient de la *Munazzame*, ça a été un signal fort pour les jeunes ». (Ziyad Nasr, en charge des relations entre le PSP et la *Munazzame*, mars 2007)

« On peut tout dire avec Walid Joumblatt, et ceci est rare chez un leader politique. Il écoute ce que les jeunes ont à dire sur tous les sujets, qu'il s'agisse de politique, du social ou des questions académiques. C'est une des raisons de notre force en tant que *Munazzame*. Et puis, au PSP, une fois par an, il y a une

¹²² Lorsqu'en mars-avril 2007 je réalise une ethnographie intensive de la direction de la *Munazzame*, Wael Abou Faour avait par ailleurs été élu député de la Bekaa-ouest-Rashayya lors des législatives de 2005. L'ascension politique de ce jeune que l'on sait proche de Taymour, le fils aîné de Walid Joumblatt, ne s'est pas arrêtée là puisqu'il a été nommé ministre des Affaires sociales dans le gouvernement de Fouad Siniora en juillet 2008. Réélu en 2009, il se voit attribuer un portefeuille de ministre d'État dans le gouvernement de Saad Hariri en novembre 2009 et il est à nouveau nommé ministre des Affaires sociales dans le gouvernement de Najib Mikati en 2011 où il a la responsabilité délicate de gérer l'afflux des réfugiés syriens sur le territoire libanais.

conférence entre les jeunes et les étudiants avec le conseil de commandant du parti. C'est un grand meeting avec les délégués et les membres des sections de toutes les *Munazzame* locales. Il y a au moins 200 personnes. Et puis, il y a une deuxième rencontre annuelle l'été dans le camp central [des différentes branches de scouts] à Ain Zhalta. À cette occasion, Walid Joumblatt vient rencontrer les jeunes pendant une heure ou deux ». (Zafer Nasser, avril 2007)

En 2007, Walid Safi commente ainsi la politique de Walid Joumblatt en faveur des jeunes qu'il a été en partie chargé d'accompagner :

« Et pour les jeunes, c'est pareil. On sait que Walid Joumblatt est le premier à vraiment encourager les jeunes. Wael Abou Faour, Ziyad Nasr et Rayan Ashqar qui n'a que 25 ans. Ce sont des signes qu'a donnés Walid Joumblatt pour inviter les jeunes à le rejoindre. Il pense qu'il faut laisser monter le sang nouveau. C'est pour cela qu'aux réunions du conseil du commandement, il tient toujours à ce que les jeunes soient là et puissent assister, même si ce n'est pas dans les statuts ou s'ils ne sont pas concernés par l'ordre du jour directement. Et ce n'est un secret pour personne, mais il y a des gens qui sont au conseil du commandement, pendant un an, voire même trois, ils ne rencontrent pas personnellement Walid Joumblatt en dehors des réunions du conseil. Les jeunes, il les voit parfois plusieurs fois par semaine, à Clémenceau ou à Moukhtara¹²³ et il écoute leurs idées et ce qu'ils ont à dire ».

Walid Joumblatt est donc perçu comme un homme politique confirmé qui, à la différence des cadres du parti issus de la génération de la guerre civile ou des chefs de famille qui s'accaparent les positions dans les conseils municipaux, sait écouter les jeunes et surtout, leur faire une place dans le « système » politique. Il s'agit bien sûr d'une place en tant qu'ils sont des jeunes considérés collectivement dans leur action : Walid Joumblatt reçoit toujours avec plaisir, dit-on, les groupes de scouts, les associations de jeunes et, bien sûr, les membres des diverses branches de la *Munazzame* dans son palais de Moukhtara. En revanche, lorsqu'il s'agit pour un jeune d'obtenir l'aval de Walid Joumblatt pour un poste dans la fonction publique avant de passer le concours¹²⁴, ce sont

¹²³ « Clémenceau » et « Moukhtara » font référence aux domiciles de Walid Joumblatt, le premier dans le quartier à l'ouest de Beyrouth qui porte le nom de l'ancien ministre français, le second dans le Chouf où les Joumblatt ont leur résidence depuis des générations.

¹²⁴ Autrement dit, d'obtenir une « carte », soit une place en cas de réussite sur le quota accordé à Walid Joumblatt selon le partage défini dans le système confessionnel qui s'est étendu à toutes les positions de la fonction publique, et même au-delà, à une bonne partie des emplois salariés au Liban.

tous les hommes de sa maison (*bayt*) avec le soutien parfois des membres les plus éminents de la famille (*‘â’ila*) qui « montent » avec lui à Moukhtara. La même personne qui, la veille, pouvait s’adresser directement au « président » se tient alors respectueusement à la fin de la lignée des hommes (les chefs de famille) qui l’ont choisi pour demander collectivement une faveur au *bek* – selon le titre féodal turc par lequel Walid Joumblatt est désigné dans la Montagne. Ainsi, Monah, le jeune conseiller de Baaqline, se voyait reléguer en queue de la délégation représentant la municipalité lorsqu’il s’agissait d’aller négocier avec Walid *bek* les affaires locales, comme le jeune homme non marié qu’il était alors. Une fois, il avait essayé de déjouer cette logique en venant présenter son projet au *bek* une demi-heure avant l’horaire convenu par la délégation du conseil municipal, mais Walid Joumblatt avait choisi de ne pas considérer sa visite individuelle : la politique des familles, comme celle des représentations politiques locales a ses préséances auxquelles il ne saurait déroger, sauf à s’en servir comme outil à l’occasion...

L’opposition entre les termes de référence utilisés pour parler de Walid Joumblatt illustre bien la différence de construction de la relation au leader selon les contextes : les chefs de famille parleront de Walid *bek* pour signifier, par ce titre de déférence, la domination traditionnelle exercée par la maison politique Joumblatt dans la région qu’il polarise et, au-delà, reconnaître sa dimension de *za‘îm* druze et de leader « de la Montagne » ; les jeunes en revanche marquent leur respect envers Walid Joumblatt en le reconnaissant comme « président » [du parti], *al-râ’is*, soit comme l’homme politique considéré (et admiré) pour son action personnelle, son leadership, son style. De cette manière, les jeunes lui permettent d’être dans un autre rôle que celui de « seigneur de la Montagne » et d’avaliser sa dimension de leader socialiste, sur un plan national et surtout, international. C’est dans ce cadre – et en tant qu’il est chef de parti – qu’une relation directe entre Walid Joumblatt et des jeunes faisant leurs « classes » en politique peut s’afficher. En contrepartie, ces jeunes non mariés ne sont pas en position de capitaliser politiquement pour le compte de leur maison dans cette autre arène politique des rivalités de prestige entre familles. L’université et les organisations de jeunesse constituent le domaine dans lequel les jeunes doivent déployer leur action, en tant que médiateurs d’une ligne politique et non hommes liges d’un *za‘îm*. Mais cet espace « autonome » est aussi l’occasion de marquer une forme de complicité

affectueuse avec Walid Joumblatt qui est alors désigné comme Abou Taymour¹²⁵, dans les conversations entre jeunes. Le leader druze devient sur le plan relationnel comme un oncle maternel (*khâl*) qui symbolise la part intime de l'identité sociale, celle que l'on promet de défendre avec son sang si nécessaire.

Le président en ligne directe : quand les jeunes font de la politique avec sérieux

Le siège de la *Munazzame* est situé dans l'immeuble du PSP à Cola, près du rond-point qui donne ce nom au quartier et qui fait office de gare routière pour les lignes qui desservent toutes les régions au sud de l'axe Beyrouth-Damas. Tous les mardis en fin d'après-midi se tient la réunion des responsables des sections universitaires et régionales encadrée par le bureau politique. Ce mardi 6 mars 2007, Bilal, le secrétaire général adjoint, est chargé de diriger la réunion en l'absence de Rayan parti représenter la *Munazzame* dans une réunion internationale d'organisation de jeunesse à Istanbul. Les jeunes, arrivés avant lui, attendent en petits groupes sur le trottoir en bas de l'immeuble ou déjà dans la salle panoramique du septième étage où se tiennent les assemblées du parti, allant et venant entre la salle, le couloir et le balcon. L'immeuble du parti accuse son âge. Les concierges sont sûrement déjà grands-pères, les ascenseurs sont poussifs et les escaliers qui mènent aux étages lors des coupures d'électricité comptent de nombreux carreaux ébréchés. Le mobilier intérieur semble figé dans l'époque des sixties finissantes : canapés en skaï beiges, moquette marron, portraits de Kamal Joumblatt en noir & blanc, seul ou avec les personnalités politiques de l'époque. Dans certaines salles de réunion, les cadres aux murs montrent Walid Joumblatt jeune en compagnie de son père ou pendant la guerre, inaugurant la place marquant le lieu de l'assassinat de Kamal Joumblatt à Dar Dourit ou allumant la flamme du monument des martyrs à Beiteddin (chef-lieu du Chouf), mais pas de portraits récents du président du parti. Les seuls clichés en couleur que l'on remarque ici ou là, sont des photos de groupes commémorant par exemple la visite des jeunes du parti socialiste français au

¹²⁵ Autrement dit « père de Taymour », un technonyme par lequel il est d'usage d'appeler les hommes devenus chefs de famille en Orient et qui est construit sur le prénom du premier-né mâle d'un homme ou, à défaut, le prénom de son propre père qu'il est courant de donner au petit-fils.

Liban ou la visite de jeunes de la *Munazzame* à des congrès internationaux de mouvements de jeunesse.

Lorsque les cadres de la *Munazzame* arrivent enfin, tous les participants s'installent autour de la table en « U » de la salle de réunion ; ils sont une bonne trentaine ce jour-là. Bilal s'installe entre Tariq (en charge des relations internationales de la *Munazzame*) et Joumblatt (en charge des affaires artistiques). Il commence par interpeler un jeune au fond de la salle, lui demandant de s'installer devant, car il avait créé du désordre lors de la précédente assemblée. Puis la réunion s'ouvre par le serment du parti. Tout le monde se lève et dresse son bras en tournant la paume de la main vers l'extérieur ; Bilal annonce : « Au nom des jeunes de l'organisation du Parti Socialiste Progressiste, nous ouvrons cette réunion » (*bi-'ism shabâb munazzame al-hizb al-'ishtirâkî al-taqaddumî naftatah adhihi al-jalsa*). Ce à quoi l'assemblée répond : « La victoire à la jeunesse » (*al-nasar lil-shabîba*).

Les réunions hebdomadaires commencent toujours par un exposé sur la politique générale. Cette fois, Bilal explique que la situation est à l'apaisement avec l'accord négocié entre Saoudiens et Iraniens. Cette semaine-là¹²⁶, Walid Joumblatt venait de réaliser une visite aux États-Unis. Bilal tenait à rappeler que le *râ'is* est un député libanais et qu'il s'y était rendu, non en tant qu'homme de parti, mais en qualité de représentant du peuple libanais. Il ne fallait pas l'oublier. Il commente ensuite les différentes émissions politiques télévisées de la semaine avant de passer la parole à Tariq qui annonce le calendrier prévisionnel des manifestations culturelles de la *Munazzame* avec la participation à des festivals de printemps au Liban et en Allemagne au mois d'août ; ceci avant d'aborder le sujet principal de la réunion, à savoir l'organisation de l'opération *Follow the Women* qui, pour la troisième année et à l'initiative d'un collectif international de femmes pour la paix au Moyen-Orient, organisait une tournée à vélo de Beyrouth à Jérusalem en passant par Damas et Amman¹²⁷. L'objectif de cette première présentation à un mois de la

¹²⁶ Pour un exposé plus circonstancié de la « semaine politique » à laquelle il est fait référence ici, voir par exemple la chronique hebdomadaire rédigée par Nadim El-Hachem pour la Revue du Liban (n° 4095, du 3 au 10 mars 2007) <http://www.rdl.com.lb/2007/q1/4095/probleme.html>

¹²⁷ La tournée cycliste de *Follow the Women* avait déjà eu lieu en 2004 et en 2005. En 2007, on attendait la présence d'environ 400 femmes, venues d'Europe, d'Amérique du Nord et d'Asie auxquelles pourraient se joindre Libanaises, Palestiniennes, Syriennes et Jordaniennes. L'objectif était d'organiser des randonnées à vélo sur des parcours sécurisés et de lever des fonds pour les

manifestation consiste à en définir le cadre et l'enjeu politique pour la *Munazzame* : c'est l'organisation « I love life » patronnée par la famille Hariri qui constitue le sponsor principal de *Follow the Women* au Liban. C'est en tant qu'alliée politique de Hariri dans le mouvement dit du 14 mars que la *Munazzame* participera à l'encadrement de la grande étape entre Saïda et Beyrouth, et organisera une randonnée entre Baaqline et Dayr el-Qamar dans le Chouf. « Mais attention de ne pas trop tirer la couverture à nous, prévient Tariq, car le plus grand sponsor de la manifestation est très proche de la compagnie des télécommunications syriennes et, à la frontière, c'est la femme de Bashar el-Assad qui accueillera le cortège. Autant dire que c'est plus leur manifestation que la nôtre... »

La réunion s'achève rapidement après une ou deux questions pratiques posées par l'assistance et dans le brouhaha des chaises et des petits groupes qui se forment, certains expriment leur désappointement : « Pourquoi Rayan était-il encore absent aujourd'hui ? J'ai besoin de savoir ce que je vais dire à mes camarades [dans ma délégation locale de la Bekaa]. Bilal n'a pas la puissance d'analyse de Rayan ». Et un autre de poursuivre : « Oui, Rayan, c'est sûr, il sait ce que pense le *râ'is* ».

Dans cette salle du conseil au dernier étage du siège du parti, les jeunes sont pris au sérieux et peuvent s'initier aux postures politiques qui sont celles de la politique du parti. Les hiérarchies s'y mettent en place naturellement et chacun prend soin de marquer son autorité et, dans une certaine mesure, la possibilité d'une désobéissance, comme le signifie bien l'intervention de Bilal avant de commencer la réunion. La position des uns et des autres se marque d'abord dans l'attitude du corps et les manières d'être lors de ces assemblées, qui sont la condition pour constituer la dimension « sérieuse » de cet espace politique. Rayan et les anciens de la *Munazzame* nommés au conseil de commandement du parti qui assistent toujours régulièrement aux réunions se remarquent immédiatement au milieu des jeunes gens et jeunes filles, responsables des sections locales, qui arrivent par petits groupes pour l'assemblée

différentes opérations initiées par le collectif. *Follow the Women* séjournerait au Liban du 9 au 12 avril 2007 avant d'aller en Syrie. Pour plus d'information, voir le site officiel de l'association *Follow the Women* :

<http://www.followthewomen.com/index.cfm?fuseaction=resources.intro&pageContentID=3>

hebdomadaire. Arborant souvent des dossiers et le *Nahar*¹²⁸ sous le bras, ils font ostensiblement des allers-retours entre le balcon et la salle de réunion. Leurs visages sont plus fermés, absorbés qu'ils sont dans leurs échanges à voix feutrée entre eux ou au téléphone. Parfois, un membre du bureau interpelle l'un des jeunes dans la salle pour « un mot à part » (*kilme 'aj-janab*) pour mieux marquer la dimension privée de ces échanges où paraissent se traiter les problèmes spécifiques de telle ou telle délégations. La manière d'être de ces jeunes n'est pas sans évoquer l'attitude des hommes de Walid Joumblatt, en charge des dossiers politiques, lors du conseil ouvert (*diwân*) que ce dernier tient dans son palais de Moukhtara tous les samedis matin (Rivoal, 2012).

C'est que le jeu politique est chose sérieuse. Comme le rappelle régulièrement Rayan, « la *Munazzame* n'est pas un mouvement de jeunes (*harakat shababiyye*), mais un mouvement politique (*haraka siyasiyye*) et cela demande d'être responsables et de ne pas faire des choses qui pourraient discréditer [l'alliance électorale du] 14 mars ou agir d'une manière qui nuise à l'unité [de cette alliance] ». Lorsque l'on discute avec eux, les cadres de la *Munazzame* déplorent que les jeunes ne soient pas bien formés idéologiquement :

« C'est un problème du Liban. Il n'y a pas de campagne comme en France. Pourtant Walid Joumblatt ne voit pas ce parti comme le parti de sa famille. Non, il a l'idée qu'un jour il pourra le laisser. Mais c'est comme ça, les gens pensent que socialiste, c'est druze. Pourtant il y a des chiïtes et des maronites dans les plus hauts postes. En quelque sorte, les gens pensent qu'on naît socialiste quand on naît druze. Mais les jeunes n'ont pas de formation idéologique solide à l'idée du socialisme. C'est une faiblesse que nous avons. Et quand on doit faire une émission à la télévision, quand on cherche un porte-parole de la *Munazzame*, on demande toujours un druze. C'est comme ça, c'est l'idée que les gens s'en font. C'est le Liban ». (Tariq, mars 2007)

Le leitmotiv consiste à revenir à la pensée de Kamal Joumblatt, le fondateur du parti, qui a laissé une somme d'écrits régulièrement réimprimés par la maison d'édition du parti, *Dâr al-taqqadumiyya*. Il est cependant clair que la légitimité des jeunes à la tête de la *Munazzame* tient à leur proximité avec Walid Joumblatt. Rayan a bien une réunion avec le secrétaire général du PSP une fois

¹²⁸ Le journal de référence libanais.

tous les deux mois, « mais Ziyad et lui parlent au téléphone avec le *râ'is* toutes les semaines ». Rayan ne manque pas de faire écho de cette proximité avec le président alors qu'il met en perspective l'actualité politique lors des réunions hebdomadaires, en indiquant s'être entretenu avec lui au téléphone tel jour de la semaine. Il s'agit de la meilleure caution à son analyse ce qui lui permet de commenter avec autorité la stratégie du *râ'is*, ses dits et ses non-dits et ce qu'il convient de penser *véritablement* des déclarations de Walid Joumblatt ici ou là dans les médias. C'est la raison pour laquelle les délégués préfèrent que ce soit Rayan qui fasse ces exposés : il a une légitimité que l'on ne reconnaît pas pleinement à son adjoint.

L'affichage de cette proximité n'est pas le propre des seules assemblées générales de la *Munazzame* à Beyrouth. Elle se réfracte dans toutes les sections locales où les réunions régulières se déroulent sur le même modèle. Au sein des universités ou des délégations régionales, les secrétaires généraux reproduisent la manière d'être des cadres en adossant leur légitimité sur leur proximité avec Rayan et les jeunes promus au conseil de commandement du parti. La hiérarchie politique qui affichée, s'affirme et se redéfinit constamment dans l'interaction et se retrouve dans tous les miroirs du kaléidoscope ; elle se marque, à tous les niveaux, par un différentiel de proximité avec Walid Joumblatt. Il n'est pas jusqu'aux simples membres de la *Munazzame* qui, lorsque je les rencontre dans le cadre familial, ne se composent un rôle de commentateurs avertis ayant une vision géopolitique globale, qui *savent de quoi ils parlent* et le font sentir par le recours à un ton docte.

Marquer la complicité avec Walid Joumblatt

Mais les jeunes ne disposent pas seulement de ce registre durant cette période des études universitaires qui semble bien leur donner une forme de légitimité pour parler de politique générale chez eux. Ils ne le font toutefois qu'entre eux et non pas lors des soirées familiales lorsque leurs pères et leurs oncles entreprennent de commenter la situation et, de ce point de vue, on peut penser qu'ils « apprennent » leur futur rôle de chef de famille. Lorsque les jeunes sont membres de la *Munazzame*, le quotidien lui-même semble saturé de cette relation particulière qu'ils entretiennent avec Walid Joumblatt ; particulière dans le sens où elle s'affranchit du quant-à-soi formel et

respectueux qui régule les relations entre les familles et Walid *bek*¹²⁹. Cette « relation » intime et personnelle trouve notamment une expression dans certaines mises-en-scène de type dialogique dans lesquelles les jeunes « impliquent » le leader dans le quotidien familial. Ainsi, c'est bien par une adresse affectueuse au *ra'is* que commence la journée du jeune Sultan qui, encore tout endormi de sa nuit, vient nous¹³⁰ rejoindre dans la cuisine où nous buvons notre café matinal. Après nous avoir salués, il se tourne vers le calendrier de la *Munazzame* accroché au mur et s'adresse au portrait du leader druze : « bonjour ya Walid *bek*, en voilà une belle journée qui commence » ! Ce faisant, il implique non seulement le leader dans une situation d'intimité familiale, mais en le faisant, il se positionne dans cette unité familiale *en tant que jeune membre* de la *Munazzame* locale.

Le plus souvent cependant, quand les jeunes évoquent Walid Joumblatt entre eux, ils le désignent comme Abou Taymour. Les jeunes responsables de la *Munazzame* pour qui, on l'a vu, la relation avec Walid Joumblatt est à la fois une chose sérieuse et un privilège garantissant leur propre leadership ne se réfèrent au *ra'is* ou au leader politique que dans ce cadre. Parler du « président » évoque le cadre partisan, ses hiérarchies et le projet politique et discipliné qui le soutient. Lorsqu'après une journée bien remplie occupée à encadrer une activité de la *Munazzame*, les jeunes du bureau se retrouvent dans un café de Beyrouth et fument le narguileh en commentant les faits du jour ou leurs projets de vie plus personnels, il n'est plus question que d'Abou Taymour :

« Et alors, que dirait Abou Taymour s'il savait comment nous avons été reçus ? C'est sûr que lui se serait présenté en personne. Il aurait circulé entre les tables [des invités au repas] pour dire un mot gentil à chacun. Ceux-là n'ont pas de manières (*bala zoq*) » !

« Après mon Master de droit, je pense aller en Europe pour le compléter par une spécialisation en finance bancaire. Je ne me suis pas encore décidé. Je me demande ce qu'en penserait Abou Taymour ».

¹²⁹ Selon l'adage qui veut que « Walid Joumblatt, il est comme le soleil, quand on est trop loin, on gèle, mais quand on est trop proche, on brûle » et qu'en somme, le jeu politique consiste à trouver la bonne distance. Pour une étude de qu'implique la gestion de la bonne distance, voir Rivoal, 2012.

¹³⁰ Sa mère, sa sœur et moi.

Lors de ces conversations entre jeunes, la référence à Walid Joumblatt se fait plus intime, un peu comme si celui-ci jouait le rôle d'un oncle maternel estimé et bienveillant dont l'attitude et les conseils sont susceptibles de guider les uns et les autres dans leur action.

La parole de Walid Joumblatt est convoquée de manière plus immédiate encore dans le quotidien des jeunes. J'ai souvent vu des jeunes réviser leurs examens de fin d'année le casque vissé aux oreilles en écoutant les multiples extraits montés en musique, version *dance floor* ou chants partisans, des discours du dirigeant socialiste. Mixée, mise en musique et vendue dans les échoppes sous forme de CD, la parole de Walid Joumblatt ou des députés de son bloc parlementaire est ainsi réappropriée par les jeunes partisans au terme d'un travail de montage ciblé : les passages préférés sont extraits des discours et deviennent des hits.



03 03 Piste 3.wma

Ecouter la piste à partir de l'article en ligne sur :

<https://ateliers.revues.org/10010>

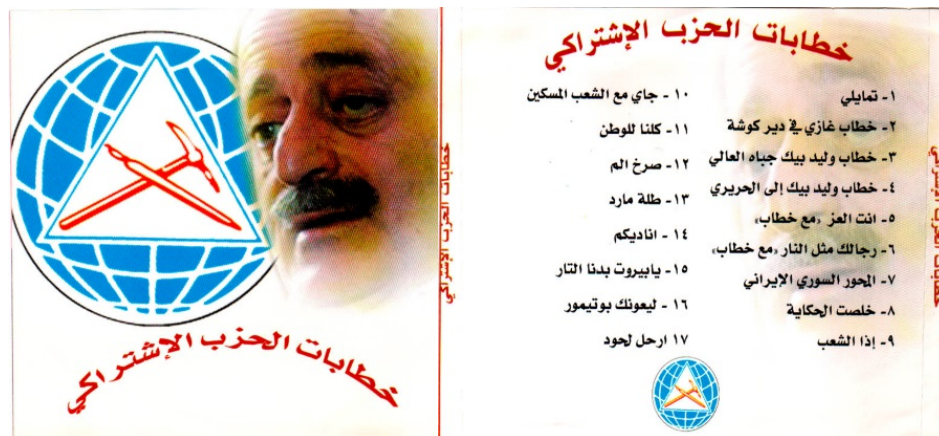


Fig. 20- Pochette de CD éditée par la *Munazzame* rassemblant discours politiques et chants partisans

Comme si la voix de Walid *bek* exhortant les « fils de la Montagne » au courage et à l'abnégation était le meilleur moyen de se motiver pour les révisions¹³¹. Ces compilations remixées de discours politiques diffusées largement auprès des jeunes ont pour effet d'en accroître l'impact, par « l'expérience anaphorique » qu'elles permettent, soit le recours systématique à la reprise et la répétition qui suscite chez l'auditeur une montée en intensité (Souriau, [1943] 2009 : 101). Cependant, là où le discours prononcé devant un public acquis provoque cette jubilation que les jeunes recherchent lorsqu'ils déclarent « vouloir de la politique », l'usage de l'écoute individuelle, dans le cadre quotidien et supposé concentré de la révision d'examen en souligne la dimension singulière, individuelle, qui abolit la distance au leader. Jubilation personnelle ou manière de conjurer le sort ?

Mais la complicité avec Walid Joumblatt se marque plus encore dans les montages et autres vidéoclips diffusés sur *youtube*, et leur diffusion représente évidemment pour les jeunes une manière de faire la propagande de leur champion. Autant l'espace institutionnel de la *Munazzame* est voué au sérieux de la politique, autant cet autre espace politique qu'est Internet se prête à la dérision et à la parodie. Ces petits clips sont pléthore et se renouvellent constamment en fonction de l'actualité politique. Début 2007, une parodie de la chanson « A Perfect Day » de Lou Reed¹³² chantée par un collectif d'artistes et détournée comme carte de vœux par *Greyworldwide* a connu une audience remarquable sur la toile :

Voir : <https://youtu.be/EdKZEJp1rD4> ou l'insertion dans l'article en ligne sur :
<https://ateliers.revues.org/10010>

¹³¹Au printemps 2007, le hit préféré des jeunes était sans conteste ce discours prononcé par Walid Joumblatt sur la place des martyrs le 14 février, lors du meeting commémorant le second anniversaire de l'assassinat du Premier ministre Rafiq Hariri, au cours duquel il avait traité Bashar al-Asad, le président syrien, de « singe, de serpent et de boucher » : « ô toi tyran de Damas, ô toi le singe d'une espèce inconnue, le serpent que craignent les serpents, toi le requin rejeté par l'océan, toi la bête sauvage du désert, toi la créature qui n'est que la moitié d'un homme, toi qu'a créé Israël nonobstant tous les cadavres du Liban-Sud, toi le menteur et le boucher, toi le criminel qui verse le sang au Liban et en Syrie ».

¹³² Parue sur l'album *Transformer*, Label RCA, 1972.

Fig 21 – Ci-dessous : par ordre d'apparition et avec les lignes qu'ils chantent, les personnalités politiques suivantes :

Chanteurs originaux	Lignes chantées	Parodie du clip « Grey »
Lou Reed	Just a perfect day, drink sangria in the park...	Walid Joumblatt
Bono (du groupe U2)	And then later, when it gets dark...	Michel Aoun
Sky (du groupe Morcheeba)	We go home..	Sethrida Geagea et Samir Geagea
David Bowie	Just a perfect day...	Nabih Berri
Suzanne Vega	Feed animals in the zoo...	Nayla Moawad
Elton John	Then later a movie too, and then home...	Saad Hariri
Boyzone	Oh, it's such a perfect day...	Husayn el Haj Hassan, Ahmad Fatfat, Michel Murr et Sleiman Frangie
Lesley Garrett (chanteur d'opéra)	I'm glad I spent it with you...	Sethrida Geagea
Burning Spear	Oh, such a perfect day...	Samir Geagea
Bono	You just keep me hanging on...	Fouad Siniora
Thomas Allen (chanteur d'opéra)	You just keep me hanging on...	Emile Lahoud
Brodsky Quartet	(passage instrumental)	Walid Joumblatt, Michel Aoun, Husayn el Haj Hassan et Samir Geagea Emile Lahoud / Saad Hariri / Husayn el Haj Hassan / Ahmad Fatfat
Heather Small (des M	Just a perfect day...	

People)		
Emmylou Harris	Problems all left alone...	
Tammy Wynette	Weekenders on our own...	
Shane McGowan (du groupe The Pogues)	It's Such fun...	
Sheona White (jeune musicienne de l'année 1997)	(passage instrumental)	
Dr John	Just a perfect day...	
David Bowie	You made me forget myself...	
Robert Cray	I thought I was someone else...	
Huey (des Fun Lovin' Criminals)	Someone good - yeah...	
Ian Brodie (des Lightning Seeds)	Oh, it's such a perfect day...	
Gabrielle	I'm glad I spent it with you...	
Dr John	Oh, such a perfect day...	
Evan Dando (du groupe The Lemonheads)	You just keep me hanging on...	
Emmylou Harris	You must keep me hanging on...	
Courtney Pine (saxophonist de jazz) & BBC Symphony Orchestra	(passage instrumental)	
Brett Anderson	You're going to reap just what you sow...	Michel Aoun

Visual Ministry Choir	Reap, reap, reap...	Chœur : Michel Murr / Sliman Frangie / Ahmad Fatfat / Husayn el Haj Hassan / Samir Geagea Nabih Berri / Walid Joumblatt / Michel Aoun / Saad Hariri / Emile Lahoud / Fouad Siniora
Joan Armatrading	You're going to reap...	Sethrida Geagea
Laurie Anderson	Just what you sow...	
Visual Ministry Choir	Reap, reap, reap...	
Heather Small (des M People)	You're going to reap just what you sow - yeah...	
Visual Ministry Choir	Reap, reap, reap...	
Tom Jones	Oh, you're going to reap just what you sow...	
Visual Ministry Choir	Reap, reap, reap...	
Heather Small (of M People)	You're going to reap just what you sow - yeah...	
Visual Ministry Choir	Reap, reap, reap what you sow...	
Lou Reed	Oh, what a perfect day.	Walid Joumblatt

Ce clip met en scène les principales figures politiques libanaises, à l'exception notable du Hezbollah, en les remplaçant dans un décor d'images d'Épinal qui fait référence à la région de leur ancrage politique (S. et S. Geagea et les cèdres du Liban pour la région d'Ehden, S. Hariri et le port de Saïda) ou encore à leur fonction (F. Siniora, Premier ministre toujours en voyage pour réclamer un soutien international, et le général Lahoud en ténor dans le salon présidentiel).

Le ressort comique de ce clip suppose de fait une complicité entre les réalisateurs et les spectateurs, qui passe par la capacité à décrypter la dimension caricaturale. Une complicité qui inscrit le montage dans le genre « burlesque » plutôt que celui de la « parodie vulgaire » qui repose, elle, avant tout sur des « machines » (Aron, 2004). La machine comique existe pourtant bel et bien avec cette réalisation qui détourne les tensions bien réelles de la politique libanaise en un jeu de marionnettes sympathiques récitant ensemble, la partition d'un « jour parfait ». La mise en scène fonctionne surtout au bénéfice de Walid Joumblatt auquel est attribué le rôle principal. Le clip s'ouvre et se termine avec sa marionnette et c'est lui qui fait le lien entre les différents tableaux, apparaissant tour à tour dans le dos ou sur les genoux des protagonistes de ce « théâtre politique libanais » (Jamous, 2004). Il est ce personnage habile des farces classiques, tirant les ficelles en arrière-plan pour les plus puissants qui occupent l'avant-scène, mais qui est finalement le seul à savoir prendre de la hauteur (sous l'attirail comique du cosmonaute). La dérision fonctionne par ce décalage qui désamorce le sérieux de la politique et sa charge potentielle de violence¹³³. Mais ce jeu de dérision demeure partisan puisqu'en fin de compte, et avec une affection irrévérencieuse, mais non dissimulée, on comprend que certains sont meilleurs que d'autres...

« C'est vrai que je suis fier d'avoir à la tête de ce parti un leader (*qa'id*) intelligent et moderne comme Walid Joumblatt. Il vaut quand même mieux que Sliman Frangiye¹³⁴ ! C'est une autre carrure. Il a des contacts internationaux, il connaît tout le monde, il voyage, on l'écoute. Les gens disent qu'il prévoit le futur. Ce n'est pas cela. Mais c'est quelqu'un qui lit beaucoup, qui s'informe tout le temps, alors il sait ce qu'il faut faire. C'est le plus ancien sur la scène libanaise, plus ancien que Geagea, Aoun, Nasrallah. Il a une expérience que les autres n'ont pas. D'ailleurs, après l'assassinat de Rafic Hariri, c'est parce qu'il était là et qu'il a dit qu'il fallait continuer que Saad [Hariri] a pu prendre la place. Et pourtant, ce n'est pas normal qu'un homme comme cela ne puisse être que ministre »... (Ziyyad, avril 2007)

¹³³ Jusqu'à un certain point qui interdit cependant de faire figurer Hassan Nasrallah, leader du Hezbollah, dans la parodie. Cette autocensure s'explique par la réaction violente en juin 2006 des partisans du mouvement chiite descendus en masse sur Beyrouth pour protester après la parodie de leur imam diffusée dans l'émission "Basmat Watan" sur la chaîne LBC. Pour une analyse de cet épisode, voir Aubret, 2009.

¹³⁴ Leader politique chrétien pro-syrien de la région de Zghorta dans le Nord-Liban, héritier d'un lignage politique qui remonte à plusieurs générations.

Les autres, « ils parlent souvent pour ne rien dire (*taq hâniq*). Ils n'ont pas de consistance. Ce sont des "porte-clés" », entend-on souvent dire par les jeunes partisans¹³⁵.

« Tu vois, quand il n'est pas là¹³⁶, la politique n'a pas de saveur (*al-siyâse bala ta^cme*) »...

Les *shabâb*, protecteurs de la Montagne

Walid Joumblatt est en quelque sorte « l'épice » qui donne une saveur aux choses pour ces jeunes sommés par leur famille de « faire leur maison » – ce qui implique le plus souvent désormais d'émigrer dans le Golfe ou ailleurs pour trouver un emploi. C'est qu'autour de Walid Joumblatt, les jeunes deviennent « l'armée du *râ'is* » et, par une subtile translation entre l'ordre partisan et l'ordre régional, sont investis implicitement de protéger le Chouf, bastion traditionnel du leadership Joumblatt, et au-delà symboliquement de protéger la Montagne. « Nous sommes venus aujourd'hui de la Montagne de Kamal Joumblatt, nous sommes venus aujourd'hui de la Montagne sanctifiée, de la Montagne du patriarche Nasrallah Boutros Sfeir et nous tournons nos regards vers toi ô Rafic [Hariri] et vers tes camarades en ce jour qui est le tien, en ce jour du Liban, en ce jour de l'indépendance du Liban, en ce jour de l'honneur du Liban (*karamat lubnân*) ». Ces formules utilisées par Walid Joumblatt lors du discours prononcé le 14 février 2006¹³⁷, font partie du répertoire poétique de genre *zajal* qui compte parmi ses thèmes de prédilection, l'amour de la patrie, la manifestation de l'honneur et la douleur de l'exil.

¹³⁵ Il faut préciser ici que ces formules, comme les parodies dont il vient d'être question, et plus généralement les attitudes des jeunes envers les leaders politiques ne sont pas le propre des partisans de Walid Joumblatt, mais sont partagées par beaucoup de jeunes Libanais affiliés à différents partis politiques. D'ailleurs, Walid Joumblatt est souvent tourné en dérision, voire dénigré, par les jeunes relevant d'autres obédiences pour sa prétention à jouer un rôle excédant son poids politique réel. Il est souvent campé par ses adversaires comme la « girouette de Moukhtara » – en référence à ses changements d'alliance répétés – comme un sniffeur de coke – en référence à son rôle en tant que chef de milice durant la guerre – ou plus violemment comme un traître israélien. Pour une étude comparée des espaces partisans au Liban, voir Mermier & Mervin, 2012.

¹³⁶ Ici mon interlocuteur fait référence au voyage de Walid Joumblatt aux États-Unis en mars 2007.

¹³⁷ Reprise de l'extrait présenté plus haut dans l'article.

« Nous sommes venus aujourd’hui... » : Walid Joumblatt ne descend donc pas seul dans le centre-ville de Beyrouth, objet d’un bras de fer entre les deux coalitions du 8 et du 14 mars qui y ont installé des campements depuis plusieurs mois. Il y vient avec les « fils de la Montagne », qui jubilent bruyamment lorsque le seigneur de Moukhtara les désigne ainsi ; et il est l’un des leurs. La complicité entre le leader et les jeunes fonctionne bien dans les deux sens.

Où qu’ils soient, les jeunes sont donc avant tout ces « fils de la Montagne » qu’ils ont vocation à défendre. Ils en ont d’ailleurs fait un adage :

« Même si le temps est agréable, nous n’avons de cesse que nous nous décidions à monter dans le Chouf (*bi-ma inno al-taks helo, ma ‘andna dawam fa qararna netla‘ ‘ash-shuf*) ».

Le Chouf qu’il faut pouvoir défendre si besoin est. Et pour le dire, les jeunes ont des slogans belliqueux qu’ils chantent, par bravade ou par défi, quand ils se rassemblent. Parmi les plus scandés dans les rassemblements de jeunes :

<i>mu‘allimnâ mât</i>	Notre maître est mort
<i>bess rijâlû mâ mâtû</i>	Mais ses hommes ne sont pas morts
<i>al-qatil Kamâl</i>	L’assassiné Kamal
<i>bednâ neshrab damâtû</i>	Nous allons boire son sang [au meurtrier]
<i>Hayyidû nihnâ ‘ishtirâkiyya hayyidû</i>	Poussez-vous nous sommes le socialisme poussez-vous
<i>Walid bek ba‘d allah men‘abdû</i>	Walid <i>bek</i> après Dieu nous l’adorons
<i>Walid bêk, lâ tehtam</i>	Walid <i>bek</i> , ne t’en fais pas
<i>Badal l-matî mneshrab dam</i>	A la place du maté ¹³⁸ , nous boirons du sang
<i>Walid bêk la-ta‘bus</i>	Walid <i>bek</i> , ne fronce pas les sourcils
<i>Beddak ‘askar la-nelbus</i>	Tu veux une armée, nous nous habillons

¹³⁸ Tisane chaude originaire d’Argentine que les druzes consomment régulièrement, le plus souvent comme vecteur de sociabilité. Le maté est symboliquement associé aux druzes, le thé noir aux chiites, le café aux chrétiens.

Entre l'automne 2006 et le printemps 2007, la tension était particulièrement élevée dans la Montagne et à l'université libanaise entre les jeunes partisans de Joumblatt alliés aux sunnites du Courant du futur (le parti de Saad Hariri) et les jeunes chiïtes du Hezbollah et, dans une moindre mesure, du mouvement Amal. Pour les jeunes druzes, à tout le moins, une partie du ressentiment prenait racine dans l'attitude jugée provocatrice des chiïtes accueillis dans le Chouf lors de la guerre de juillet 2006 (*harb tamûz*). Une mère décrivait ainsi le rôle des *shabâb* durant cette période :

« Les *shabâb* dans la Montagne, ce sont eux les protecteurs. Ils étaient chargés de faire le contrôle des chiïtes à l'entrée dans les écoles [les bâtiments où les réfugiés du sud étaient hébergés]. Et ce sont aussi les jeunes qui nettoyaient les rues après les chiïtes et veillaient à ce qu'il n'y ait pas de disputes. Nous les avons accueillis et, avant que l'aide internationale n'arrive, Walid *bek* a demandé que tous les restaurants du Chouf restent ouverts et donnent à manger aux réfugiés et il a payé la note, de sa poche. Et au lieu de nous remercier, ils nous ont insultés quand ils sont partis ».

Au cours de l'été 2006, quand les bombardements israéliens ont jeté sur les routes des milliers de réfugiés, Walid Joumblatt s'était très vite engagé à « offrir l'hospitalité » aux familles fuyant par la côte vers Beyrouth ou par la route de Jezzine. Pour bien marquer cette dimension implicite, un immense calicot avait été installé à l'entrée de Kfar Him, première bourgade traversée lorsque l'on monte de la côte vers le Chouf par l'entrée de Damour : « Kamal Joumblatt vous accueille ». Une manière de signifier ce que j'ai parfois entendu dire : « Walid Joumblatt, il est la porte du Chouf (*huwa bâb al-Chouf*), personne ne peut entrer dans la région sans qu'il n'ait donné son accord ». Et ses « yeux », ce sont tous les jeunes qui patrouillent sur les routes ou occupent les places et les intersections, arrêtant les voitures si besoin est¹³⁹, partout où l'espace est considéré comme étant sous le contrôle implicite du leader. Un jeune m'expliquait ainsi qu'ils se tenaient toujours prêts :

« C'est sûr, il y a ces jeunes qui patrouillent en bas (*byuhursu taht*), à Wata Msaytbeh et Cola. De Moukhtara à Clemenceau, il n'y a pas une fourmi qui soit sur le trajet que nous ne sachions qu'elle est là. (...) Et puis, nous avons l'aéroport

¹³⁹ Et ceci m'est arrivé à plusieurs reprises.

de Ba^cdarân¹⁴⁰. Tout de suite, il serait remis en état s'il y avait quelque chose. Et il y a les camps d'entraînement du PSP pour les *shabâb* à Barouk et Ain Zhalta ».

Sans surprise, les jeunes chiïtes provisoirement installés dans le Chouf durant l'été 2006 n'ont eu de cesse de renverser la lecture imposée par les jeunes du PSP faisant d'eux les « invités » de Walid Joumblatt, un de leur ennemi politique à cette époque. Certains ont entrepris de défier leurs hôtes présumés en accrochant des bannières du Hezbollah ou des portraits de Hassan Nasrallah aux murs des écoles où ils étaient hébergés. Ainsi faisant, ils renversaient l'asymétrie de la relation dans laquelle ils se trouvaient placés en affirmant qu'ils étaient la résistance libanaise réelle parce qu'eux étaient prêts à faire le sacrifice de leurs vies pour combattre Israël. Il était donc normal que ces « couards du Chouf », pas prêts à faire le même sacrifice, les reçoivent, non comme des hôtes qu'ils ne pouvaient être¹⁴¹, mais comme des femmes chargées d'héberger et de nourrir les combattants.

Autant de défis que les jeunes du Chouf ont vite fait de retourner en montrant qu'ils ont été en mesure de conserver l'ordre du *râ'is* dans la Montagne :



Fig 22- Défier Walid Joumblatt

¹⁴⁰ Référence à l'aéroport utilisé par la milice du PSP durant la guerre civile, situé sur les hauteurs d'un village entre Moukhtara et Niha.

¹⁴¹ Dans le monde arabe, l'hospitalité est clairement associée à l'honorabilité masculine à travers la vertu d'être *karîm*, généreux (voir notamment C. Jungen, 2015). Dénier à un homme la capacité d'offrir l'hospitalité, c'est lui refuser sa part d'honneur masculin.

« Tu vois, une fois, à l'école secondaire (*madrassa thanawiyya*), quelqu'un a mis un drapeau du Hezbollah. Nous sommes venus le lendemain demander qui avait mis ça. Comme personne ne répondait, on leur a dit que tous seraient considérés comme responsables et devraient partir. Alors un jeune a dit que c'était lui et on lui a demandé de quitter le Chouf ».

Il n'empêche, quand les bombardements ont cessé et que les réfugiés ont été en mesure de rentrer dans le sud, certains ont tout de même laissé des graffitis insultants sur les murs des écoles ainsi que le rapporte une jeune femme :

« Quand ils sont partis, ils ont écrit sur les murs "Walid Joumblatt, prêtre d'Israël (*kahan bî Isrâ'îl*)" ou encore "les Israéliens ne bombardent pas leurs alliés" [en référence au fait que le Chouf n'a pas subi de dommages durant cette guerre et que les druzes d'Israël servent dans l'armée]. Les jeunes étaient fous. Ils voulaient faire quelque chose. Ils sont montés à Moukhtara, mais Walid *bek* leur a demandé de filmer cela, juste pour l'histoire, et de ne rien faire ».

En insultant Joumblatt, les jeunes du Hezbollah ont clairement entrepris de dénier à un homme politique la prétention à disposer d'une région comme d'un fief où il serait « chez lui », ce qui est implicite dans le discours selon lequel il « offre son hospitalité »¹⁴². En franchissant cette « ligne rouge » de la politique libanaise, les jeunes chiïtes dénoncent l'idée de différences communautaires incorporées dans des espaces régionaux au profit de la vision développée par le Hezbollah, centrée sur les martyrs prêts à verser leur sang pour le Liban, chez eux à ce titre dans l'ensemble du Liban.

Ainsi, en dépit de la consigne du *râ'is*, la tension de l'affront n'est pas redescendue dans les semaines qui ont suivi le départ des chiïtes. Au contraire, les conversations des druzes de la Montagne tournent régulièrement autour de la crainte que les chiïtes soient en effet en train de s'installer dans le Chouf, d'y acheter des terres pour former un couloir par Chweifat afin de relier à terme le Sud-Liban à la Bekka et de saper définitivement l'inviolabilité du bastion druze autour de Moukhtara. L'expression libanaise qui rend le mieux compte de cette

¹⁴² L'attitude implicite (et parfois, comme ici, explicite) des druzes du Chouf à l'égard de leurs compatriotes d'autres confessions signale en effet que ces derniers doivent, dans cette région, manifester de la déférence à leurs « hôtes ». Cette attitude est d'ailleurs une source de ressentiment profond pour les chrétiens qui ont fui en 1983 et sont revenus dans leurs villages depuis, dans le cadre du processus de réconciliation (de Clerck, 2009).

montée des tensions consiste à dire que « la situation est politique » (*al-wade^e siyase*), où le terme de « politique » a le même sens que dans l'expression « vouloir de la politique ». Il s'agit bien alors de souligner les potentialités violentes de l'expression publique de la détestation de l'autre – l'autre « du moment » sachant que l'ennemi détesté aujourd'hui pourra devenir l'allié de demain¹⁴³... Une « situation politique » connote l'idée de défis lancés dans l'espace public et non encore relevés : ces moments de bouillonnement face à l'insulte reçue, ces moments de jubilation lorsque l'insulte est renvoyée à travers les discours des leaders.

Les campus sont par excellence les espaces publics où la tension s'exacerbe. Il faut souligner que dans ce pays sous tutelle syrienne depuis 1990 et où l'ensemble des médias sont contrôlés, les universités sont restées relativement autonomes dans leur expression politique, organisant démocratiquement des élections annuelles au conseil étudiant (Gambill, 2003). En janvier 2007, c'est à l'université libanaise et à l'Université arabe que le climat est particulièrement tendu entre la section du Hezbollah et les sections Courant du futur (*Mustaqbal*) / PSP. À la suite d'une grève générale à l'initiative du Hezbollah pour protester contre la politique du gouvernement, des affrontements armés ont lieu à Beyrouth et Tripoli. Le 25, des émeutes éclatent près de l'université arabe, impliquant des jeunes du PSP, au cours desquelles Adnan Chamas, un chiite est tué. Walid Joumblatt demande alors à tous les étudiants de son obédience de ne plus se rendre dans les universités tandis que le Hezbollah tente d'apaiser les membres du clan Chamas pour éviter les représailles. Il n'empêche que le 14 février, à l'occasion du second anniversaire commémorant l'assassinat du Premier ministre Rafic Hariri, le discours du leader druze est particulièrement vindicatif.

Quand je réalise mon enquête de la *Munazzame* au siège du parti au début du mois de mars dans le but d'observer les célébrations du trentième anniversaire de l'assassinat de Kamal Joumblatt, le fondateur du parti, la situation est en effet « particulièrement politique »...

¹⁴³ Pour une analyse politique de la radicalisation des clivages internes au Liban au sortir de la guerre de juillet et le constat que « le pays n'avait pas connu de divisions si profondes et si marquées depuis la fin de la guerre civile en 1990 », voir International crisis group, 2007.

Jubilations partisans : les fils du *jabal* à l'*Unesco*

Jeudi 8 mars 2007, à une semaine des commémorations en l'honneur de Kamal Joumblatt, Rayan avait convoqué le bureau de la *Munazzame* pour finaliser l'organisation de la soirée des jeunesses socialistes à l'*Unesco*. Tous les membres de toutes les sections locales étaient conviés. La semaine précédente, les cadres de la *Munazzame* avaient laissé entendre en assemblée générale que Walid Joumblatt en personne viendrait parler. Mais ce n'est plus à l'ordre du jour. Bien sûr, ils pourraient faire venir Ghazi al-Gharidi ou Akram Chehayeb,¹⁴⁴ mais Rayan est clair d'emblée : il ne veut pas faire de cette commémoration une manifestation politique. Il rappelle à ses collaborateurs l'interdiction actuelle de faire de la politique dans les universités et souhaite donc garder à ce rassemblement une orientation culturelle et artistique, quand bien même il sait que certains vont lui objecter les attentes des jeunes... « Les gens veulent de la politique ». Le 23 mars se tiendra un meeting du parti à Aley et ce jour-là, les députés viendront faire des discours. « Et ce, d'autant plus, dit-il, que l'on entend beaucoup dire que "ça y est, les hommes du PSP ont ressorti leurs fusils". C'est une commémoration de martyr, bien sûr (*zikra 'istishhad*), mais nous voulons en faire une occasion de vie¹⁴⁵ et d'art (*munassabe hayat wa fann*), parce qu'on associe ainsi Kamal Joumblatt à la poésie et à la philosophie ». Un autre explique en aparté à mon intention :

« Le 16 mars, c'est juste une commémoration (*zikra*) pour Kamal Joumblatt. Ce n'est pas un jour essentiel dans le calendrier. Il n'y a pas de jour particulier, de chose plus importante sur laquelle on travaillerait toute l'année. Les choses importantes sont fonction du calendrier politique. On ne marche pas comme le parti Baath où tout est fait en fonction de la mort de Hafez al-Assad. Le PSP n'a pas le culte des leaders ».

Le lendemain, les choses sont fixées. La manifestation commencera donc à 18 h à l'*Unesco* et ne durera pas plus d'une heure trente, une heure quarante-cinq. Après un mot de la *Munazzame*, le poète Chawqi Bza'ir, de Barouk, viendra réciter les poésies fortes qu'il a composées sur le Mouvement National

¹⁴⁴ Députés élus dans le bloc parlementaire de Walid Joumblatt et ministres du gouvernement.

¹⁴⁵ L'idée implicite est de prendre le contre-pied des commémorations des martyrs orchestrées par le Hezbollah auquel le mouvement du 14 mars reproche « sa culture de mort ». C'est dans ce cadre qu'a été créé le mouvement « I love life » auquel la *Munazzame* participe pleinement. Sur les représentations des martyrs du Hezbollah, voir Chaib, 2007.

Libanais¹⁴⁶ et l'idéal de gauche de Kamal Joumblatt ; ensuite, sera diffusé un petit film réalisé par la *Munazzame* sur Kamal Joumblatt et enfin, Ziyad el-Ahmadiyye chantera pendant une demi-heure.

En assemblée, Rayan explique qu'il ne veut pas voir une chaise vide à l'*Unesco* et que les responsables des sections doivent faire de la publicité pour l'événement. Bien sûr, les maires sont informés, mais il faut « distribuer des cartes auprès des docteurs, des directeurs de faculté », etc. On pourra apporter les drapeaux de la *Munazzame* et du PSP : depuis longtemps on demande de défiler uniquement avec des drapeaux libanais, mais c'est une manifestation pour le parti cette fois. Cela fait longtemps que la *Munazzame* n'a pas fait d'activité centrale (*nashhat markaziyye*) et il faut que les gens se déplacent en masse. On dressera également des stands à la sortie pour vendre le livre de poèmes de Chawqi Bza'ir ainsi que le DVD de la *Munazzame* et le CD de Ziyad al-Ahmadiyye. Mais il rappelle qu'il ne veut pas entendre de « déclarations » (*bayyân*) le 16, il y aura une seule déclaration pour toutes les *Munazzame* et sur les stands, pas [du livre de] Kamal Joumblatt, *Al-rajul wal-ustur* non plus. Le mot d'ordre est donc clair : pas de politique, pas de provocation.



Fig. 23- Les jeunes de la *Munazzame* à Moukhtara



Fig. 24- Walid Joumblatt salue les jeunes

Ce 16 mars, les commémorations commencent en fait dès le matin. Comme chaque année, une cérémonie a lieu à Moukhtara, présidée par Walid

¹⁴⁶ Le MNL est une coalition de partis antigouvernementaux créée à l'initiative de Kamal Joumblatt en 1969. Il regroupait, outre le PSP, le Parti communiste libanais, le Parti Social Nationaliste Syrien, le mouvement des *Mourabitoun* (nasséristes), le parti chiite Amal et plusieurs groupes palestiniens.

Joumblatt, sur la tombe de Kamal Joumblatt. Les jeunes de la *Munazzame* sont montés en délégation avec leurs drapeaux. Ils sont une petite quarantaine autour de Rayan qui ne se place pas sur le devant, mais au milieu d'eux. Walid Joumblatt les accueille comme toutes les délégations et serre la main à chacun d'eux. À 11 h, le cortège s'ébranle des salons du palais vers le sanctuaire en contrebas qui abrite la dépouille de Kamal *bek* et des deux hommes qui ont péri avec lui lors du mitraillage de sa voiture. Les religieux ouvrent la marche suivie de Walid Joumblatt et de ses députés et proches. Derrière, les jeunes de la *Munazzame* et, enfin, la petite foule compacte de ceux qui sont venus rendre hommage au *mu'allim*. Toute la journée les partisans défilèrent, venus se recueillir sur la tombe et jeter une rose. L'hommage officiel est bref : une prière des religieux et les hommes qui défilent pour déposer une rose. Ensuite, les jeunes, *Munazzame* et scouts du parti, s'attardent en cercle autour de la tombe avant de reprendre la route bruyamment vers leurs villages dans des bus arborant drapeaux et banderoles.



Fig. 25- Hommage à Kamal Joumblatt



Fig.26- Les jeunes se recueillent sur la tombe du mu'allim



Fig. 27- L'hommage des scouts

Fin d'après-midi, sur le parking de la salle de conférence *Unesco* à Beyrouth : les minivans et les voitures arrivent, déversant les jeunes qui dressent fièrement et en silence leurs drapeaux. Députés et cadres du parti sont installés aux premiers rangs. La salle se remplit et s'échauffe progressivement... Un groupe scande « Abou Taymour, Abou Taymour » et la clameur est vite reprise par les centaines de partisans. C'est alors qu'un jeune monte sur l'estrade avec une grappe de ballons de baudruche, qu'il lâche afin qu'elle recouvre le portrait du président Lahoud accroché au balcon. Tous les jeunes exultent et se mettent à hurler : « Lahoud, où est ta femme? Lahoud dégage! (*Lahoud wen martak, Lahoud tla^c barra*) ». Ici et là, on entend les slogans d'allégeance à Walid

Joumblatt les plus couramment chantés¹⁴⁷. Et puis un opérateur monte sur la scène et déplace les ballons au moment où retentit l'hymne libanais. À ce moment, la salle se lève et écoute dans le recueillement.

La soirée commence finalement avec la diffusion du film retraçant la vie de Kamal Joumblatt. Les jeunes huent à chaque fois qu'Hafez al-Assad apparaît sur l'écran et clament : « Walid bek, Walid bek, la Syrie sous ton pied ! (*Walid bek, Walid bek, suriya taht ijrek*) ». Ils hurlent lorsque l'on voit Walid Joumblatt pleurer à l'enterrement de son père. Et puis Rayan s'avance pour prononcer son discours rappelant l'importance de suivre la voie tracée par Kamal Joumblatt ; un discours qu'il achève sur cette formule tirée du livre de Izzet Safi : « Les chrétiens ont Jérusalem, les musulmans ont la Mecque, mais pour l'idée du socialisme et les plus nobles des hommes (*al-ashrâf*) il faut se tourner vers Moukhtara ». Les jeunes applaudissent à tout rompre. Mais lorsque le poète Chawqi s'avance enfin sur scène, l'attention de la salle décroît notablement et la salle ne tarde pas à se vider progressivement. Les jeunes restent discuter et chahuter dans les couloirs extérieurs ou sortent fumer et discuter sur le parking. Le récital qui suit est finalement joué devant un public clairsemé. Les jeunes étaient bien venus pour « avoir de la politique ». Ils étaient venus pour vivre des émotions collectives fondées sur l'expression politique possible d'une appartenance factionnelle rendue manifeste par la détestation tout aussi collective de « l'Autre ».



Fig 28- Les jeunes de la Munazzame descendent de la Montagne

¹⁴⁷ Voir *infra*.

Garder la violence sous contrôle

La semaine suivante, lors de l'assemblée hebdomadaire des présidents de sections de la *Munazzame* à Cola, Rayan revient sur les événements de la soirée à l'*Unesco* et, après avoir souligné le premier objet de satisfaction qui a été l'affluence des jeunes, puisqu'ils étaient 1200 à s'être déplacés jusqu'à Beyrouth pour cette « activité centrale », il tance les jeunes à travers leurs représentants :

« Il faut répéter encore et encore que nous sommes de jeunes progressistes. Et je veux que vous vous enleviez de la tête le fanatisme joublati ou le fanatisme druze ou le fanatisme de la montagne. Ce fanatisme est blessant. J'ai eu honte d'entendre ces slogans « *Walid bek, walid bek, suriya taht ijrek* » ! C'est honteux (*ayb*) et encore le mot est faible. Et puis que dire de ces jeunes qui ont fumé à l'intérieur de la salle ou du fait qu'au premier rang on a entendu des jeunes au poulailler qui se disaient qu'ils pouvaient en griller une ici, comme si on ne les entendait pas dans la salle. C'était sans éducation et sans respect (*bala zoq, bala ihtirâm*). Honteux aussi ce jeune monté sur la scène derrière Ahmad al-Ahmadiyye qui passe la tête derrière le rideau pour saluer ses copains et quand on lui demande ce qu'il fait là répond qu'il avait simplement envie de le faire.

Nous sommes quatre millions de Libanais au Liban et cette salle de l'*Unesco* est l'une des plus belles et des plus soignées que nous ayons au Liban et elle est à tout le monde. Nous ne sommes pas là pour insulter ou montrer que nous sommes au garde à vous. Nous sommes un mouvement politique et je veux des jeunes qui pensent progressistes. Je ne veux pas de joublatiyye, je ne veux pas de jeunes qui chantent des chansons pareilles ou, alors, pas sous ma responsabilité ! S'ils vont chanter dans la montagne, c'est leur problème. C'est à vous de faire en sorte que cela ne se passe plus. Vous m'avez fait honte (*bahdaltuni*). C'est notre travail de discipliner ces jeunes pour qu'ils soient en mesure d'écouter pendant une heure quelqu'un comme Chawqi qui a écrit de belles choses pour Kamal Joublatt. Et après, ces jeunes disent qu'ils passent des heures à écouter les discours de Kamal Joublatt, à lire les livres de Kamal Joublatt ? Moi je demande juste une heure et ils ne sont pas capables ! Ici, si l'on venait, il fallait avoir un certain niveau intellectuel. Si l'on veut des drapeaux et des chansons, alors je préfère qu'ils restent sur leurs balcons ! Et il va falloir discuter de ce problème et le régler vite, car il va y avoir l'inauguration de *Follow the women* en présence du Premier ministre Fouad Siniora ».

La dimension « sérieuse » de la politique dans ces organisations de jeunesse consiste bien, avant tout, à garder le contrôle sur la dimension de défi et de provocation, affranchie de cette « pudeur des communautés » (Beydoun, 1984 : 334), qui est la condition du vivre ensemble (*ta'ayush*) libanais. Afficher ou nommer constitue déjà un défi ; c'est pourquoi les analyses politiques dans les médias nomment rarement leurs sources¹⁴⁸. Mais on le voit ici, la dimension de « provocation » des jeunes dans l'espace commun que constitue ici la salle de l'Unesco à Beyrouth est bien différente de celle qui caractérise les adolescents en occident pour lesquels provoquer serait une manière d'éprouver cet espace public à la limite (Breviglieri, 2010). Le « commun » et le « privé » sont, on l'a vu, d'abord déterminés par les appartenances politiques et confessionnelles. Dans cet espace, les jeunes ne provoquent pas pour leur compte afin d'éprouver les conventions et l'autorité des hommes accomplis ; ils provoquent « l'Autre politique » pour réaffirmer les limites de leur espace privé, que l'on serait tenté de qualifier d'intime, polarisé par l'autorité du leader qu'ils reconnaissent pleinement et, précisément, ne défient jamais (à la différence des hommes accomplis, chefs de famille, qui peuvent être tentés de construire une autonomie relative pour leur clan en prenant leurs distances avec Walid Joumblatt). Sur la scène nationale, c'est aussi ce même jeu de souffler le chaud et le froid qui caractérise la manière pour Walid Joumblatt de préserver l'existence politique de la minorité druze¹⁴⁹. Ainsi faisant, il se fait clairement le complice des jeunes auxquels il dit parfois, quand il les reçoit à Moukhtara, qu'il ne faut pas croire ce qu'il raconte dans les médias beyrouthins. Les jeunes veulent « s'enthousiasmer » (*yethamassu*), mais « être enthousiasmé » (*mithammas*), cela signifie aussi perdre le contrôle de soi. Et un leader doit néanmoins garder ces jeunes sous contrôle.

L'enjeu du contrôle (*tanzim*) par l'institution politique consiste alors à redéfinir constamment la figure de cet « Autre politique », qui n'est jamais déterminé, mais se redéfinit constamment selon la lecture perpétuellement actualisée de « la situation ». À la suite de la tirade de Rayan, un jeune émet ainsi une critique sur le fait que, selon lui :

¹⁴⁸ On procède alors par référence indicative, tel que « selon des sources proches de ».

¹⁴⁹ Et la région du Chouf comme condition (imaginée ?) de sa survie comme minorité.

« On cherche trop à occidentaliser la Munazzame en ne parlant que de d'ordre (*tanzim*). On demande une Munazzame intellectuelle (*'ilmiyye*), d'accord, mais que doit-on faire des martyrs de la Montagne, car tout de même, on a le droit de se revendiquer d'eux ».

Le secrétaire général répond alors qu'il faut replacer tout cela par rapport au Hezbollah :

« Et si demain, il y a la guerre, d'accord, nous irons, mais l'on ne parlera plus de *Munazzame al-shabâb*. Dans ce cas, nous serons une armée, une milice et on pourra déclarer "je me sacrifie pour toi, Walid bek (*ana 'istisshadi 'andak ya Walid bek*)". On ne doit pas regarder le Hezbollah et Aoun comme nos ennemis. Nos seuls ennemis sont Israël et l'ordre syrien. Il faut garder cela dans le cadre d'un différend politique (*khitâb siyasî*) et non d'un conflit populaire (*khitâb sha'bî*). Il ne faut pas oublier les provocations qui ont mené aux événements de Tariq Jdaïdé [référence aux émeutes du 23-25 janvier 2007]. Quand il y a deux partis antagonistes, soit l'un jette l'autre à la mer, soit il doit apprendre à vivre avec pour construire un État. Il faut savoir si l'on veut la partition (*taqsîm*) ou l'État (*dawla*), et si on veut l'État, alors il faut être prêt à en payer le prix. Nous ne voulons gagner sur personne (*ma badna nelghab hada*) ! ».

Le ressort de la tension est ici révélé : les mouvements politiques de jeunesse sont susceptibles de se transformer en milice du jour au lendemain. Et il appartient bien aux jeunes de se tenir prêts à cette fin. Cet engagement est rendu possible par le fait que cette période de vie entre l'enfance et les responsabilités de chef de famille que supposent le mariage, l'exercice d'une vie professionnelle et la paternité est en quelque sorte une mise entre parenthèses de la parenté réelle au profit d'un positionnement *en tant que Libanais*, c'est-à-dire, dans le jeu politique et social national. Ce passage ne conduit pas tous les jeunes Libanais à s'inscrire aussi étroitement dans le patronage d'un homme politique et d'un parti et l'on croise à Beyrouth de nombreux jeunes gens qui choisissent au contraire de s'investir dans, voire de créer, des ONG citoyennes et « a-politique » (Karam, 2006). Mais le parcours est similaire dans le sens où il faut « agir politiquement » (Hermez, 2011) à défaut de « vouloir de la politique » ; c'est une dimension centrale de « l'être-jeune » au Liban (voir également I. Gharbi dans ce volume).

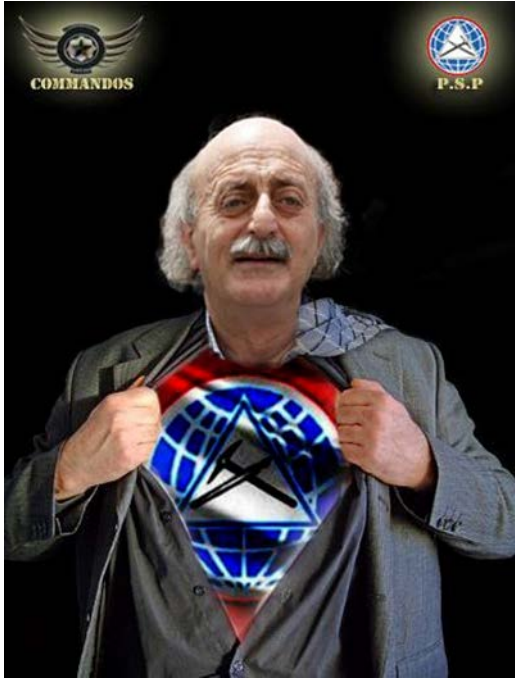


Fig 29- « Vouloir de la politique... » manipuler l'image – Walid Joumblatt et le sigle du PSP (cl. Facebook)

Au Liban, la catégorie « jeune » ne peut que partiellement être saisie dans l'opposition entre les hommes accomplis et les jeunes irresponsables, car cette opposition se construit dans une triangulation avec les leaders politiques qui cautionnent les identités sociales et confessionnelles. Walid Joumblatt est à la fois le leader des jeunes et le « patron » d'une communauté de familles. Il passe constamment d'un registre à l'autre dans le cadre local. L'irresponsabilité est une violence, qu'il doit garder sous contrôle, et les institutions politiques partisans garantissent cet encadrement. Les jeunes sont prêts à se sacrifier pour lui, métonymie de la communauté lorsqu'il en va de sa survie, mais lui aussi est prêt à donner sa vie pour elle. C'est cette dimension sacrificielle qui imprime la force à cette relation entre le leader politique libanais et les jeunes ; c'est aussi ce qui la légitime. Lorsqu'ils sont envisagés comme ici dans un cadre militant, les jeunes sortent du cadre auquel les assigne l'impératif de reproduction de l'ordre social (faire leur maison, engendrer une descendance), ils font *autre chose* (de la politique). Ce rôle participe pleinement de la fabrication sociale des leaders politiques et, au-delà, de la reproduction du système communautaire libanais.

Mais les logiques de la violence politique sanctionnent toujours l'exercice des tensions gardées sur le fil. Dans la semaine qui suivra les commémorations à

l'Unesco, le 23 avril 2007, deux jeunes sunnites¹⁵⁰ de familles affiliées au PSP sont enlevés à Beyrouth dans le quartier de Cola. Le pays est en émoi. L'un d'eux n'a que 12 ans. Leurs cadavres seront retrouvés quelques jours plus tard dans un champ près de Damour. Un lieu symbolique à l'entrée du Chouf. Le clan Chamas s'était finalement vengé, faisant encore monter les tensions politiques. Cette séquence violente, ouverte en 2006, culminera pour se refermer un an plus tard, en mai 2008 lors des affrontements entre les partisans du Courant du futur, alliés au PSP de Walid Joumblatt, et les partisans du Hezbollah. Les combats à Beyrouth et dans la montagne feront plus de 80 victimes en l'espace d'une semaine. Durant l'été 2009, Walid Joumblatt prend à son tour ses distances avec l'alliance du 14 mars et rencontre les responsables du Hezbollah afin de renégocier une ligne politique viable pour son parti, prenant acte de l'évolution de la « situation politique » après le changement d'administration aux États-Unis. Même quand ils en jouent à l'intérieur de la communauté, la politique des leaders libanais suit toujours les contours de la géopolitique et ses contraintes.

¹⁵⁰ Ziyad Ghandour, 12 ans et Ziyad Qabalan, 25 ans.

Refuser le jeu politique : L'impossible enquête chez un ancien milicien libanais

La construction de relations sociales entre l'ethnographe et les personnes avec lesquelles il entre en interaction lorsqu'il arrive sur « son terrain » est une condition *sine qua non* de l'enquête ethnographique. Chaque situation est certes construite sur un certain nombre de tropismes culturels et de déterminismes sociaux et historiques – c'est la part de la relation ethnographique qui passe « du terrain au texte ». Mais les circonstances amenant à s'installer ici plutôt qu'ailleurs, à entrer en relation avec certaines personnes plutôt que d'autres peuvent s'avérer déterminantes dans le déroulement de l'enquête. On ne prend cependant jamais autant la pleine mesure de cette dimension contingente de l'enquête que lorsque la relation conduit l'ethnographe dans une impasse, lorsque le rôle qui lui est assigné s'avère impossible à tenir.

Lorsque j'arrive à Beyrouth en ce début d'été 1999, je suis ravie de disposer déjà de ce qui m'avait fait défaut lors de mon premier terrain¹⁵¹ : une introduction. Cette fois-ci, nul besoin de passer par le réseau académique (le

¹⁵¹ J'avais réalisé un premier terrain pour ma thèse dans un village majoritairement druze sur les hauteurs du mont Carmel en Galilée [Rivoal, 2000]. L'expérience ethnographique que je décris ici a été financée par une bourse post-doctorale de la Fondation Fyssen pour l'année 1999-2000.

collègue du directeur de recherche qui connaît un professeur ayant travaillé sur la communauté druze, qui me met en contact avec l'un des spécialistes reconnu de la « culture locale », le *tûrâth*), je dispose de mes propres contacts : un jeune druze libanais et sa sœur Houda avec lesquels j'avais sympathisé sur le campus d'une fac de province en France. Je les avais invités chez moi à plusieurs reprises, je leur avais préparé le taboulé et sa montagne de persil haché menu, je leur avais pétri un plat de petites keftas à la viande d'agneau, je leur avais offert le café à la cardamome dans les règles de l'hospitalité druze apprises en Galilée. Nous avons longuement devisé sur les arcanes de la politique levantine et passé plus de temps encore à comparer les mœurs d'Orient et d'Occident. Ils n'ignoraient rien de mon « passé israélien » et c'est avec beaucoup de curiosité qu'ils s'étaient enquis des spécificités propres à leurs coreligionnaires installés « de l'autre côté de la frontière ». Aussi, lorsque je décidais de partir au Liban pour réaliser le projet de comparaison entre deux composantes de la minorité druze au Proche-Orient¹⁵², j'étais ravie de pouvoir faire jouer cette relation qui allait me permettre de court-circuiter à la fois les entrées convenues par les « intellectuels reconnus » vers lesquels on finirait par me diriger de toute façon¹⁵³ et les multiples explications et justifications à propos mon parcours académique que j'aurais dû fournir si je m'étais installée sous le patronage des politiques locaux. Je préférais circonvenir ces cadres, dont je redoutais la rigidité, dans le contexte d'un Liban sous tutelle syrienne.

De l'hospitalité orientale

C'est à la terrasse du Hard Rock café d'un centre commercial chic de Beyrouth près du quartier Verdun que Houda me donne rendez-vous. Elle est fière de montrer qu'elle travaille comme démonstratrice dans une chaîne de produit cosmétiques haut de gamme et m'explique rapidement qu'avec ses études de biologie suivies en France, elle ne pourrait trouver meilleure place. Depuis son retour de France, elle habite chez ses parents à Ashrafiyye, un quartier chrétien de Beyrouth, et ses deux autres frères qui font tourner, avec leur père, une petite société spécialisée dans la technique audiovisuelle. Elle me

¹⁵² On trouvera un exposé des enjeux théoriques de cette comparaison dans Isabelle Rivoal [2002].

¹⁵³ Selon une logique bien décrite par Andrew Shryock [1995].

dit chercher à se marier. Des cinq frères et sœurs, seule la benjamine âgée de 22 ans est mariée et a un fils. C'est chez elle que la mère de Houda a suggéré que je m'installe, « pour être une compagnie, l'aider avec son bébé et pour que nous soyons 'comme des sœurs' ». Et Houda ajoute que je n'aurai pas à de problèmes avec le mari de cette dernière qui est « un vrai gentleman ». Nous convenons de monter en famille à la montagne le week-end suivant afin de faire connaissance.

Je découvre donc avec intérêt ce petit village du Chhim, sur la route qui descend de Kfar Him à l'entrée du Chouf vers le fleuve Dammour où je vais probablement m'installer. La maison que les parents de Houda y possèdent n'est encore qu'une carcasse de béton de trois étages, une maison en construction comme il y en a tant au Liban. Seules les deux pièces du bas sont fermées et meublées. On m'explique que ces pièces étaient la maison d'origine, squattée pendant la guerre après que les parents ont pris la décision de fuir à Beyrouth. Dans la capitale, la famille s'était d'abord installée dans l'appartement d'Achrafiyye, juste derrière le lycée français, mais avait dû déménager à l'ouest lorsqu'il était devenu trop dangereux pour des druzes de rester dans ce bastion des Forces Libanaises, la milice chrétienne. Il n'y avait que deux ans qu'ils étaient « revenus » au village – c'est-à-dire y passaient quelques week-ends – et avaient décidé d'agrandir la demeure pour les fils. Il ne s'agit pas d'entrer ici dans le détail du parcours de la famille durant la guerre civile, mais de donner les éléments qui me permettent alors de situer politiquement mes hôtes sur le plan de la politique intérieure¹⁵⁴ : assurément yazbaki, c'est-à-dire proches des Arslan, et dans le camp opposé à Walid Joumblatt, homme politique dominant dans cette région et leader politique incontesté de la communauté druze¹⁵⁵. Comment comprendre sinon qu'ils ont quitté le village avant la guerre de la Montagne de 1983 ayant opposé les Forces Libanaise chrétiennes (FL) et la milice du Parti Socialiste Progressiste (PSP) de

¹⁵⁴ En m'efforçant au cours de ce premier contact de saisir « où » je m'installais en termes de positionnement politique, je ne faisais que pratiquer – avec les ressources rudimentaires qui sont les miennes – cet exercice de reconnaissance réciproque que pratiquent tous les Libanais qui se rencontrent. La nature de la relation sociale qui s'établit ensuite dépend toujours des conclusions permettant de situer une personne sur au moins trois plans : communauté, région d'origine, loyauté politique.

¹⁵⁵ Chacune des communautés religieuses ou ethniques qui composent le Liban est traversée par des divisions politiques qui prennent le plus souvent la forme d'un factionnalisme binaire. C'est particulièrement vrai pour la communauté druze qui se réfère à des dénominations datant du début du XVIII^e siècle, faction yazbakî vs. faction joumblattî.

Joumblatt ? Pourquoi seraient-ils allés s’installer à Beyrouth-est dans le bastion FL quand le PSP sécurisait son quartier à l’ouest s’ils avaient traditionnellement considéré le « seigneur du Chouf » comme leur protecteur¹⁵⁶ ? D’autres éléments allaient rapidement me permettre d’étayer cette première hypothèse, j’y reviendrai par la suite.

Nous nous installons donc sur la grande terrasse qui fait face à la vallée pendant que le père prépare le feu pour les brochettes et que la mère ciselle la salade et fait roussir le pain du fattouche. Je me sens naturellement traitée en invitée venue partager le repas dominical et me soumet de bonne grâce au jeu de la curiosité et des questions de mes hôtes qui, politesse oblige, ne me laissent jamais seule et s’enquière à tout instant de mes besoins. En retour, les uns et les autres répondent aux quelques interrogations initiales que je formule sur la région et le village.

Une fois le repas consommé, on décide de m’emmener en promenade jusqu’à Dayr al-Qamar, la grosse bourgade chrétienne du Chouf – symboliquement chrétienne dans ce « pays druze » –, et j’ai droit à une visite de l’attraction touristique kitch de la vallée : le palais de Moussa. De retour au village, le café est ensuite pris chez Coco (diminutif de Caroline) la sœur mariée, chez qui je pourrai m’installer dès que celle-ci aura débarrassé la pièce vacante qu’elle prévoit de m’allouer. Tandis que les hommes sont au salon, je fais connaissance avec les femmes de la maison : la belle-mère et les deux belles-sœurs de Coco qui habitent à l’étage inférieur¹⁵⁷. Ce moment me semble être celui de ma véritable introduction sur le terrain, celui où je dois me présenter « en tant qu’ethnologue », c’est-à-dire où j’essaie de faire passer un certain nombre d’indications quant au rôle que j’espère me voir assigner. Je mobilise pour ce

¹⁵⁶ L’usage du terme « seigneur » n’est pas uniquement métaphorique. C’est un moyen de rendre le terme d’adresse par lequel les gens désignent Walid Joumblatt pour manifester leur déférence : Walid bek. *Bey* – prononcé *bek* – est le titre qui était jadis octroyé par le sultan ottoman à ses collecteurs d’impôts, devenus autant de potentats locaux. La famille Joumblatt installée à Moukhtara peut se prévaloir de ce titre depuis le XVIII^e siècle. A la différence de nombre de ces collecteurs d’impôts distingués par les Turcs, les Joumblatt ont su préserver et accroître leur position politique aussi bien à l’échelle régionale qu’au niveau de l’Etat libanais.

¹⁵⁷ A la différence de la maison des parents, la demeure dans laquelle Coco est installée est restée habitée pendant toute la guerre par la famille de son mari. Il s’agit visiblement de la maison paternelle de celui-ci qu’il est d’usage de réserver pour le benjamin des fils. Modeste, la bâtisse compte deux étages disposant chacun d’une entrée. L’étage du haut où résident Coco, son mari et leur jeune fils est celui qui ouvre directement sur la rue.

faire de mon premier terrain « l'outil » des *ʿadat wa-taqâlid*, ces « coutumes et traditions » qui sont un élément essentiel du discours de présentation de soi des druzes palestiniens. Je pense ainsi me situer clairement comme une enquêtrice bien disposée envers les récits du passé et la « culture » (*tûrâth*), sorte d'approche neutralisée, me semble-t-il, qui évite la référence immédiate aux domaines politiques et religieux¹⁵⁸. On m'écoute avec intérêt, promettant même de me présenter à tel historien de la famille qui écrit « des livres importants » ou tel autre qui est juge au tribunal des affaires religieuses druzes.

Lorsqu'au terme de ce week-end nous redescendons sur Beyrouth, j'ai la certitude d'avoir vécu une situation familière qui renoue immédiatement les fils de toutes les visites réalisées en Galilée ou sur le Golan avec mes hôtes druzes du Carmel. Impression de continuité dans laquelle le seul élément de différence était ma prétention d'avoir renversé les rôles : je n'avais pas simplement été accueillie avec la générosité légendaire des Levantins, on avait cette fois-ci rendu une hospitalité que j'avais prodiguée. Ma lecture de ces premières interactions était ainsi entièrement subsumée sous cette catégorie de l'hospitalité dont je croyais maîtriser, sinon l'analyse, du moins la grammaire pratique. Après ce week-end durant lequel j'ai joué la partition familière de l'étrangère, Occidentale en Orient, chrétienne en pays druze, étudiante intéressée à l'histoire locale, les choses ont rapidement changé. On ne m'a plus permis de jouer ce rôle de l'étrangère à qui l'on va tenter d'expliquer les normes sociales ou de raconter l'histoire des lignages, du village, de la communauté. Etrangère je l'étais, et on allait m'assigner un rôle à l'avenant, mais d'une manière qui ne me permettrait pas de mener une enquête ethnographique.

Walid Joumlatt, « porte du Chouf »

Je reviens seule à Kfar Qaloun pour être « accueillie » par Coco et son mari, Nadim. Ou plutôt, installée dans la pièce qui m'a été allouée car d'accueil, comme il convient de recevoir un visiteur en Orient, il n'y en eût point. D'ailleurs, c'est par la porte arrière donnant directement sur la cuisine que l'on me fait pénétrer dans la maison. Je ne suis pas conviée au salon par le maître de

¹⁵⁸ Les druzes professant une religion secrète, je savais qu'il fallait d'emblée affirmer vouloir exclure la « religion » du cadre de mes champs d'intérêt et attendre éventuellement que mes hôtes y reviennent à leur manière, comme cela avait été le cas sur mon précédent terrain.

maison qui laisse son épouse se débrouiller avec moi. Jamais durant les cinq mois que je passerai avec eux je n’y serai invitée à partager une soirée (*sahra*) : Nadim s’y tient exclusivement en compagnie de ses frères et de ses oncles pour jouer à la table de trictrac. Les interactions avec mon hôte ont pour seul cadre la terrasse qui donne sur la rue où Nadim passe de longues soirées à fumer cigarette sur cigarette ou bien dans la pièce de vie commune lorsque, l’hiver arrivé, les soirées se déroulent plutôt devant la télévision.

Nos échanges s’organisent vite autour de questions marquant ostensiblement la méfiance que Nadim affiche à mon encontre. Il ne s’enquiert jamais de mon bien-être ou de l’avancement de mes recherches comme j’avais coutume que l’on fit (par l’usage notamment des formules quotidiennes « ça va ? Tu es contente ? » – *mashi’ al-hâl ? mabsûta ?*). Il cherche uniquement à savoir qui je vois à Beyrouth, avec qui je suis en contact, quels sont ces collègues du Centre culturel français près de l’ambassade que je prétends fréquenter. Suspectant que je puisse être « une espionne israélienne », il demande à inspecter mes papiers d’identité, passeport, laissez-passer délivré par l’université américaine de Beyrouth, contrat du CERMOC. À chaque retour à la maison, que je sois allée à Beyrouth ou voir des interlocuteurs dans la région, je dois faire un compte-rendu exhaustif de mes activités. À l’écoute de mon récit, Nadim se met parfois violemment en colère. C’est notamment le cas lorsque je lui apprends que je suis entrée en contact avec le conseil municipal de Baaqline. Il note les noms des gens que j’ai pu rencontrer et annonce qu’il va diligenter des enquêtes individuelles. Le plus souvent, il m’annonce plus tard, méprisant, que « ce ne sont que des pauvres types ». D’autres fois, en revanche, il m’interdit catégoriquement de retourner voir telle ou telle personne – en général, il s’agit alors de personnalités qui ne sont pas proches de Walid Joumblatt.

Les emportements de Nadim devant le récit de mes allées-et-venues sont systématiquement articulés à la référence à Walid Joumblatt et à Charif Fayyad, le secrétaire général du Parti Socialiste Progressiste. Nadim répète que Charif Fayyad m’a « confiée à lui » et qu’il l’appelle régulièrement pour savoir ce que je fais, qui je vois et qu’il doit lui rendre des comptes. À plusieurs reprises, il me fait littéralement subir un interrogatoire car il veut savoir pourquoi je « sors des lignes qu’il avait tracées ». En effet, lorsqu’au début de mon séjour, j’avais demandé s’il se rendait chez Walid Joumblatt et s’il était possible de l’accompagner, il m’avait en fait – « sur la recommandation expresse de Walid

Joumblatt » avait-il précisé – introduite auprès des cheikhs de l'école religieuse *Al-Irfan*. Nadim s'était attendu ensuite à ce que j'aie tous les jours voir les cheikhs et non que je me rende à Beyrouth, Baaqline ou ailleurs. Chacune de ces colères est pour Nadim l'occasion de brandir la figure tutélaire de Walid Joumblatt : « Walid *bek* est la porte du Chouf », me dit-il, « il sait tout sur tout le monde et s'il ne veut plus de toi ici, tu ne trouveras personne, pas même un hôtel, pour t'héberger » !

Performances viriles

Nadim se pose donc comme l'homme de confiance de Charif Fayyad – ce dernier prétend-il « l'appelle tous les jours » – en même temps qu'il inscrit sa relation au leader dans le registre de la distance et de la crainte. Jamais il ne discute de politique devant moi, jamais il ne parle de Walid Joumblatt en termes de stratégie politique, de ruse, d'intelligence comme je l'entendrai si souvent évoquer par la suite chez d'autres partisans. La figure de Joumblatt qu'il construit à mon usage est celle d'un homme lointain, omniscient, ayant un pouvoir absolu sur la région qu'il contrôle ; l'image d'un chef de milice plus que d'un politique.

La seule fois où Nadim a daigné me raconter une histoire, c'était au tout début de mon séjour et ce fut pour me faire le récit de l'attaque des Forces Libanaises sur le village. « On savait déjà pour les massacres de Kfar Matta » a-t-il commencé, « alors on se méfiait ». « Ils sont arrivés par la crête, ils descendaient de Dayr al-Qamar, mais nous étions prêts ». Il a raconté ensuite comment les jeunes du village sont montés là-haut et se sont battus pour protéger les femmes afin qu'il n'arrive pas ici un second Kfar Matta. Et tout en faisant son récit, Nadim a soulevé son tee-shirt pour que je voie les vilaines cicatrices qu'un éclat d'obus avait laissées de sa poitrine à son avant-bras droit. Il ne dira jamais rien d'autre ni ne répondra à mes questions timides sur son rôle militaire durant les années de guerre. Toute tentative en ce sens de ma part sera balayée par un « c'est du passé, je dois m'occuper de l'avenir de mon fils maintenant, Walid Joumblatt nous protège ».

Il ne répondra d'ailleurs jamais aux questions que j'essayais de lui poser dans les premiers temps sur la configuration politique dans le village ou sur les

relations entre les trois familles qui y résident. Lorsque je m'enquerais : « qui sont les gens importants dans ce village ? », c'est sa femme qui répondait « c'est Nadim le plus important, c'est pour cela que tu es ici ». Et lui parfois renchérisait : « tu ne le crois pas ? Tu vois bien les jeunes qui passent ici pour parler de leurs problèmes, tu crois qu'il y a beaucoup de maisons où il passe autant de monde » ? Sauf qu'il ne passait pas grand monde pour autant que je puisse en juger, le salon était toujours vide et Nadim à l'affût des allées-et-venues dans la rue, qui lui donneraient l'occasion de faire entendre sa voix de la terrasse. L'ethnologue n'avait pas grand-chose à observer...

Hormis, bien sûr, les mises en scène du personnage de Nadim. Car l'homme prend ostensiblement soin de son image : cheveux mis-longs toujours passés au gel, ongle de l'auriculaire très long dans le style mafiosi, barbe faussement négligée, chemise blanche impeccablement repassée, il porte beau. La fois où il organise pour le compte du club de sport local une soirée dans un restaurant, c'est en président du club qu'il entre dans la salle, tête haute, lunettes de soleil devant les yeux, flanqué de deux jeunes qui portent sa mallette et son manteau. Il se présente par ailleurs comme le « patron » d'une fabrique locale de plats en plastique, entreprise qu'il fait tourner avec son frère Fouad ayant vécu en Italie durant les années de guerre. Les frères affirment que Walid Joumblatt leur a donné les fonds nécessaires à l'ouverture de leur petite affaire. Lorsqu'à plusieurs reprises, je passe à la fabrique, je trouve Fouad dirigeant les ouvriers près des machines, répondant au téléphone, rédigeant les bons de commande ou de livraison. Nadim, lui, est toujours installé dans le grand fauteuil du « boss », dos à la fenêtre, le bureau net, fumant une marlboro ou sirotant une tasse de café. Peut-être est-ce là qu'il reçoit les jeunes auxquels il faisait allusion, me disais-je alors.

La démonstration de virilité (*marajjûl*) implique encore de faire montre de sa capacité à utiliser la violence, qui passe notamment par la possibilité d'exhiber des armes. Michael Gilson [1996 : 21, 47-50] a bien analysé comment, dans le nord du Liban, les hommes de main du seigneur, les *qabaday*, se distinguent des paysans par le port des armes qui les dispense de travailler. Dans le contexte du Liban de l'après-guerre où l'arsenal des milices a officiellement été confisqué et où il est désormais interdit de faire un usage « festif » des armes à feu durant les mariages, la chasse demeure une occasion de produire des armes, une performance virile possible que Nadim jouait avec brio. De la Bekaa ou du

Akkar qu'il avait rejoint avant le lever du soleil, il revenait le fusil en bandoulière, arborant la ceinture aux œillets de laquelle pendaient plus d'une dizaine de ces petits oiseaux qu'apprécient tant les Libanais. Dès qu'il la jetait sur la table de la cuisine, les femmes entreprenaient de préparer les volatiles, le clou du « spectacle » consistant, pour les hommes, à s'installer sur la terrasse afin de les manger aux yeux de tous, en commençant par la tête et en faisant bruyamment craquer le bec entre les dents.

Je me suis retrouvée une fois l'instrument d'une de ces mises en scène de virilité orchestrée par Nadim. Une collègue du centre de recherche français m'avait proposé de l'accompagner à Bhamdoun, village mixte druzo-chrétien sur l'axe routier Beyrouth-Damas, où elle devait réaliser un entretien avec un notable, longtemps président du conseil municipal. Lorsqu'en réponse à ses inquisitions habituelles je l'ai informé de mon programme, Nadim est entré dans une grande colère, arpentant furieusement la terrasse, me demandant avec plus de violence qu'à l'accoutumé *ce que je faisais ici exactement*¹⁵⁹. Alors que je lui expliquais que tout était déjà organisé, il rétorqua qu'il n'était pas question de me laisser faire ce que j'entendais et qu'il m'accompagnerait lui-même au lieu de rendez-vous afin de voir ce qui se tramait. Il laissa d'ailleurs entendre que désormais, quelqu'un m'accompagnerait dans tous mes déplacements. Le lendemain, à l'heure du départ, Nadim attrapa une arme de poing d'un calibre que je jugeais intimidant, la chargea devant moi avec ostentation et la plaça entre les deux sièges de son 4x4. Il roula à tombeau ouvert, sans mot dire, faisant crisser les pneus dans chacun des lacets de la montagne. Lorsqu'enfin nous sommes arrivés à Bhamdoun, il demanda à rencontrer ma collègue et l'ami qui l'accompagnait, mais ne descendit pas de sa voiture pour les saluer. Il s'adressa à eux sur le mode de l'interrogatoire qu'il me réservait le plus souvent – qui, où, quand, pourquoi – et prétendit m'accompagner jusqu'à l'endroit précis où j'étais censée me rendre. Il exigea que je l'appelle dès que l'entretien serait terminé, il m'attendrait chez un ami. Lorsqu'à l'issue de l'entrevue je lui téléphonais comme convenu, il m'annonça qu'il n'avait pas terminé et que je devais me débrouiller pour rentrer. J'ai donc été donc contrainte de redescendre à Beyrouth afin de reprendre le bus qui monte dans le Chouf et de faire du stop pour rejoindre le village non desservi par les taxis

¹⁵⁹ Il faut savoir que des exactions de druzes contre les chrétiens ont été commises à Bhamdoun pendant la guerre de la montagne en 1983 en représailles au massacre de Kfar Matta.

collectif. Tout cela pour retrouver Nadim, installé comme à son habitude sur la terrasse d'où il m'ignora superbement.

De la discussion politique comme forme d'assignation

Lorsque les ethnologues réfléchissent à leur pratique et à la nature de relation qui détermine l'enquête ethnographique, la question des conditions de production de leur savoir est souvent posée en termes de domination. De ce point de vue, le Liban relève à bien des égards d'une situation post-coloniale « classique » – sinon emblématique, selon la perspective historiographique libanaise qui inscrit la domination européenne sur l'Orient comme principe récurrent depuis les Croisades. Ce serait cependant méconnaître le Liban que d'y lire toute « situation ethnographique » à la seule aune de « l'échange inégal » entre un représentant des sociétés en position de domination et des informateurs confrontés à la réalité historique de leur sujétion¹⁶⁰. Le « Français générique » y est certes un représentant de l'ancienne puissance mandataire. Mais il est avant tout perçu comme un représentant de la puissance extérieure historiquement alliée à la communauté maronite ; et plus spécifiquement encore, dans le contexte politique du moment, comme un représentant d'une puissance extérieure alliée, (objective ou potentielle) ou au contraire « ennemie » car supportant les rivaux politiques, le jugement variant selon la place dans la mosaïque libanaise de la personne qui considère ce « Français générique ». Selon l'analyse de Samir Khalaf [2001 : ix-x], c'est la « recherche obsessionnelle d'un patronage externe » dans le but de trouver une résolution aux disparités sociales générées par et exacerbées dans cette société pluricommunautaire qui a élevé cette dialectique de « l'intérieur / extérieur » au rang de caractéristique libanaise fondamentale, expliquant ainsi largement son histoire sanglante.

Dans ce jeu permanent d'alliance, de changement d'alliance, de retournement d'alliance et d'allégeance, être une ethnologue française au Liban dans les années 1999-2000, signifie d'abord être « dans le camp » de son

¹⁶⁰ Je me réfère spécifiquement ici à l'affirmation d'Andras Zempléni [1984] pour qui l'immense diversité des terrains, des ethnographes et de leurs 'bricolages' méthodologiques n'efface pas l'identité de toute *situation ethnographique*, à savoir « un échange inégal de paroles entre deux interlocuteurs dont la relation est prédéterminée par la réalité historique de la sujétion »

président Jacques Chirac et donc *automatiquement* assimilée dans la donne politique locale à l'ami de ce dernier, Rafic Hariri¹⁶¹. On peut comprendre que l'une des modalités de l'hospitalité consiste, pour un Libanais, à discuter avec son hôte de la situation politique – et politicienne – dans le pays dont il est originaire, ce qui est une manière de lui permettre de nuancer, mais jamais de totalement modifier, son assignation objective en tant que Français dans le contexte libanais.

Nadim n'a pas déployé la relation sur ce registre avec moi. Il ne m'a pas donné la possibilité d'entrer dans la dimension narrative du politique parce qu'il refusait de la jouer pour lui-même. L'homme, on l'a vu, ne discute pas avec les uns ou les autres de politique, des événements, de ce qu'il faut penser de ceci ou de cela. Il ne raconte pas d'histoires, celles de la mémoire partagée de la région ou du village, pas plus qu'il ne livre de récits mettant en scène tel ou tel personnage important, y compris lui-même. Nadim questionne et donne des ordres. Ce refus de la discussion peut être vu comme une performance de virilité dans certains contextes¹⁶². Pour être saisi, le refus de Nadim à entrer dans une quelconque dimension narrative doit être mis en relation avec le discours extrêmement méprisant qu'il professait sur le savoir académique et les diplômés « qui ne mènent à rien ». Parler, discourir, analyser suppose toujours d'adopter une certaine ligne politique et donc, de se poser dans une relation, ainsi mise en contexte, à l'ordre politique et à ses enjeux immédiats. Ainsi par exemple, une visée historique sur la région sera inévitablement articulée par un discours implicite sur la place des maronites dans le Liban contemporain ou tout récit sur la localité prendra en compte la dimension du factionnalisme régional et sa réfraction à l'échelle villageoise. Plus encore, chaque prise de

¹⁶¹ Rafic Hariri, originaire de Saida, a fait fortune en Arabie Saoudite avant de s'imposer dans le Liban de l'après-guerre comme leader de la communauté sunnite. Il a été président du conseil de 1992 à 1998 – soit l'un des pôles de la « troïka », avec un président de la République maronite et un président de l'assemblée chiite, sensée réaliser l'équilibre confessionnel entre les principales communautés libanaises. Au moment où je réalise ce terrain, Hariri est donc dans l'opposition et se rapproche tactiquement de Walid Joumblatt en vue des législatives de l'été 2000. Ce dernier n'a alors pas encore rompu avec les Syriens et s'était montré extrêmement critique de la politique ultralibérale menée, à l'aide de la manne financière octroyée par l'Europe et l'Arabie Saoudite, par Rafic Hariri.

¹⁶² Ghassan Hage [2006] y voit d'ailleurs la manifestation d'une féminisation de la parole. Il raconte ainsi comment, alors qu'il rendait visite à un Libanais de la montagne pour lui poser des questions et entamer une discussion, il s'était vu éconduire par son hôte qui avait alors appelé sa femme en ces termes : « viens voir ce qu'il veut celui-là, il veut parler ».

parole s'inscrit dans un certain nombre de schémas discursifs qui disent immédiatement quelque chose sur le statut social réel de l'interlocuteur ou celui auquel il aspire, tout comme il donne les informations nécessaires pour mesurer sa proximité avec les leaders politiques. Certes, Nadim reconnaît l'autorité de Walid Joumblatt, mais il s'agit d'une autorité distante et implacable qu'il s'emploie à réfracter devant l'ethnologue de passage à laquelle il interdit toute possibilité d'échange, même inégal, en refusant d'exposer devant elle sa soumission au leader par une visite au palais de Moukhtara et en interdisant toute mise en perspective du caractère absolu de cette autorité. Nadim m'interdisait ainsi de le situer *en relation* au contexte social local et oblitérait également la mise en concurrence de sa parole avec d'autres paroles. Ce faisant, il m'empêchait de me situer avec lui et au milieu des siens en tant que personne éduquée qui peut légitimement être reconnue comme interlocutrice.

Ce « renversement » de l'ordre du prestige dans un pays où l'éducation et le diplôme restent une ressource essentielle dans l'affirmation d'un statut social sera un jour rendu parfaitement explicite par le frère aîné de Nadim. Bien que docteur en médecine générale, Issam ne parvenait apparemment pas à trouver les moyens d'assurer un revenu suffisant aux siens et il subissait à mot couvert les railleries des autres membres de la famille sur la vanité des études qui permettent pas de gagner de l'argent. Un jour il proposa de recoller la semelle de mes sandales et, tout en badigeonnant le cuir de pâte blanche, me prit ironiquement à témoin sur cette drôle de maison dans laquelle ce sont les docteurs qui acceptent de se salir les mains alors que les autres, les non-éduqués, ne s'y abaisseraient jamais.

Séquelles de guerre

En dénigrant à la fois la parole et l'éducation, Nadim prétend se poser comme incarnation de ce qu'un homme véritable doit être : une figure d'autorité immanente, qui n'a pas eu à se construire, une référence par rapport à laquelle la parole des autres va pouvoir se déployer. Lorsqu'il exhibe sa blessure à l'appui du seul récit qu'il me fera jamais, Nadim entend valider sa posture : non seulement celle d'un druze prêt à se battre pour défendre sa terre et sa communauté, mais encore, celle du héros d'un épisode glorieux dont il porte ces stigmates qui justifient sa prétention à être au-delà de l'ordre des

relations sociales ordinaires. Bien que rien ne permette d'affirmer que Nadim a effectivement été membre de la milice armée du PSP, ni même qu'il a participé à des combats durant l'épisode de la guerre de la Montagne¹⁶³, cette manière d'être le désigne comme ancien milicien ; à tout le moins comme figure-archétypique de la transparence, de l'efficacité dans l'application d'un certain ordre des choses, de la méfiance envers toute extériorité qui a caractérisé la période de la guerre civile¹⁶⁴.

Michael Gilson [1996 : 118] a montré comment les narrations campant les hommes d'honneur sont construites sur la démonstration de l'excellence d'hommes censés être ce qu'ils disent qu'ils sont : fait d'un seul bloc, absolument transparents. Comme le seigneur, le *bey*, dont on dit qu'il n'a « besoin de personne », Nadim se met en scène en tant que « figure icônique » [Gilson, 1989], seul sur sa terrasse, prêt à faire montre de son autorité pour mettre fin à une altercation entre jeunes. Sauf que la mise en scène de Nadim tourne en réalité « à vide », car si l'homme de pouvoir se présente effectivement seul et n'ayant besoin de personne, il est en réalité toujours extrêmement entouré : serviteurs, partisans, quémandeurs, visiteurs se pressent dans son salon, ce qui, on l'a vu, est loin d'être le cas de Nadim. Celui-ci pousse l'élaboration de son image jusqu'à refuser d'entrer dans la dimension sociale des visites au grand dam de son épouse, honteuse qu'un an après la naissance de leur fils, ils ne soient pas allés rendre la politesse à tous les gens venus les féliciter.

Par le déni de l'éducation, le refus de jouer sur et d'utiliser la référence extérieure que je représente, Nadim s'affiche dans la continuité avec un certain

¹⁶³ En 1999, il semble difficile de donner à Nadim plus de 35 ans, ce qui lui donne tout juste 18 ans en 1983 lors de la guerre de la Montagne et une vingtaine d'années dans la période 1986-1988 des combats entre la milice druze et la milice chiite Amal dans l'Iqlim et le Souq al-Gharb.

¹⁶⁴ Nabil Beyhum [1999] a bien décrit ce qui sépare le milicien de la guerre civile de l'homme de main traditionnel, le *qabaday*. Ce dernier construit sa geste narrative sur sa force de caractère, son courage physique et sa capacité à défier un adversaire reconnu et estimé dans un univers où les formes de déploiement de la violence sont codées. Il existe par les récits qui le mettent en scène tout autant que dans la relation qui l'attache à un politicien-notable dont il exécute les basses œuvres. *A contrario*, le milicien apparaît comme figure anonyme d'un collectif communautaire auquel on l'identifie. Il est en dehors de toute geste personnelle et n'est que l'instrument de la réalisation des mythologies communautaires. C'est pourquoi il ne peut s'affirmer que dans le « parler-vrai » de la permanence identitaire sur laquelle a été construite l'altérité radicale du voisin comme ennemi durant la guerre civile.

type de relation au leader qui a prévalu durant les années de guerre : une allégeance faite d'obéissance et d'intimité caractéristique de la relation entre jeunes et leaders politiques au Liban. A la différence de la relation entre les chefs de famille et les hommes politiques locaux, la construction politique des chefs par les jeunes s'affranchit des contraintes du clientélisme au profit d'une relation directe. Ainsi, lorsqu'il s'érige comme une figure transcendance qui l'exonère des contingences du jeu social ordinaire entre familles, des compromissions et des stratégies individuelles, de la nécessité de monnayer sans cesse entre statut à l'intérieur et référence à l'extérieur, Nadim abolit en quelque sorte la distance entre lui et le leader. Comme si les stigmates de la violence qu'il arbore l'autorisaient à se poser comme duplication d'un idéal-type incarné par Walid Joumblatt alors qu'il apparaît en fin de compte comme un personnage tragique qui n'a pas été en mesure de sortir d'une certaine logique sociale.

J'ai rencontré par la suite d'autres acteurs, avérés, des années de la guerre civile. L'instructeur militaire d'un bataillon de la milice du PSP m'a raconté qu'au lendemain des accords de Tâ'if qui ont mis fin à la guerre en 1989, il a décidé de reprendre ses études et d'aller passer un doctorat de sciences politiques en France. Devant les réticences de son épouse à le voir s'éloigner aussi longtemps de sa famille, il aurait déclaré : « je reviens docteur ou je meurs ». Manière de faire comprendre ce qu'ont été les enjeux de la « reconversion des miliciens » après-guerre¹⁶⁵ par un homme qui a réussi la transformation : son doctorat en poche, il a repris sa place dans le cercle du « gouvernement Joumblatt » et a obtenu un poste de fonctionnaire catégorie A dans le quota réservé aux druzes. Ne pas transformer une ascension sociale légitimée sur les champs de bataille équivalait effectivement à une mort sociale. Pire, l'échec à réformer un certain style milicien a pu conduire à la marginalisation de ceux qui prétendaient tirer des bons sur la place qu'ils avaient pu avoir dans la hiérarchie des années de guerre : on les identifie désormais comme des voyous (*zucrân*) ou des asociaux (*makhlû'*), des personnes

¹⁶⁵ On a beaucoup écrit sur la « reconversion » des chefs de milice en notabilités politiques ou économiques dans l'après-guerre – souvent pour en déplorer le caractère immoral – mais assez peu sur les trajectoires plus diversifiées et complexes de ces « caporaux » qui ont gagné un certain prestige pendant les années de guerre, mais n'ont pas tous su transformer leur « style » quand le contexte a changé.

instables ou psychologiquement malades, susceptibles d'actes de violence incontrôlables.

La dimension violente de cette mise en scène dans laquelle je me suis retrouvée partie prenante tient au fait qu'elle fonctionne d'une certaine manière : certes, pas comme le prétend Nadim à l'échelle de la localité, mais dans le cercle étroit de la famille et avec la complicité de celui-ci¹⁶⁶. Et puisqu'une figure icônique a besoin pour être légitime d'être admirée et crainte, n'ai-je pas été assignée par Nadim au rôle de témoin de sa performance, de concert avec son gynécée qui l'érigait tous les jours en la référence absolue qu'il prétendait être, et plus encore, n'ai-je pas représenté un moyen pour lui d'affirmer sa prétention à dominer ?

Un huit-clos ethnographique

Revenons-en donc à l'ethnologue et aux relations qu'elle était en mesure d'établir dans ce contexte. Certes, le personnage de Nadim pouvait ne pas apparaître sous un jour excessivement sympathique – mais la sympathie est-elle un ressort indispensable d'une relation ethnographique réussie ? – il n'en était pas moins intéressant. A tout bien considérer, la « situation ethnographique » telle que je l'ai présentée jusqu'à présent n'aurait pas été complètement fermée s'il m'avait été donné de trouver une place acceptable au milieu des femmes de la maison. Ce ne fut pas le cas.

Les choses avaient cependant commencé, on s'en souvient, par la classique assignation en termes de parenté métaphorique de la mère : « Coco et toi, vous

¹⁶⁶ J'ai eu l'occasion, quelques années après mon passage à Kfar Qaloun, de rencontrer un membre de la famille Namr, occupant un poste à responsabilité dans l'Organisation des jeunes socialistes, un mouvement affilié au PSP. Ce dernier vivait à Beyrouth depuis son enfance. Sans rien raconter de mon expérience dans cette maison, j'en suis venue à lui parler de Nadim. Il n'a pas été en mesure d'identifier ce cousin jusqu'au moment où je l'ai présenté comme le benjamin du docteur Issam, le frère méprisé. Je disposais enfin d'une bribe de contextualisation : en dépit de ses prétentions, la « notoriété » de Nadim n'avait pas paru dépasser les limites de sa maison puisque même un membre de son lignage, un cousin éloigné, ne réagissait pas à la seule évocation de son nom. Cela m'autorise non seulement à resserrer l'analyse sur la scène interne à la famille telle qu'il me fut donné de l'observer pendant quelques mois, mais également, me permet de mieux comprendre comment, en dépit de la négociation des statuts en son sein, une fratrie reste avant tout identifiée de l'extérieur par le prestige lié aux diplômes : « la maison du docteur Issam plutôt que la maison du héros (*batal*) Nadim »...

serez comme des sœurs ». De même Nadim m'avait-il dit que chez lui, je serai en sécurité, comme une sœur, et que les gens le sachant, ils n'oseraient jamais s'en prendre à moi. « Comme une sœur » a souvent voulu dire pour Nadim que je devais effectivement être à son service lorsqu'il s'agissait d'aller lui chercher un verre d'eau ou son paquet de cigarettes. Fut-ce par mimétisme dans la mise en place de la relation en ces termes ou fut-ce un effet de la rivalité entre les femmes de la maison par rapport à la « référence Nadim » leur permettant de définir leurs statuts réciproques, je me suis rapidement vue assignée un rôle implicite d'aide-ménagère.

Dès les premiers jours, Coco a mis en place des pratiques d'évitement à mon égard. En l'absence de Nadim, elle passait le plus clair de son temps à l'étage inférieur en compagnie de sa belle-mère et de ses belles-sœurs. Les femmes ne m'invitaient que rarement à partager un repas avec elles. Je devais préparer ma nourriture et les quelques fois où j'ai entrepris de cuisiner pour toute la famille, personne n'a jamais consommé les plats préparés. Inutile de dire que les femmes n'ont, pas plus que Nadim, accepté de me parler de ce qui pouvait se passer en dehors des limites étroites de la maison. Dans le salon de la belle-mère, il y avait bien le traditionnel portrait de Kamal Joumblatt côtoyant, légèrement en surplomb, le portrait du mari défunt (manière de souligner l'appartenance politique), mais Walid Joumblatt et les affaires de la communauté n'étaient jamais mentionnées entre les femmes – à tout le moins en ma présence. Seul Nadim était régulièrement évoqué, qu'il s'agisse de savoir quand il rentrait, ce qu'il voulait manger ou encore dans les exhortations adressées à son fils, comme s'il était pour ces femmes, la seule référence possible. Très rapidement ensuite, Coco entreprit de m'associer aux tâches ménagères, venant de plus en plus régulièrement frapper à la porte de ma chambre pour me demander de passer l'aspirateur, de toiler la terrasse ou encore d'étendre le linge pendant qu'elle descendait avec son fils prendre le café chez sa belle-mère.

Dans cette société fondée sur la domination et la nécessité d'affirmer son propre statut et celui de son groupe par le défi, l'humiliation ou la dérision [Gilsenan, 1986], les aides domestiques entrent dans une classe aussi visible qu'identifiable : toute maison libanaise disposant d'un peu de moyens a sa

bonne sri lankaise ou éthiopienne¹⁶⁷. Il était donc assez clair à ce moment que Coco s'inscrivait dans le registre de la domination et des hiérarchies sociales à mon égard. Ce jeu n'allait pas sans insinuations moqueuses quant au retournement implicite qu'elle était alors en mesure de réaliser avec moi : de Française en Sri Lankaise, d'universitaire en femme de ménage. Je me souviens ainsi de la fois où elle vint jusque dans ma chambre pour me regarder prendre des notes alors que je lisais quelque ouvrage. Elle me demanda ce que je faisais. Contente d'être pour une fois prise au sérieux dans ma relation au « savoir », j'entrepris de lui raconter ce qui m'intéressait dans cette étude. Coco m'écouta en hochant la tête sans poser d'autres questions qui auraient pu ouvrir la porte à un dialogue, puis elle lança un « *enti mesh ha'ine* » – qui signifie mot à mot « tu n'es pas facile », mais qu'il faut comprendre comme « tu n'en as pas l'air, mais tu as de la ressource, tu n'es pas uniquement ce que tu donnes à voir ! » – et s'éclipsa sans rien ajouter en souriant ironiquement.

Renversement dans l'ordre de l'hospitalité : alliance et rivalités politiques

Était-ce pour mieux s'agréger au clan des femmes de la maison alors qu'elle venait de donner un descendant mâle à Nadim que Coco m'assigna ce rôle intenable qui m'enferma dans un silence des femmes, plus lourd encore que celui dans lequel Nadim tentait de me cantonner ? Plutôt qu'une Sri Lankaise, n'aurais-je dû plutôt considérer que je prenais symboliquement la place implicite d'une bru nouvellement installée dans la maison, « comme une sœur » par rapport à laquelle Coco pouvait redéfinir son statut dans sa relation avec les autres femmes ? Et ce, d'autant plus que l'attitude de Nadim à mon égard et son refus manifeste de m'offrir une hospitalité « dans les règles » rendaient possible cette redéfinition. En tout cas, c'était là tout ce que j'avais été en mesure de comprendre dans l'attitude de Coco à mon égard.

Au récit de la dernière anecdote que je viens de rapporter, une amie libanaise a cependant pointé une autre dimension de cette relation, rendue particulièrement explicite selon elle par l'expression « *enti mesh ha'ine* » : Coco aurait tout simplement mis en œuvre une stratégie destinée à couper court à

¹⁶⁷ On trouvera une analyse documentée sur la place des bonnes dans la société libanaise dans Caroline Sweetman (1998).

toute tentative de séduction de ma part envers son mari. Quand une femme suppose d'une autre qu'elle n'est pas uniquement ce qu'elle donne à voir, qu'elle cache des atouts, elle signifie qu'elle est une rivale potentielle¹⁶⁸. En m'humiliant régulièrement, elle se donnait les moyens de s'affirmer comme la maîtresse de maison, celle qui contrôle, non seulement aux yeux de Nadim, mais encore devant sa belle-mère et ses belles-sœurs.

Je ne peux aller sur ce point au-delà d'hypothèses plausibles pour tenter de donner un sens à ce qui m'est apparu – sur le moment avec une grande violence – comme un renversement dans un ordre de l'hospitalité dont je croyais qu'il était le cadre intangible de toute relation en Orient [Hannoyer, 1989 ; Jungen, 2004]. Cependant, je suis tentée *in fine* de rendre compte de l'échec de cette relation ethnographique en termes politiques, mais dans un cercle particulier, celui de la famille. Des indices très clairs m'avaient permis de comprendre que mes premiers contacts druzes étaient yazbaki, la mère de Coco et Houda allant même jusqu'à traiter devant moi Walid Joumblatt de « fou avec lequel on doit faire ». Il faut mesurer la prégnance et le poids, en termes de relations sociales au quotidien, du factionnalisme intra-communautaire au Liban. Mon installation dans la famille Namr avait de ce point de vue été oblitérée par deux biais majeurs, de véritables « erreurs d'introduction » : j'étais passée d'une faction à une autre suivant en cela la « translation » réalisée par le mariage de Coco de la famille Nasreddin à la famille Namr et j'étais entrée dans cette maison sous la caution de la belle-mère de Nadim, une Beyrouthine qui affecte une attitude condescendante envers les manières de la Montagne.

Nul doute que je sois devenue, sans en prendre la mesure sur le coup, l'objet d'une rivalité implicite entre deux familles d'un même village dont j'ignore tout des relations passées et des raisons qui ont poussé les protagonistes à s'allier (mais l'on se souvient que le retour au village des parents a été réalisé en même temps que le mariage de Coco). La belle-mère m'avait imposée au jeune couple en mettant en exergue mon parcours universitaire et en insistant sur la nécessité de m'introduire auprès de l'historien et du juge de la famille. Comment, dans ce

¹⁶⁸ On retrouverait ici une dimension particulière de la tension entre l'apparent et le caché, ou plus précisément sur ce qui est derrière les apparences, dont on prétend qu'il n'y a qu'elles quand on se présente dans toute sa « transparence ». Ces choses cachées, dissimulées, avec lesquelles on peut jouer, comme on joue avec le mensonge au sujet duquel, comme l'a rappelé Gérard Lenclud dans ce volume, Raymond Jamous (1993) a écrit un très bel article.

contexte, Nadim aurait-il pu jouer pour lui-même sur la relation à l'extérieur que je représentais, le créneau de la référence à la France étant déjà l'apanage de sa belle-famille ? C'eût été reconnaître la prééminence de cette dernière en la matière. Or, jamais durant les cinq mois que j'ai passés à Kfar Qaloun je n'ai vu Nadim et Coco descendre à Beyrouth pour visiter les parents de cette dernière, ni observé chez Nadim de marques de déférence à l'égard de son beau-père. Au contraire, il cherchait systématiquement à montrer qu'il était celui qui déciderait en dernier ressort du mari qui devrait échoir à Houda. Et dans ce jeu, il semble bien que Coco ait choisi pleinement d'aller dans le sens de son mari à l'encontre de sa mère et de sa sœur. D'ailleurs, alors que Houda a tout de la Beyrouthine : l'accent, les poses affectées, la coiffure et le maquillage recherchés, Coco semblait s'être déjà adaptée au style moins apprêté de la montagne. En somme, Nadim affirmait que toute beyrouthine qu'elle soit, Houda devait – tout comme moi – s'en référer à lui pour ce qui était du choix de ses relations locales.

Ajouterai-je pour terminer que mon départ de cette maison a été à l'exacte image de ce que fut mon arrivée : lorsque la voiture venue me chercher klaxonna de la rue et qu'il était l'heure de prendre congé, Nadim dormait. Coco se garda bien de le réveiller. Elle me laissa simplement sur le pas de la porte avec d'ultimes salutations à adresser à son frère en France lorsque je le croiserais. Comme si la seule relation à laquelle j'avais pu prétendre dans ce contexte était une relation avec ses parents à elle.

Arrivée au terme de mon récit, je prends la mesure de la difficulté à faire sens et d'une expérience ethnographique que j'ai vécue comme un échec total. On dira alors de l'artefact que constitue toute relation ethnographique, le texte cette fois, de la cohérence ainsi construite, qu'il reflète bien un peu la personnalité de son auteur ! Il me faut reconnaître toutefois que, sans l'instance bienveillante de Raymond Jamous pour me convaincre qu'il y avait forcément quelque enseignement à tirer de cette expérience, je n'aurais jamais pris le risque de livrer ces éléments d'une relation s'apparentant à un huis-clos familial, en dehors de l'appareil ethnographique permettant de la contextualiser et de mettre ses acteurs en perspective.

On connaît ces pages de Pierre Bourdieu (1980 : 56-57) sur l'ambiguïté de la relation ethnographique dans son rapport à la pratique sociale : l'ethnologue n'est en position d'objectiver les pratiques qu'il observe que parce qu'il n'a pas de place à se faire dans la société, parce qu'il est en dehors des stratégies des acteurs. Il m'aura fallu des années pour être en mesure d'objectiver l'expérience ethnographique que j'ai vécue sur ce premier terrain libanais, parce que sur le moment, j'ai été incapable de me situer en dehors du registre de la pratique et, je dois bien l'avouer, de la dimension émotionnelle. D'ailleurs, mes « carnets de terrain » de cette période sont restés quasiment vierges, tout au plus me suis-je astreinte à tenir un journal, lui-même rapidement délaissé. Je suis tentée de mettre en perspective la situation ethnographique que je viens de relater pour reconsidérer les modalités de l'objectivation et du rapport implicite de domination qu'on suppose implicite à l'enquête de terrain. Car l'objectivation de la pratique sociale est assujettie à la possibilité de se voir assigner une place qui permette effectivement d'observer et d'objectiver. Méthodologiquement, l'expérience de ce huit-clos ethnographique m'aura permis de mieux comprendre tout l'implicite de « l'apprentissage » par l'ethnographe des manières d'être, des pratiques et des valeurs, que l'on questionne rarement quand il s'accompagne du minimum de pédagogie et d'échange. Dans ce cas, il m'avait été impossible d'avoir accès au contexte immédiat, au pourquoi et au comment, une frustration immense quand l'ethnologue se pense avant tout comme celui qui va dévoiler des logiques sociales. Et c'est en discutant plus tard avec d'autres Libanais que j'ai pu progressivement envisager une lecture de cet échec, non en tant que corpus ethnographique, mais en termes plus wébériens d'idéal-type. Ce sont eux qui ont objectivé la dynamique de cette relation sous la catégorie « milicien » et « gens de Kafr Qaloun », eux qui m'ont permis de comprendre comment cette société avait fait de l'ancien-milicien-toujours-habité-par-la-logique-de-guerre une catégorie à part entière, se déclinant selon des modalités différentes, que j'ai finalement exposée dans ce texte.

A tel point que cette période est devenue partie intégrante de ma « biographie » pour les druzes libanais avec lesquels je suis ensuite entrée dans une relation ethnographique beaucoup plus « classique ». Mon passage à Kfar Qaloun est devenu une histoire qu'on raconte à chaque fois qu'il s'agit de me présenter à quelque personne en visite. Cette expérience, je peux à mon tour la

monnayer au titre des narrations dans lesquelles d'autres me mettent en scène, dans un monde où l'ordre narratif est pleinement enchâssé dans la pratique. Et qu'est-ce que la pratique au Liban si ce n'est l'assignation à un lieu dans le prisme politique, si ce n'est la négociation, dans l'alternance de la comédie et de la violence implacable, des statuts et des figures de référence, ce « théâtre des passions politiques qui fait la grandeur et le malheur de ce pays » selon la belle formule de Raymond Jamous (2004) ?

**Les ombres du palais de Beiteddin.
L'enjeu symbolique de la capitale émirale entre
pouvoir présidentiel et pouvoir régional**

Les disciplines du « politique » en Occident, philosophie, politologie et dans une moindre mesure, anthropologie, ont toujours tendance eu à mettre l'État au cœur de leurs questionnements. Qu'il s'agisse depuis les philosophes grecs, Aristote en tête, de réfléchir à la meilleure forme possible du gouvernement humain, ou de discuter des mérites des différents régimes politiques comme s'y sont employés les penseurs et théologiens du Moyen-Age européen jusqu'à la profonde redéfinition de ce que devait être un État durant la période des Lumières, la question politique par excellence est celle du « gouvernement » de la société. Et dans la période la plus moderne, cette question a souvent été reformulée comme la problématique d'une société humaine avec, contre ou sans l'État. Il faut bien voir que dans ces traditions, la réflexion porte essentiellement sur la légitimité de l'exercice du pouvoir et la légitimité de

l'ordre social qui fonde l'articulation entre l'ensemble des gouvernés et de ceux qui les gouvernent. À cette dimension, il faudrait encore ajouter le thème central de la possibilité de continuité historique des États, qui a tellement suscité l'intérêt des législateurs de la Rome antique (Moatti, 2011).

Ce préambule très général n'a d'intérêt qu'en tant qu'il constitue une invite nécessaire à spécifier ce dont il est question lorsque l'on s'attache à discuter de l'État au Liban, et plus particulièrement de sa dimension d'État notoirement précaire. Il est en effet important de préciser ce que sous-tendent les analyses largement développées en ce sens depuis la fin des années 1960. Poser la question de l'État au Liban s'épuise souvent, en effet, dans le constat de la tension entre, d'une part, l'aspiration à une véritable citoyenneté garantissant « l'institution d'une individualité publique jouissant des droits et des libertés démocratiques et égale de tout autre membre de la communauté nationale » (Beydoun, 2008 : 15) et, d'autre part, le poids d'un communautarisme qui distingue les Libanais en les soumettant à des règles différenciées, dont ils ne peuvent s'abstraire. Selon Ahmad Beydoun, par exemple, « l'État a abdiqué de fait son droit de se doter d'une législation non communautaire parallèlement à celle qu'il avait concédée aux communautés » et a depuis l'indépendance, « une conduite démissionnaire » (*ibid.* : 17). Construites sur une lecture critique du fait communautaire exprimé dans un système confessionnel généralisé et incarné par autant de sociétés partisans à la tête desquelles agissent les patrons plus ou moins héritiers de leadership établis – des familles et des lignages qui se transmettent le pouvoir de père en fils –, ces analyses font généralement état des blocages qui entravent la décision d'État dans sa dimension constitutionnelle, législative et exécutive. L'État est alors décrit comme perpétuellement instable, acteur parmi d'autres – personnifié dans ce cas par les principales têtes de l'exécutif – d'un jeu politique animé par l'incessante recomposition des alliances entre sociétés partisans, parfois arbitre de la situation du moment, plus souvent arène de l'expression de ces jeux. Cette conception s'inscrit pleinement dans la théorisation khaldunienne de l'État arabe comme espace – toujours urbanisé – de conquête pour la « volonté de pouvoir » d'entités conquérantes fondées sur des liens personnels. D'ailleurs, note G. Corm qui a largement développé cette vision pessimiste de l'État arabe en général et de l'État libanais en particulier, l'étymologie des termes arabes pour désigner l'État est marquée par l'idée d'instabilité : qu'il s'agisse de dawla,

qui connote une situation tournante et les révolutions du pouvoir, de mulk, le royaume ou de jumhuriyya, construit sur l'idée de multitude, la notion de *res publica* n'a pas de véritable expression dans le monde arabe. Ceci explique « ce sentiment de fragilité, de relativité de la chose publique » (Corm, 2001 : 192-193 ; 136).

Cette perspective éminemment politique sur l'État comme expression de la chose publique et gouvernement de la société n'est cependant qu'un aspect ; elle n'épuise pas l'ensemble des significations qui s'attachent à la notion lorsque les gens font référence à la chose étatique. L'État est alors souvent évoqué comme un lieu dans lequel se rendre pour régler des questions administratives, il est associé aux papiers : « nous avons besoin d'une attestation, il faut monter à l'État » (*badna na'mul mu'âmala, lâzim nrûh 'ad-dawâyir*). Lorsqu'il est compris dans ce sens, il n'est plus question d'un jugement, mais du constat que l'État s'inscrit dans un parcours de démarches nécessaires dans la réalisation des actions du quotidien. L'État que les Libanais jugent, le plus souvent négativement, est l'État pourvoyeur de services et organe de régulation. *Mâ fi nizâm*, il n'y a pas d'ordre, c'était déjà le *motto* tellement entendu par M. Gilsenan avant-guerre qu'il en avait fait le titre d'un article sur l'attitude désabusée de jeunes paysans Libanais du nord-Liban quant au décalage évident entre ce qu'on leur faisait croire dans les vieilles rhétoriques de l'honneur et la réalité des relations sociales faites de mensonge, de duplicité et de chacun pour soi (Gilsenan, 1992). L'État qui échoue, l'État en faillite est pointé comme une absence là où il devrait y avoir une présence, un service rendu, une action réalisée, ce que traduisent les emportements réguliers entendus dans les villages de la Montagne : « Où est l'État ? Quand est-ce que l'État vient par ici ? L'État est un échec... » (*wayn ad-dawla ? wa emta btiji ad-dawla la-hun ? ad-dawla fâshila...*). Le point commun dans cet ensemble, non exhaustif, de discours sur l'État demeure son caractère d'extériorité en tant qu'agent – l'État n'est jamais dit comme un 'je' ou un 'nous' – alors que nombre des symboles qui s'y rattachent, le représentent ou le personnifient peuvent être mobilisés dans l'expression d'une appartenance libanaise : ainsi du drapeau comme emblème central des rassemblements massifs en 2005 et de l'hymne national qui permet de conférer de la solennité à tout événement local, de l'ouverture d'un festival à la remise des diplômes dans une école.

C'est cette tension, au cœur des attitudes souvent paradoxales qui se dessinent entre les Libanais et leur inscription dans l'État, que je propose d'étudier dans le présent article. Et s'il est un lieu au Liban qui reflète la complexité de cette symbolique dans sa dimension historique, entre extériorité ressentie et tentation de l'appropriation, il s'agit certainement du palais de Beiteddin. L'ensemble palatial remarquable érigé à l'instigation de l'émir Bashir Shihab II entre la fin du XVIII^e et le début du XIX^e siècle marque à la fois l'apogée de la période émirale ayant institué une relative autonomie de la Montagne libanaise sous l'administration ottomane et la fin de cette période. Le palais n'a jamais tout à fait perdu son aura régaliennne de siège historique d'un pouvoir politique de la Montagne. Ce symbole, les discours communautaires druzes et chrétiens n'ont eu de cesse de le revendiquer. Quant au palais, il a été après la fin de la guerre civile l'objet d'un bras de fer entre le pouvoir régional de Walid Joumblatt qui en avait fait le siège de son administration entre 1983 et 1990 et le pouvoir présidentiel qui a exigé d'y restaurer l'autorité de l'État une première fois en 1992¹⁶⁹ et une seconde fois en 1999. À travers ce conflit de tutelle et de symboles, décrit ci-après d'un point de vue druze, ce sont tout autant les tentations de l'autonomie et de la souveraineté-pour-soi qui se sont manifestées que la reconnaissance de la nécessité de l'État, fut-il « maronite », sans lequel l'autonomie relative n'aurait plus de sens.

La capitale émirale, enjeu de pouvoir et continuité symbolique de l'État libanais

Le palais de Bashir Shihab II est niché au fond de cette vallée du Shûf qui, dans un triangle allant de Baaqline à Dayr el-Qamar en passant donc par Beiteddin, est connue comme la « Montagne des Émirats » et le « berceau du Liban ». L'histoire de cette région se confond assez largement avec les grandes lignes de l'histoire politique libanaise depuis le XVI^e siècle. Les historiens considèrent souvent que Liban moderne commence symboliquement avec la nomination de Fakhr al-dîn II al-Ma'nî à la charge de fermier général de l'impôt (*multazim*) du Shûf en 1590 et son élévation au titre d'Émir *liwa'* par le pouvoir ottoman. Cette lecture tient au fait qu'héritier de la position tenue avant lui par

¹⁶⁹ Dans le cadre cette première de la restitution des biens de l'Etat dans toutes les régions du Liban

son père Qurqumaz et son grand-père Fakhr al-dîn I, le deuxième du nom établit véritablement les bases juridico-administrative de l'entité libanaise en instaurant notamment un parlement communautaire (Chevallier 1971 : 10 ; Corm, 2003 : 51-52 ; Makdissi, 2000 : 37-38 ; Traboulsi, 2007 : 6-8 ;). L'Émir était issu de la tribu des Tânu'kh, installée dans ces montagnes par Taghtakin, gouverneur de Damas à partir de 1120 pour combattre les Francs (Taqieddin & al., 1999 : 35), convertie ensuite au dogme druze. Il était originaire de Baaqline qu'il quitta en raison du manque chronique d'approvisionnement en eau de la cité (Choueiri, 1999 : 154) pour s'installer sur le versant d'en-face, à Dayr el-Qamar où il fit élever un sérail et une mosquée. Le palais de l'Émir Fakhr al-dîn est demeuré le siège du pouvoir émiral durant plus de 150 ans. Néanmoins, l'un de ses successeurs, l'Émir Haydar Shihab établit une résidence d'hiver à Beyrouth en 1754 où il finit par s'installer. Les dépositaires du pouvoir dans cette région de l'Empire ont rapidement développé l'usage des résidences multiples (Ammoun, 1997 : 37-42).

Avant d'aborder le règne du plus imposant des Émir libanais, Bashir II Shihab, il faut introduire dans le récit l'ascension de la lignée des Janbulad, devenus Junblât (ci-après Joumblatt) et pointer un autre lieu symbolique dans la cartographie politique du Shûf, leur résidence à Moukhtara. D'origine kurde, les Alî et Husayn Joumblatt sont mentionnés dans les chroniques arabes comme cosignataires du traité que Fakhr al-dîn II a signé avec la Toscane en 1606-1607. Ils s'emparent du pouvoir à Alep en 1624 d'où ils sont contraints de fuir l'année suivante devant les représailles ottomanes. Ils trouvent refuge dans la Montagne où ils sont ensuite protégés par l'Émir (Touma, 1986 ; Dib, : 27). Les Joumblatt acquièrent le rang de fermiers collecteurs à la suite de la bataille de ʿAyn Dara en 1711 lorsque la faction Qaysi conduite par l'Émir Haydar défit la faction Yamani dirigée par les ʿAlam el-dîn. La défection de nombreuses familles de rang obligea l'Émir à réorganiser le système *muqata'ji* et les Joumblatt qui lui avaient fait allégeance se sont vus octroyer le titre de Shaykh et le contrôle sur une partie du Shûf et les districts de l'Iqlim al-Tuffah, l'Iqlim al-Kharrub, l'Iqlim Jezzin et le jabal Rayhan. Leur fief de Moukhtara ne cessa de gagner en importance au point de faire de Bashîr Joumblatt l'un des principaux rivaux de Bashir II Shihab nommé Émir en 1788 à l'âge de 21 ans.

Bashir II Shihab est l'architecte du palais de Beiteddin. L'année précédant sa désignation à la fonction émirale, il épouse *sitt* Chams, une riche cousine dont la

fortune lui permet d'envisager l'érection d'un véritable complexe palatial. Le site sur lequel le palais sera construit n'est alors qu'un hameau rassemblant essentiellement des paysans druzes, autour de la *khalwa*¹⁷⁰ du shaykh Ali Bteddini — Beiteddin signifie d'ailleurs « maison de religion ». Les terres sont achetées à un shaykh du village¹⁷¹. La construction du palais débute rapidement et en 1806 le *harim* du palais est achevé. L'eau du Nab^c as-Safa' est détournée et un canal est réalisé entre 1812 et 1814. L'Émir fait venir des ouvriers d'Alep et Damas pour réaliser les travaux. Leur présence fait fuir les habitants druzes qui se replient sur Baaqline¹⁷² et Beiteddin devient progressivement un village chrétien. Le palais est achevé en 1818 (Taqieddin & al., 1999 : 49). Retenons qu'à l'issue du conflit qui opposa pendant plusieurs années l'Émir Bashir II Shihab au shaykh Bashir Joumblatt et qui se solda par la victoire du premier sur le second en 1824, les résidences des Joumblatt à Moukhtara et Ba^cdaran furent détruites et les pierres acheminées à Beiteddin pour la construction des palais que l'Émir voulait faire édifier pour ses trois fils, Amin, Qassem et Khalil ainsi que pour sa seconde épouse Jihane (Yahya, 2001).

Après la destitution de l'Émir en 1840, victime de son alliance avec Mehemet Ali contre la Porte, et l'exil des siens à Malte, le palais devient propriété ottomane. Avec l'adoption du traité de Metternich instituant le *qaimaqama* en 1842¹⁷³, le gouvernement de la partie sud de la Montagne se réinstalle à Dayr. En 1860, l'instauration d'un nouveau régime appelé *mutasarrifiyya* consacrant le principe d'une représentation parlementaire sous l'autorité d'un gouverneur extérieur à la province change les équilibres géopolitiques. Beyrouth est désormais détachée de la Montagne – dont l'autonomie est ainsi garantie – et directement rattachée à la Porte, inaugurant une rivalité administrative. Par ailleurs, le premier *mutasarrif* nommé à la tête de l'entité décide que Dayr al-

¹⁷⁰ La *khalwa* est à la fois un ermitage et un salon privé dans lesquels les religieux druzes rassemblent une congrégation pour la prière

¹⁷¹ Abû Jamal al-dîn Najm ibn al shaykh Hassan (Taqieddin & al., 1999 : 49).

¹⁷² En raison de la « nécessité » de soustraire les femmes au regard des étrangers.

¹⁷³ Ce traité établit une partition politique de la montagne libanaise entre le nord sous gouvernement chrétien avec l'Émir Haidar Abillama à sa tête et le sud sous gouvernement druze avec l'Émir Ahmad Arslan. La route qui relie Beyrouth à Damas constitue la ligne de démarcation entre les deux régions. Cette partition politique ne résistera pas aux pressions des Chrétiens du sud pour dépendre de l'administration du *qaimaqama* septentrional, une position soutenue par les Français contre les Anglais. En 1845, les Chrétiens du Shûf manifestent leur hostilité en marchant sur Mukhtara et en incendiant plusieurs villages sur leur chemin.

Qamar n'a plus la capacité d'accueillir le gouvernorat de la Montagne et entreprend de s'installer dans le sérail de Baabda plus proche de Beyrouth. Il décide cependant de conserver le palais de Beiteddin pour en faire sa résidence d'été. Quant aux Français, ils ont d'abord installé le gouvernement de la province du Shûf dans sa première « capitale », à Baaqline, dans un Sérail édifié en 1897 qui avait vocation de prison, de tribunal et de poste de gendarmerie. Les autorités mandataires déménageront le Sérail et quitteront Baaqline en 1934 pour s'installer à Beiteddin où ils demeureront jusqu'à l'indépendance du Liban (Taqieddin & al., 1999 : 38). En 1943, le président de la jeune République Libanaise décide de renouer avec les usages du *mutasarraf* en installant les services de la présidence à Baabda au palais de Beiteddin pour en refaire un estivage de la présidence. Symboliquement, les cendres de l'Émir Bashir II sont rapatriées en 1947 et ré-enterrées dans l'enceinte du palais.



Fig. 30 : Entrée et cour centrale du palais de Beiteddin durant la période ottomane (clichés appartenants à Akram Ghousayni)

Du statut national et des statues régionales : rivalités druzo-chrétiennes et politiques patrimoniales dans le Shûf

Ce bref rappel historique était nécessaire afin de mesurer la charge symbolique de ces lieux qui ont été une pomme de discorde à plusieurs reprises et sous différents aspects depuis la déclaration d'indépendance du Liban en 1943. Les lectures de cette histoire sont évidemment concurrentes selon les acteurs. Tandis que les historiens chrétiens, Maronites en tête, voient en Bashir II Shihab le continuateur de l'action de Fakhr al-dîn II comme édificateur du

Liban moderne et comme l'homme qui lui a donné ses bases économiques en développant l'industrie de la soie dans la montagne et en facilitant le commerce avec l'extérieur via le port de Beyrouth, les Druzes le considèrent comme le fossoyeur de l'idée libanaise telle qu'incarnée par l'Émir Fakhr al-dîn. Kamal Joumblatt n'a cessé en effet de contrecarrer la vision « chrétienne » de cette histoire arguant que les « véritables traditions » de la montagne sont identifiées avec l'arabisme de Fakhr ad-dîn contre l'affairisme commerçant tourné vers Beyrouth favorisé par Bashir II Shihab¹⁷⁴. Dès son premier discours devant le Parlement libanais le 21 septembre 1943, il établit un parallèle entre le Liban de Fakhr al-dîn et le Liban tout juste indépendant de l'époque (Timoveev : 63). L'époque de l'Émir druze est celle qui a réalisé la véritable idée libanaise, mise en danger depuis par le fait de concevoir la patrie sur l'idée sectaire. Et pour les Druzes, l'Émir Bashir est responsable du tournant sectaire de l'histoire libanaise. Régulièrement, Kamal Joumblatt a développé ce thème posant les bases de la nostalgie, exprimée à sa suite par les Druzes, de l'émirat maanide et de « l'unité libanaise » (*al-wahda al-lubnaniyya al-asila*) (Schenk, 2001). Ainsi, lors de l'inauguration de la stèle aux martyrs druzes et chrétiens des affrontements de 1958, qui représente un paysan traditionnel portant mousquet et un combattant du XX^e siècle, Kamal Joumblatt a martelé dans un discours prononcé à Moukhtara que Fakhr al-dîn avait été le premier artisan d'une armée supra-sectaire et instigateur d'un véritable nationalisme avant la lettre que ses héritiers se sont employés à saper, mais dont les martyrs assurent la continuité (Chevallier, 1971 ; Volk 2009). Ce n'est pas un hasard si cette représentation martiale monumentale a été dressée à quelques centaines de mètres en surplomb du palais de l'Émir Shihab, au centre d'un carrefour (*al-duwwar*) où se rejoignent les routes de Dayr el-Qamar /Beiteddin et de Baaqline qui font le tour de vallée avant de conduire vers Moukhtara.

¹⁷⁴ Selon Fruma Zach on peut considérer que la classe moyenne chrétienne est en effet le produit de l'émirat de Bashir II qui a favorisé les chrétiens pour éliminer le pouvoir des *muqata'ji* et centraliser le pouvoir de l'émirat en se situant au-dessus de toutes les autres familles de dignitaires. Il s'est donc appuyé sur Dayr, centre administratif et centre prospère de la sériculture dans la montagne dont il a exempté les marchands de taxes. Alors qu'au début du XIX^e siècle, Bashir Joumblatt qui possédait 1 million de qurush était considéré comme l'homme le plus riche de la montagne, l'Émir Bashir disposait à la fin de son règne d'une fortune estimée à 9 millions. Cette strate de marchands chrétiens était tellement liée à l'Emir Bashir qu'à la suite de son exil en 1840, une grande partie est descendue s'installer à Beyrouth ou dans d'autres villes côtières (Zachs, 2005 : 17-23).



Fig. 31 : *Le monument des martyrs de 1958*

Afin de rassembler druzes et chrétiens autour de la mémoire Fakhr al-dîn, l'État libanais a entrepris en 1972 l'édification de deux statues de l'Émir, l'une à Baaqline destinée à être scellée dans la cour de l'ancien Sérail, la seconde à Dayr el-Qamar. Lorsqu'en 1975, le président Suleyman Franjeh se déplace pour procéder à leur inauguration Kamal Joumbhatt boycotte ostensiblement la cérémonie prétendant que l'époque ne ressemble plus du tout à l'esprit de l'émirat de Fakhr al-dîn. Et en conformité avec l'idée dont il s'était fait le champion, Kamal Joumbhatt donna la même année le nom « d'armée de Fakhr al-dîn » aux combattants druzes rassemblés en milice dans le Shûf alors que la guerre civile commençait. En 1986, Walid Joumbhatt, fils et successeur de Kamal fit déboulonner cette statue « représentation de la falsification chrétienne du leg historique de Fakhr al-dîn. Pour les Druzes, seul le portrait de l'Émir accroché dans le palais de Moukhtara représente la mémoire authentique du Maanide (Hazran, 2009), celle dont les Joumbhatt se revendiquent les dépositaires.

Après la mort de Kamal devenu lui-même martyr à la suite de son assassinat sur la route menant à Baaqline en 1977, Walid Joumbhatt a pleinement repris à son compte cet aspect de la politique de son père. En 1983, l'épisode terrible de la guerre de la Montagne qui mit aux prises la milice des Forces libanaises aux combattants druzes rassemblés autour de la milice du Parti Socialiste Progressiste, entraîna l'exil de la grande majorité des Chrétiens du Shûf¹⁷⁵. Joumbhatt cependant avait pris soin de garantir la protection de la ville de Dayr el-Qamar, fief de l'ennemi politique juré de son père, le président Camille

¹⁷⁵ On estime à 240 000 le nombre des chrétiens qui ont quitté les régions du Shûf, du haut-Metn, de Aley et de Baabda à la suite de la guerre de la Montagne (Dagher, 2000 : 84).

Chamoun (1952-1958), ainsi que celle de l'évêché de Beiteddin situé derrière le palais de l'Émir Amin, résidence d'été de l'archevêque de Saïda. Le message était fort : le Shûf ne pouvait être sans sa composante chrétienne. Il fallait qu'elle demeure dans sa dimension la plus symbolique et que l'adversaire politique de 1958 qui avait pris l'ascendant en accédant à la présidence soit ainsi visiblement dominé. C'est dans la cour du palais de Beiteddin tendue du rouge des drapeaux du PSP et envahie par ses miliciens que Walid Joumblatt choisit de prononcer son discours de victoire en 1983. Il y convoqua la mémoire de Bashir Joumblatt prenant enfin une « juste revanche » contre « l'usurpateur et assassin Bashir Shihab », promettant de restaurer le sens de l'histoire dans la région et de réaliser à nouveau « l'idée libanaise » (*al-fikra al-lubnaniyya*) chère à son père. Toutes les dédicaces à Bashir II Shihab sont retirées, détruites et remplacées par des poèmes dédiés à Bashir Joumblatt. L'année suivante, le 2 septembre 1984, la « victoire de Bashir Joumblatt » est commémorée par l'inauguration de la « flamme perpétuelle » des martyrs enchâssée dans un vaste monument au centre de l'esplanade (de Clerck, 2015 : chap. 6.3.3). La palais a bien « changé d'orientation historique ».

Après sa victoire, Walid Joumblatt devenait l'unique dépositaire du pouvoir dans cette région en même temps qu'un chef de guerre qui devait faire face aux carences générées par l'exode chrétien. S'appuyant sur son appareil partisan autour de la structure du PSP et sur la fédération de l'ensemble des comités populaires créés depuis le début de la guerre, l'Union nationale de développement du Shûf (*al-tajamu' al-watanî al-'inma'î fi al-shûf*), il décréta le 1^{er} octobre 1983 la création d'une structure administrative qui pris le nom d'Administration Civile de la Montagne (*al-'idara al-madaniyya fi al-jabal*) (voir chap. 2). Néanmoins, pour assurer la légalité de cette création, il fit appel au qaimaqam afin que celui-ci exerce ses fonctions d'application des circulaires édictées par la nouvelle administration régionale (Ghoussayni 1988 : 93). L'Administration Civile de la Montagne fut installée à Beiteddin, dans le centre administratif régional des services de l'État¹⁷⁶ qui, par leur présence, ont permis d'assurer la continuité légale des décisions prises pendant cette période et ce, jusqu'aux accords de Ta'if qui ont mis fin à la guerre civile en 1990. La régionalisation des services de l'État fut parachevée en juin 1986 lorsque fut mis

¹⁷⁶ Ces services avaient été installés dans la résidence de l'Emir Khalil, accolée aux jardins du palais.

en place un véritable centre de perception de l'impôt ainsi qu'un organisme du parquet général avec la nomination de trois juges en charge de régler les conflits¹⁷⁷.

Parallèlement à cette emprise régaliennne sur les districts du Shûf et de l'Iqlim contrôlés par sa milice, Walid Joumblatt se lança dans une politique patrimoniale et culturelle ambitieuse dont la mise en œuvre a été confiée au comité de la culture et des travaux publics de l'ACM. L'un des plus importants en dotation, ce comité a entrepris de faire restaurer la mosquée de Fakhr al-dîn, puis le Sérail de la soie de Dayr el-Qamar – situé sous les voutes du Kharj, la caserne du palais de Fakhr al-dîn¹⁷⁸. À Baaqline, Joumblatt fait rénover l'ancien Sérail qu'il transforme en « bibliothèque nationale » et qu'il fait doter de livres et d'un budget de fonctionnement. La bibliothèque est inaugurée le 13 mars 1987, jour de la 10e commémoration de l'assassinat de Kamal Joumblatt. Parallèlement, il lance une maison d'édition, *dar al-taqadumiyya*, chargée de produire de nouveaux manuels scolaire en histoire. Il encouragera plus tard, par la mise à disposition d'un centre d'archives à Moukhtara, la recherche sur l'histoire de la Montagne au XVIII^e et XIX^e siècle. Il entamera également la construction d'un musée à Baalbeck (Harik, 1994).



Fig. 32 La cour centrale du palais de Beiteddin après la rénovation des années Joumblatt

¹⁷⁷ Rappelons tout de même que la cantonisation, comme a été désignée cette politique d'États dans l'État pendant la guerre civile, ne fut pas le propre des Druzes de Walid Joumblatt. Ce dernier n'a fait qu'instaurer en miroir un système mis en place auparavant dans le nord à l'initiative des Kata'ib. Voir Harik, 1994 et Rivoal, 2001.

¹⁷⁸ Depuis 1993, ce Sérail rénové accueille l'Institut culturel français – anciennement Centre culturel français.

Fort logiquement, une attention toute particulière est accordée au palais de Beiteddin dont la dernière rénovation datait de 1934 lorsque les Français avaient quitté Baaqline et qui a partiellement souffert de la guerre. Walid Joumblatt entreprit de redonner au palais son lustre, tout en y drainant un patrimoine culturel prélevé ailleurs. Il fit notamment transporter de Jiyyé un ensemble impressionnant de mosaïques byzantines du VI^e siècle (l'ancienne cité de Porphyryon) au motif d'en assurer la préservation. Mais Beiteddin devait être transformé en symbole politique et porter la marque de sa nouvelle tutelle. Pour ce faire, Walid Joumblatt en a d'abord changé le nom pour en faire le « palais du peuple » en accord avec la ligne socialiste instituée par son père. Un musée à la mémoire Kamal Joumblatt a été installé dans les pièces situées à l'entrée du palais et une statue de ce dernier érigée au centre de la cour centrale à côté de la flamme des martyrs. Enfin, campant parfaitement son rôle de mécène du patrimoine et des arts, Walid Joumblatt entreprit d'organiser dès 1984 sur le modèle de Baalbeck un festival d'été annuel dans le palais, une manifestation placée sous le patronage de son épouse Nora Joumblatt.

Les années de l'Administration Civile de la Montagne, gouvernement régional sous contrôle du PSP de Walid Joumblatt, peuvent être lues comme une période de défiance absolue envers l'idée de l'État libanais ; un Etat « faible » en effet sous ce regard puisqu'il s'est vu privé de prérogatives régaliennes et législatives sur plusieurs parties de son territoire. À considérer attentivement l'action de Joumblatt et de ses partisans à la lumière de l'élaboration progressive d'un discours druze sur l'histoire de la Montagne et sur la nation libanaise, on perçoit cependant qu'il s'agit moins d'une défiance de l'idée étatique que du défi – sinon de l'affront – que représente pour eux le fait que son premier magistrat soit maronite (voir aussi de Clerck, 2015). Cette opposition n'a jamais été aussi manifeste que lorsque Camille Chamoun, originaire de Dayr el-Qamar est venu porter le défi jusque dans le Shûf, aiguisant dans cette région les tensions qui ont conduit à la brève guerre civile de 1958. La guerre de la Montagne en 1983 a eu pour effet de rejeter le rival chrétien vers l'extérieur, mais il était important que l'État demeure. De ce point de vue, comme avec les mosaïques de Jiyye, comme avec les archives nationales du musée national de Beyrouth que Maurice Shihab, directeur de la Direction générale des antiquités, avait fait mettre à l'abri à Beiteddin en 1976 et que

Walid Joumblatt a fait transporter à Moukhtara ensuite¹⁷⁹, comme avec les lieux emblématiques de l'histoire régionale qu'il a fait rénover avec le plus grand soin – son propre palais de Moukhtara compris –, Walid Joumblatt s'est érigé en conservateur et en protecteur d'un patrimoine. Il a pris grand soin d'assurer à la fois la continuité symbolique et légale de l'État : à la fois patron/chef de milice à la tête d'une communauté régionale et dépositaire de l'État libanais dans la région, il a séparé symboliquement l'exercice de ces deux fonctions entre Moukhtara et Beiteddin, tout en marquant le palais de l'emprise des « fils de la Montagne » représentés par le martyr Kamal Joumblatt.

En 1990, à la suite des accords de Tâ'if, il est mis fin à la légalité de l'Administration Civile de la Montagne et les services de l'État libanais se réinstallent progressivement dans le centre administratif de Beiteddin. La continuité légale et administrative a bien été assurée. Le palais cependant, qui est ouvert au tourisme et génère des droits d'entrée, demeure sous le contrôle de Walid Joumblatt. Lorsqu'il est question de réinstaurer l'autorité de l'État sur ce monument, l'affaire est plus épineuse. Ce n'est plus tant l'État en tant qu'entité légale et administrative qu'il faut réinstaurer, c'est l'État dans sa dimension symbolique régionale et sur ce point, l'héritier de Bashir Joumblatt entend faire valoir ses prérogatives.

Le retour (provisoire) du palais à l'État : été 1992, premier bras de fer

Tout commence en janvier 1992 lorsque Ziad Shihab, héritier de l'Emir Bashir II Shihab, demande la réouverture du procès intenté par sa famille à l'État libanais dans les années 1970 afin de récupérer une partie de ce patrimoine dont cette dernière s'estime l'héritière locale. L'action en justice avait alors porté sur le *dar al-harim* érigé pour *sitt* Chams, épouse de l'Émir Bashir, qu'ils estimaient leur revenir de droit. Le procès avait été alors gagné en première instance avant d'être perdu en appel après que l'État libanais a fait valoir que *sitt* Chams avait cédé le palais au gouvernement ottoman dont l'État libanais était l'héritier local¹⁸⁰. La démarche de l'héritier en ligne directe des Shihab visait autant l'État

¹⁷⁹ Ces archives portent sur la période du *qaimaqama* et de la *mutasarrifiya*, *L'Orient-Le Jour*, 25 juin 1999.

¹⁸⁰ *L'Orient-Le Jour*, 1er février 1999.

libanais que son occupant de facto, Walid Joumblatt, obligeant le gouvernement de l'époque à réaffirmer son autorité pleine et entière du palais.

L'affaire devenait politique et il faut la lire aujourd'hui à la lumière des discussions de l'époque sur la nécessité de mettre en place une politique pour les déplacés. Aucune action publique n'est ainsi intentée jusqu'en juin 1992 où doit se tenir à Beiteddin un congrès national pour les déplacés. Du 19 au 28 juin, représentants du récent gouvernement de Rachid Solh, chefs politiques et chefs de guerre, autorités religieuses et universitaires ont tenté de dessiner les bases d'un plan de retour. À la suite des recommandations du congrès national, un ministère spécifique adossé sur un fonds central des Déplacés bien doté est créé le 7 juillet (Kanafani-Zahar, 2000). Elias Hobeika devient ministre d'Etat en charge des Déplacés¹⁸¹. Le bras de fer pouvait commencer.

Le 26 juillet 1992, à 4h du matin, à la demande expresse du président Elias Hraoui, l'armée libanaise investit le palais de Beiteddin, le palais de l'Émir Amîn et la Bibliothèque nationale de Baaqline. La réaction de Walid Joumblatt est immédiate, qui mobilise ses partisans autour de la statue des martyrs à *al-duwwar*, bloquant la route et défiant les barrages de l'armée qui ceinturent le palais¹⁸². Il y a des escarmouches pendant plusieurs jours et Joumblatt s'insurge : « le gouvernement veut soi-disant 'récupérer' les biens de l'État ? Comme si je les avais volés » ! Dans le même temps, il se déclare disposé à remettre le palais de Beiteddin à l'État « à condition que les autorités lui gardent son cachet de palais du peuple ». « [Car il faut voir] l'autre aspect des choses », selon Walid Joumblatt, « c'est-à-dire un palais présidentiel transformé en palais de la culture et qui a maintenant une symbolique politique. Beiteddin n'est plus le palais des Chéhab et du haut-Commissariat français. [II] représente aujourd'hui l'autre volet de la montagne, la partie mise à l'écart par le maronitisme politique et Bashir II. C'est pour cela qu'il y a la statue de Kamal Joumblatt, la flamme des martyrs, des musées et des salles baptisées au nom de Adil Arslan, Rachid Karame, Halim Takieddin, des hommes qui ont une dimension arabe. C'est cela l'enjeu véritable. (...) Ou bien l'État libanais est prêt à accepter le nouveau statut de ce palais culturel et politique ; ou bien on va revenir au mandat de l'Etat

¹⁸¹ Ancien responsable des Forces Libanaises ayant rejoint le camp pro-syrien et qui a reconnu être responsable d'une tentative d'assassinat contre Walid Joumblatt (*L'Orient-Le Jour*, 8 Mai 2015).

¹⁸² *Al-Nahar*, 27 juillet 1992.

libanais, ce qui revient à dire, au mandat franco-maronite et au mandat de la Mutasarrifiyya »¹⁸³.

Alors que le 28 juillet, le ministère du Tourisme déclare s'apprêter à reprendre possession du palais et à assurer la gestion des lieux sans communiquer publiquement sur les conditions posées par le leader druze¹⁸⁴, le bras de fer devient politique avec la démission de Walid Joumblatt et de Marwan Hamade, son ami et fidèle allié, de leurs postes de ministre en signe de protestation¹⁸⁵. Des pourparlers sont alors engagés avec Joumblatt. Le « dossier » est transmis au ministère de la Culture et de l'Enseignement supérieur et, selon le ministre du Tourisme, Nicolas Fattouch, « il ne revenait plus à ses services de suivre cette affaire »¹⁸⁶. On entre alors en période préélectorale. Lorsqu'en octobre 1992, Rafiq Hariri devient président du conseil et que Walid Joumblatt est chargé du dossier de la réconciliation avec sa nomination à la tête du ministère des Déplacés, les équilibres politiques sont modifiés. Si la propriété de l'État sur le palais de Beiteddin est clairement réaffirmée, un contrat confie en pratique l'administration des lieux à une instance patronnée par Walid Joumblatt. Le statu quo allait être reconduit pendant sept ans.

Quant au Sérail de Baaqline, le conseil des ministres a approuvé une décision du ministre de l'Intérieur la confirmant dans ses fonctions de Bibliothèque nationale à la suite des échauffourées de l'été 1992. Walid Joumblatt en a conservé la gestion jusqu'à la publication, le 9 octobre 1996, d'une résolution du conseil des ministres qui en a fait une institution gouvernementale rattachée au ministère de la Culture auquel Walid Joumblatt a fait don des fonds déposés dans la Bibliothèque. Sur le plan de la symbolique politique cependant, la continuité était assurée puisqu'il n'a jamais été question de déplacer les stèles de Kamal Joumblatt qui décoorent le hall du bâtiment et qu'il a continué, depuis lors, à être le lieu des réunions politiques publiques du PSP. L'application de la résolution a pris effet en 1997.

¹⁸³ *L'Orient-Le Jour*, 1er février 1999.

¹⁸⁴ *L'Orient-Le Jour*, 29 juillet 1992.

¹⁸⁵ *Al-Nahar*, 31 juillet 1992.

¹⁸⁶ *L'Orient-Le Jour*, 1er février 1999.

Renouer avec l'estivage présidentiel : Lahoud à Beiteddin, second bras de fer

Alors que la bibliothèque de Baaqline était à nouveau pleinement placée sous l'autorité de son ministère de tutelle, c'était toujours les drapeaux du PSP qui flottaient dans la cour centrale du palais de Beiteddin. Avec l'élection à la présidence, l'année suivante, du général Emile Lahoud, pro-syrien, les équilibres politiques changent pour Walid Joumblatt. Son ancienne inimitié avec le général Lahoud le place dans une situation d'opposition politique nette après les années d'entente sinon d'alliance avec Rafiq Hariri. Lahoud était en effet le général des armées lors de l'investissement de Beiteddin par les militaires libanais à l'été 1992. Bien que la question de l'occupation et de la gestion effective du palais ait été réglée politiquement, les tensions entre Joumblatt et l'armée ont perduré, manifestation d'une hostilité réelle à la réinstallation d'un contrôle effectif du territoire par le bras armé de l'État. Ces tensions se sont cristallisées à nouveau en mai 1993 lorsque la rumeur de l'humiliation du shaykh Abu Hasan ʿArif al-Halawî, plus haut dignitaire spirituel druze, par des militaires se répand dans le Shûf. Les Druzes se sont à nouveau mobilisés et rassemblés aux barrages et ronds-points dans des mouvements de protestation anti-armée. Il a fallu quelque temps que la rumeur se révèle inexacte et que l'agitation en se calme. Selon Emile Lahoud, cet épisode a été orchestré afin d'entraver la restitution des biens de l'armée à l'État et a peut-être été une tentative pour le discréditer (de Clerck, 2015 : chap. 5). L'armée ne s'est pas redéployée dans le Shûf avant 1994.

Aussi, pour le nouveau président qui entre en fonction le 24 novembre 1998, l'absence de souveraineté pleine et effective de l'État libanais sur le palais de Beiteddin restée, depuis la fin de la guerre civile, sous la tutelle d'un pouvoir régional est aussi une affaire personnelle. Dès le 4 décembre, soit à peine plus de 10 jours après son investiture, il fait publier un décret-loi¹⁸⁷ adossé sur la loi sur les vestiges du 7 novembre 1933 stipulant la nécessité de rétablir le contrôle de l'État sur le palais. Le ministre de la Culture, Yusûf Beydûn rencontre alors Walid Joumblatt qui se déclare prêt à restituer le palais à la condition que le lieu reste un centre culturel et qu'il ne redevienne pas une résidence d'été de la

¹⁸⁷ Décret-loi n° 4 du 4 décembre 1998.

présidence¹⁸⁸ : Walid Joumblatt craint alors que le festival de Beiteddin cesse d'exister.

La pérennité du festival annuel de Beiteddin placé sous le patronage de Nora Joumblatt explique que ce soit l'épouse du leader politique druze qui annonce publiquement que Walid Joumblatt est prêt à restituer au ministère de la Culture et de l'Enseignement supérieur le palais de Beiteddin ainsi que les autres palais et musées du Shûf. Une délégation de l'Association pour la protection du patrimoine se rend en janvier dans le Shûf afin de procéder à un inventaire des objets et possession dans ces bâtiments en vue d'en faire la restitution à l'État¹⁸⁹, où elle est reçue par *sitt* Nora. « Grand prince » de son côté, Walid Joumblatt déclare en référence aux événements de 1992 « [qu'il avait] proposé au président Elias Hraoui de récupérer le palais de Beiteddin à condition qu'il reste le palais du peuple, mais [que celui-ci] ne l'[avait] pas récupéré ». Mais il s'agace comme alors que l'on parle à nouveau de « restitution » alors qu'il « n'a jamais fait main basse sur ce site et [qu'] il ne s'agit que de légaliser la situation », invitant les journalistes à visiter ce palais pour mesurer tous les efforts qu'il a consentis pour restaurer et préserver ce palais¹⁹⁰. Le 22 février, le ministère reprend officiellement possession des clés du palais auprès Directeur en poste durant la période Joumblatt alors que les forces de l'ordre patrouillent dans le Shûf pour prévenir toute agitation. Quelques semaines plus tard, en mai, le ministère viendra également reprendre possession des Archives nationales conservées par Walid Joumblatt à Moukhtara depuis la guerre.

Le retour du palais de Beiteddin sous l'autorité de l'État se marque d'abord par la montée des couleurs nationales et la suppression de toute référence au PSP, dans et autour du château. La statue de Kamal Joumblatt dressée au centre de la cour est d'abord déplacée dans l'aile du musée. Elle y restera jusqu'en juin, lorsqu'Emile Lahoud décida finalement qu'il allait bien réinstaurer au palais sa fonction d'estivage présidentiel. Le 30 juin, la Direction générale des Antiquités sera chargée de transporter cette statue au palais de Moukhtara. Le musée dédié à Kamal Joumblatt et la vision « arabiste et populaire » de l'histoire de la nation demeurent en place jusqu'en 2004, lorsqu'il est à son tour

¹⁸⁸ *L'Orient-Le Jour*, 22 février 1999.

¹⁸⁹ *L'Orient-Le Jour*, 12 janvier 1999.

¹⁹⁰ *L'Orient-Le Jour*, 13 janvier 1999.

déménagé à Moukhtara, mettant symboliquement fin à deux décennies d'occupation symbolique de Beiteddin par les « seigneurs » de Moukhtara. Chaque été, de 1999 à 2005, le président Emile Lahoud mettra en scène son retour dans la Montagne en juin-juillet tandis que se tient le festival de Beiteddin sous les fenêtres des services de la présidence¹⁹¹. Il s'agissait du dernier compromis possible entre la présidence et Joumblatt permettant à chaque partie d'occuper le palais de manière concomitante et d'en faire à ce moment un lieu où chacun peut « jouer » à recevoir tous les Libanais.

L'État comme (non)monopole de l'hospitalité légitime

Il a beaucoup été question de symbolique historique et des lieux qui ancrent des références à l'histoire dans ce récit du retour à l'autorité pleine de l'État dans le Shûf. C'est que la représentation de l'État pour les Druzes du Shûf est tout à la fois le produit de l'idée que celui-ci a son origine au cœur de leur région et de leur communauté avec l'émirat de Fakhr al-dîn et qu'il a été dévoyé par les marchands chrétiens favorisés par l'émir Bashîr II Shihab. Cette ambivalence éclaire en partie la tentation de la captation de la souveraineté d'État pour l'espace régional et la reconnaissance de la nécessité d'un État libanais sans lequel l'identité même de la « Montagne » n'aurait plus de raison d'être. Il ne s'agit jamais de renverser l'État, dont les acteurs prennent soin, on l'a vu, de toujours assurer la continuité légale, mais de peser sur la définition de ce qu'il doit être, en passant au besoin par le rapport de force. Dans la politique au quotidien, celui-ci prend le plus souvent la forme de petits défis qui permettent d'entretenir la tension. Les Libanais font souvent référence au terme de *shighel bikayid*, (de *kaydiyya* « fait de fait exprès, acte malveillant, de provocation) pour qualifier ces actions qui consistent à défier l'adversaire politique ou l'autorité en place pour faire bouger les lignes, souvent au sens propre d'ailleurs. Car il s'agit alors de mettre une pierre dans le jardin du voisin, de ne pas respecter l'implicite du chez-soi/chez-l'autre qui se déploie dans les politiques de l'hospitalité.

En ce sens, la conception wébérienne classique de l'État comme monopole de la violence légitime ne permet pas de rendre compte de la réalité de l'État

¹⁹¹ L'assurance du maintien du festival avait été garantie en mai 1999 à Nora Joumblatt.

libanais, car il échoue en effet à imposer ce monopole. Il serait plus heuristique, pour la compréhension des États arabes, de penser à partir de la notion de « monopole de l'hospitalité légitime » qui permet de rendre compte plus finement des enjeux qui sous-tendent nombre de micro-conflits entre les politiques incarnant la souveraineté de l'État et ceux qui incarnent une souveraineté locale¹⁹². L'enjeu est alors de savoir « qui reçoit », « qui est chez lui », « qui est en visite ». Cette grille de lecture permet de poursuivre la lecture du conflit autour de Beiteddin. Qui est propriétaire du palais ? les héritiers de l'Émir Bashir ? l'État libanais en tant que dépositaire de la souveraineté héritée de l'Empire ottoman ? les Druzes autour de Joumblatt en tant qu'il est l'autorité régionale héritière proclamée de l'émirat de la Montagne et que les pierres du palais de Moukhtara sont enchâssées dans l'édifice ? Mais plus encore : qui est chez-lui dans cette région ?

J'ai analysé par ailleurs la construction performative et relationnelle d'un « être-chez-soi » de Walid Joumblatt pour ses partisans de la Montagne, qui passe par une rupture visuelle dans le paysage quand on entre dans le Shûf, qui se manifeste par l'allure décontractée du leader se promenant à Dayr veste sur l'épaule, conduisant son véhicule sans gardes du corps car il n'y a aucun risque, participant par des dons de ciment au financement de toutes les maisons de cérémonie lignagères de ses partisans (*bayt 'a'ila*), mais encore « accueillant » les réfugiés shiïtes durant l'été 2006 par des banderoles tendues à toutes les entrées du Shûf : « Kamal Joumblatt vous souhaite la bienvenue » (voir chap. 7). C'est autour de cette dimension que le second bras de fer avec l'État libanais s'est noué. En décidant de renouer avec l'estivage présidentiel à Beiteddin, Emile Lahoud a joué ce *shighel bikayid* consistant à se poser comme l'hôte véritable dans le Shûf. Walid Joumblatt ne s'y est pas trompé qui a fustigé la décision du président de tendre les routes entre Baabda et Beiteddin de calicots saluant sa présence et le retour de l'État libanais dans la Montagne. De la même manière que Joumblatt, Lahoud a joué à celui qui était « chez-lui » en ces lieux. Les mots du journaliste de l'Orient-Le Jour (d'obédience chrétienne) font ainsi écho à ce que j'ai tant de fois entendu de la bouche des partisans du bek : « Le plus simplement du monde, [le président Emile Lahoud] s'est installé à Beiteddine,

¹⁹² Sur les politiques de l'hospitalité, voir l'analyse éclairante de la relation entre le roi de Jordanie et les tribus développée par Christine Jungen (Jungen, 2009).

au cœur historique du Liban, dans une région dont la légalité est restée longtemps absente. Sans tambour, ni trompette et surtout sans mesures de sécurité ostentatoires, le président (...) a pris ses quartiers d'été (...) et s'est installé avec beaucoup de naturel dans les locaux appartenant à la présidence de la République, dans une région longtemps considérée comme le fief des Joumblatt »¹⁹³. « Souvent le président Lahoud sillonne sans escorte les localités du Chouf. Les histoires sur ces périples se propagent de bouche à oreille à un tel point qu'il est difficile de distinguer le vrai du faux. Il aurait été vu en train de dîner en compagnie de deux ou trois personnes dans des restaurants de Deir el-Kamar, à Nabeh el-Safa... . À Baakline, (...) un jeune homme (...) a raconté comment le chef de l'Etat a débarqué à l'improviste au club national pour faire quelques brasses dans la piscine (...). Il s'est mêlé aux habitués du club et a refusé que l'on fasse évacuer les lieux »¹⁹⁴. Lahoud n'était donc pas seulement « président en son palais ». Le véritable défi était de s'installer au palais et d'être « comme chez lui », sans escorte, sans appareil, dans le Shûf ; d'y recevoir les personnalités libanaises et internationales sans qu'elles se sentent pour autant obligées de poursuivre leur visite à Moukhtara, faisant ainsi de Beiteddin la clôture de cet espace. L'enjeu du second conflit autour de l'estivage de la présidence était bien là.

Cependant, et en dépit de la tentative de Lahoud de redonner sa pleine dimension à la pratique d'un chef de l'État chez lui partout au Liban, les Libanais gardent la force de leurs quant-à-soi. Ceci signifie également qu'il est nécessaire de faire une place à la référence étatique dans chacun des espaces que polarisent les patrons politiques régionaux. Cette place est un gage d'appartenance à un ensemble plus grand, celui du Liban, et à « l'idée libanaise » que chacun entend promouvoir à sa façon. Cependant, l'État et ceux qui le représentent se doivent de « rester à leur place » et ne pas renverser complètement les hiérarchies locales. En garantissant la tenue du festival de Beiteddin sous le patronage de Nora Joumblatt durant la durée de son séjour annuel, le président Lahoud a fait en sorte de donner des gages de complémentarité entre les deux légitimités politiques, plutôt que de défier frontalement l'autorité de Walid Joumblatt en déplaçant la manifestation ou en exigeant de la placer sous le patronage de l'État. Il faut rappeler que le

¹⁹³ *L'Orient-Le Jour*, 12 juin 1999.

¹⁹⁴ *L'Orient-Le Jour*, 13 août 1999.

processus de réconciliation et le retour des chrétiens dans la Montagne étaient encore en cours et que la présence du président maronite à Beiteddin était aussi, alors, une manière de faire savoir aux Chrétiens qu'ils pouvaient revenir.

Devant le constat désabusé de nombreux intellectuels libanais sur « la dégénérescence du Liban » — pour reprendre le titre d'un essai d'Ahmad Beydoun —, il n'est d'autre voie que de tenter de décrire le plus concrètement possible les différentes conceptions de la souveraineté à l'œuvre dans la société libanaise. Pour dépasser l'opposition entre la quasi utopie d'un État formé de citoyens et constitué sur une légalité qui soit la même pour tous et la réalité d'un espace juridique contrôlé par des sociétés communautaires discriminatoires et s'imposant aux individus, il est nécessaire de comprendre comment les Libanais « empilent » souvent des strates de souveraineté sans forcément les opposer, mais en « cheminant » d'un niveau à autre, d'une instance à une autre, en fonction de chaque situation du quotidien. En ceci, la proposition de Suad Joseph invitant à dépasser la double opposition espace privé/espace public et parenté/État pour réfléchir plutôt à partir du triptyque gouvernemental/non-gouvernemental/domestique ouvre en effet un espace théorique pour considérer toutes les expressions politiques des « affaires de la maison » (Joseph, 1997). De ce point de vue, État parenté et communauté peuvent aussi être pensés en relation, chaque sphère définissant un aspect de l'expression de la souveraineté du « peuple libanais ».

Cette dimension a été traitée dans ce chapitre du point de vue du leader. Dans le chapitre suivant, je vais approfondir l'exploration des discours druzes sur leur historiographie ainsi que les valeurs qu'ils lient implicitement ou explicitement à cette histoire qui éclairent avec plus d'évidence encore ce dont il vient d'être question ici. On verra aussi comme l'entreprise de patrimonialisation entreprise par Joumblatt à laquelle il faut ajouter son action symbolique sur le territoire du Shûf est informée par ces relations à l'histoire et aux valeurs de cette communauté druze.

Le « quant-à-soi » comme manière d'être au monde
***Taqiyya*, politesse et distance druzes**

Comment rendre compte de ce « qu'est » une minorité religieuse orientale ou de ce qui fait son particularisme au-delà des traits ascriptifs que l'on mobilise généralement pour la définir ? Est-ce la dimension religieuse ou culturelle ? Des principes religieux spécifiques susceptibles de définir une « école juridique » (*madhhab*) ou une église ? Une histoire ? Des liens de parenté dans une organisation tribale (*'asabiyya*) ? Les études synoptiques sur les minorités religieuses sont une manière classique d'appréhender la fabrique sociale complexe dans le monde arabo-musulman. En 1986 déjà, dans la présentation d'un numéro spécial des *Annales* consacré aux relations ethniques au Maghreb et au Moyen-Orient, Lucette Valensi remarquait que « périodiquement, des tableaux et des inventaires nomment, situent, dénombrent des groupes minoritaires définis principalement par leur religion, leur langue, ou leur origine géographique ». Un « exercice vertigineux », soulignait alors l'historienne, qui suppose toujours de définir des frontières d'une manière ou d'une autre pour isoler mentalement un groupe dans un ensemble complexe de relations, comme ce personnage d'Italo Calvino, Monsieur Paloma, qui

entreprenant de cerner les contours d'une vague et une seule dans l'immensité de l'océan (Valensi, 1986).

Forts de ces mises en garde, les chercheurs en sciences sociales – qu'ils soient historiens, politologues, ethnologues ou géographes – se sont donc attachés, depuis près de 25 ans, à comprendre le fait minoritaire comme système relationnel général ou à saisir les minorités particulières en interaction. Sans prétendre à l'exhaustivité, on retiendra trois modalités de compréhension du fait minoritaire, qui se distinguent selon la perspective relationnelle privilégiée par l'analyse. La première trouve son origine dans les travaux précurseurs d'André Weulersse (1946) et surtout d'Albert Hourani (1947). Cette tradition sociologique a proposé de saisir les sociétés orientales selon l'opposition structurante entre les centres urbains et les campagnes, s'inspirant déjà avec Hourani du modèle cyclique de pouvoir, développé par Ibn Khaldun dans sa *Muqaddima* (1967). Cette opposition a notamment été utilisée pour analyser les différentes composantes libanaises (Khuri, 1990 ; Beyhum, 1991) : communautés à ancrage traditionnellement citadin (sunnites, chrétiens grecs orthodoxes) vs communautés à ancrage traditionnellement montagnard (maronites, druzes, chiites). La seconde modalité, plutôt politologique, considère principalement les minorités dans leur rapport au pouvoir politique. Elle s'intéresse aux stratégies des différents groupes pour conserver leur autonomie ou s'inscrire à leur avantage dans l'Empire ou l'État, ainsi qu'aux différentes modalités de conflictualité et aux revendications politiques portées par les différents projets minoritaires (Ben-Dor, 1979 ; Chabry, 1982 ; Planhol, 1997 ; Bengio & Ben-Dor, 1999 ; Ma'oz, 1999 ; Nissan, 2002 ; Schatzmiller, 2005, Longva & Roald, 2011, White, 2011). La troisième enfin s'attache à saisir les relations qui organisent et structurent chaque minorité religieuse particulière considérée en tant que telle. Il peut s'agir de considérer une opposition entre mondanité et dimension religieuse (Rivoal, 2000), entre ordre tribal et clergé (Châtelard, 2004 ; Jungen, 2009) ou encore entre monachisme et institution patriarcale (Poujeau, 2014). C'est seulement à partir de cette analyse de l'organisation sociale et des représentations propres à la composante minoritaire considérée que sont ensuite déterminées les modalités d'inscription dans l'ensemble politique plus large.

Sans être forcément exclusives, ces perspectives théoriques tendent à produire des types d'analyse différents : des modèles génératifs pour les

analyses d'inspiration khaldunienne du premier type, des typologies d'action politique pour le second et des monographies compréhensives pour le troisième. La posture analytique que j'ai tenté de développer dans l'article qui suit est de nature différente. Poser la question de l'élucidation de la question des minorités religieuses au Proche-Orient appelle en effet une réflexion sur la *notion de communauté* et sur ce qui la spécifie en tant que groupement humain distinct : trajectoire historique, éthos religieux, ensemble normatif, dispositif relationnel. Du point de vue de la sociologie pragmatique, on peut donc considérer que ce type d'approche s'attache à discerner l'ensemble des *appuis* pertinents sur lesquels les individus, se reconnaissant et étant reconnus comme membres d'une communauté, se reposent dans l'ensemble des situations dans lesquelles cette dimension de leur identité est pertinente. Autrement dit, qu'est-il possible de décrire si l'on pose la question de la « manière d'être » minoritaire, saisie comme je l'entends à partir de l'ethnographie particulière d'une communauté et non en tant que « qu'éthos minoritaire » idéal-typique ? Qu'est-ce qui fait qu'un druze est druze, dans son attitude quotidienne, dans sa relation aux autres, druzes ou non druzes, dans sa manière d'habiter son existence ?

Répondre sérieusement à ces questions déborde largement, on l'imagine, le cadre d'un seul chapitre. Je tenterai tout juste dans les quelques pages qui suivent d'esquisser une première approche de ce qui s'apparente à un « complément d'enquête », une façon différente d'aborder l'ethnographie que j'ai rassemblée sur cette communauté, en Israël, puis au Liban depuis plus de vingt ans. Je consacrerai cet article à une revisite de cette dimension qui, plus que toute autre, caractérise les druzes pour l'observateur : le secret.

Entre dissimulation et opportunisme : stéréotypes druzes

Les druzes fascinent. On jugera « qu'il existe dans la société druze des niveaux de pouvoir mystérieux, source de primordialisme » (Ben-Dor, 1979 : 34) et « qu'importe les études produites sur eux, ils demeurent toujours mystérieux » (Nissan, 1991 : 80) ; on affirmera que « leur solidarité de clan ou *'asabiyya* est une énigme captivante » (Kassem, 2005) ou encore qu'ils sont « maîtres dans l'art du double jeu et ont une étonnante capacité à louvoyer » (Chabry, 1982 : 214). En somme, le secret est très largement identifié comme

caractéristique principale de l'identité druze, au point que cet élément de la pratique religieuse a souvent été considéré comme facteur expliquant l'opportunisme politique druze. Le secret qui a le plus intéressé les analystes est en effet celui qui est identifié sous le terme de *taqiyya*, une notion développée dans l'islam chiite justifiant qu'en situation de menace, la dissimulation de sa religion véritable et la profession d'une autre foi sont licites, et même souhaitables (Kohlbert, 1975). Pour le sociologue libanais Fuad Khuri, la *taqiyya* est un principe religieux pour la plupart des sectes musulmanes qui a été largement instrumentalisé pour permettre l'opposition à la domination des gouvernements sunnites (Khuri, 2004 : 41). Par extension, nombre de commentateurs ont fait de cette notion religieuse le principe de base de la stratégie politique druze dont les leaders ne livreraient jamais leurs intentions véritables et changeraient d'alliance en fonction de leurs intérêts. L'image d'Épinal des druzes veut, comme dit le proverbe, « qu'ils se tiennent toujours avec le mur » - comprendre, qu'ils s'allient au plus fort, quel qu'il soit - et qu'ils s'efforcent toujours de défendre leur autonomie¹⁹⁵.

L'origine de cette stéréotypification est à rechercher dans les dispositions prises à l'origine de la prédication druze. Schisme de l'islam chiite ismaélien qui s'est formalisé au début du XI^e siècle dans l'Égypte fatimide, la doctrine druze s'est répandue pendant quelques dizaines d'années dans plusieurs foyers de Syrie¹⁹⁶. Rapidement, ses sectateurs ont été éliminés dans leur berceau cairote et les populations qui avaient accepté les prédicateurs nouveaux ont été pourchassées comme hérétiques ou *murtaddin* (« ceux qui s'éloignent de l'islam »). Cette période de persécution est restée dans la mémoire de la communauté comme celle de la *mihna* (Firro, 1986), pensée comme manière d'épreuve pour ceux qui allaient désormais se définir comme les Unitaires véritables (*muwahhidin*)¹⁹⁷. Elle a convaincu les prédicateurs de mettre fin à leurs activités afin d'assurer la survie de la doctrine nouvelle. En 1043, Baha al-din al-Muqtana, leader du mouvement, décide de se retirer et de « fermer les portes de

¹⁹⁵ Ces analyses fondées sur le déplacement abusif d'une notion religieuse à la construction d'une « identité politique » et d'une diplomatie essentialisée à travers l'histoire ont été largement critiquées (voir notamment Firro, 1998 ; Rivoal, 2000 ; Hazran, 2009).

¹⁹⁶ On trouvera une histoire aussi détaillée que possible de la naissance de la doctrine druze et de sa diffusion à partir d'une étude des chroniques arabes médiévales dans Bianquis, 1986 : 353-387.

¹⁹⁷ La persécution originelle est commémorée chaque année par la prière et le jeûne pendant les dix jours qui précèdent la fête du sacrifice (*'ayd al-adha*) (Rivoal, 2012).

la religion ». À la suite de ce retrait, la religion druze est devenue « secrète » et repliée sur une petite communauté d'adeptes ayant accueilli les principes formulés dans l'entourage du calife fatimide al-Hakim bi-amr Allah (r. 996-1021). D'une doctrine susceptible d'être répandue, la foi druze est alors devenue un événement déterminé de l'histoire humaine¹⁹⁸ : avec l'ultime manifestation de la divinité sous le voile du calife al-Hakim, le cycle des religions était clos et « l'ensemble de ceux qui avaient répondu » (*al-ma'shar al-mustaghabin*) étaient désormais distingués jusqu'à la fin des temps. La croyance en la métempsychose¹⁹⁹, d'inspiration aristotélicienne, donne à la conception cyclique de la cosmogonie druze une expression tangible en termes de parenté et de communauté. L'âme d'un druze ne peut se réincarner dans le corps d'un druze et perpétuer la communauté des unitaires qu'à la condition que ses parents soient eux-mêmes druzes. La distinction s'acquiert par la naissance et il ne peut exister ni conversion, ni apostasie. La conséquence majeure de cette conception implique l'endogamie stricte puisque « bon sang ne saurait mentir ». Du point de vue religieux, la tentation du mariage exogame manifeste la corruption d'une âme qui révèle par ce fait son insincérité.

La seconde implication de ce retrait à l'origine de la constitution de cette minorité fut de réserver l'accès à la pratique religieuse, c'est-à-dire à la lecture du Livre de la sagesse (*kitab al-hikma*)²⁰⁰ aux seuls unitaires s'engageant sur la voie de l'initiation. L'examen des chroniques médiévales arabes laisse penser que durant la brève période de prédication les disputes d'interprétation de la doctrine ont fait courir le risque d'une dissémination du leadership préjudiciable à l'institutionnalisation de la nouvelle secte (Bianquis, 1986 : 363). La communauté allait alors s'organiser autour d'une minorité d'initiés seuls dépositaires des dogmes, les sages (*'uqqal*), la majorité des druzes non-initiés étant désignés comme les ignorants (*juhhal*). Cette distinction ne crée pas une majorité sans religion, comme leurs voisins appartenant à d'autres obédiences musulmanes leur en font parfois le reproche. Elle déplace la pratique religieuse : de l'observance vers l'expérience à connotation mystique ; elle déplace la question de la foi : de la profession vers la mise en œuvre d'une

¹⁹⁸ La prédication (*da'wa*) n'a duré que vingt-cinq années entre 1018 et 1043.

¹⁹⁹ Une croyance que les druzes partagent avec les alaouites.

²⁰⁰ Ce livre saint des druzes désigné comme « *al-kitab* », de la racine *kataba* écrire, contraste avec le Coran, *al-qur'an* qui renvoie à la lecture. Il est constitué par l'ensemble des commentaires échangés par les missionnaires durant l'époque de la prédication (*da'wa*).

ascèse individuelle et définitive. La religion druze est moins une question de croyance, d'acte de foi, de soumission à une loi ou une institution religieuse que l'impératif pour chaque individu de *réaliser* la dimension druze que lui a conférée sa naissance. Chaque « être-druze » doit « devenir-druze » au cours du cycle de vie présent et, pour réaliser cet horizon, il doit modeler son comportement en fonction d'une éthique dont les grands *shaykhs*-ascètes sont l'incarnation idéale, en même temps qu'ils en sont les garants.

Le contenu du secret est finalement secondaire par rapport à son rôle dans une organisation communautaire qui rassemble (dans la participation à et la défense de l'intime – le secret, les femmes, la terre) tout en distinguant (du point de vue de la connaissance religieuse stricto sensu). Cette formulation synthétise une compréhension sociologique de l'éthique qui « tient » la communauté. Les sociologies du secret nous ont aussi appris que tout dispositif social organisant le secret ne crée pas de mitoyenneté, mais un écart, des écarts. L'espace social du secret n'est pas ce qui est caché, il est génération permanente d'une mise en retrait, jeu sur les « nappes de sens ». C'est cette génération, ce jeu, qu'il faut pouvoir saisir afin de comprendre comment le « secret », duquel ils sont exclus tout en y étant associés, constitue une dimension essentielle de la manière d'être singulière des druzes ignorants.

Aristocratie arabe ou l'origine de la distinction

L'examen préalable des « appuis » auxquels on peut référer l'attitude des druzes en situation d'interaction doit encore prendre en compte le partage communautaire d'un récit de la distinction et de la noblesse guerrière. Si chaque composante de la communauté druze, au Liban, en Syrie ou en Israël²⁰¹, déploie une version locale du récit des origines historiques de la communauté, toutes partagent les mêmes éléments de référence qui mettent en avant l'ancestralité tribale de la prestigieuse tribu arabe des Tanukh. Paradoxalement pourrait-on dire, les druzes n'ont pas construit de récit historique autour de la prédication venue d'Égypte. Cette référence est pensée dans la discontinuité des mythologies religieuses. La filiation que les druzes revendiquent trouve

²⁰¹ Je laisse de côté la petite composante qui se trouve dans la région d'al-Azraq en Jordanie, installée dans les années 1920 que l'on peut assimiler à l'ensemble syrien sur cette question.

d'ailleurs son origine bien avant cette prédication, dans l'Arabie du VIII^e siècle à l'époque où le calife Abu Ja'far al-Mansur envoya de prestigieuses tribus arabes s'installer dans les contreforts montagneux du Liban actuel (Abu-Izzedin, 1984 : 133 sq.). Les habitants du Chouf, cœur du pays druze de la montagne libanaise, justifient ainsi l'appellation de leur région : « Chouf » viendrait de l'arabe « regarder » en référence à la fonction de sentinelle qui leur fut dévolue contre les incursions byzantines, puis par la grande figure de Salah al-din (Saladin) contre les conquêtes des Croisés chrétiens. Ces tribus auraient accueilli les prédicateurs druzes, mais la noblesse de l'ascendance arabe et la capacité à tenir et à défendre les régions priment dans l'historiographie druze²⁰². Kamal Joumblatt, grande figure politique libanaise et leader druze des années 1950 jusqu'à son assassinat en 1977, a posé les bases de l'historiographie druze en plaidant pour une histoire unifiée comme pré-requis à l'expression du Liban authentique (Schenk, 2001). Cette histoire commence pour les druzes avec l'émirat Tanukh, qui culmine dans le règne de l'émir Fakhr ad-din al-Ma'ani, âge d'or d'un Liban tolérant et intégrateur selon la vulgate druze²⁰³. L'histoire du leadership druze sur cet émirat se fissure au début du XVIII^e siècle sous l'effet de luttes factionnelles entre grandes familles. La célèbre (et funeste) bataille de 'Ayn Dara en 1711 se solde par l'éviction d'une faction entière. Les lignages défaits sont contraints de s'exiler dans le sud de la Syrie où existe une petite zone de peuplement druze, dans la région volcanique du Hawran. Leurs chefs finiront par s'installer durablement au prix de décennies de conflits avec les tribus bédouines (Firro, 1992 : 33, 52 ; Roussel, 2011 : 26, 32-43).

Cette vision de l'histoire est largement partagée par les druzes dans le Liban contemporain. Ils s'y réfèrent pour se plaindre de la place politique marginale qui leur est accordée dans la représentation politique de l'après-guerre²⁰⁴. La

²⁰² Comme le souligne Yusri Hazran (2009) le débat entre discours historiographique druze et discours historiographique maronite porte sur la naissance du Liban que les druzes enracinent fermement dans l'histoire arabo-musulmane quand les maronites la situent à la Phénicie pré-islamique.

²⁰³ Il faut bien sûr rappeler que la vision du « Liban » décrite dans cette discussion historiographique ne renvoie pas à l'existence de l'État libanais contemporain, créé par la puissance mandataire française, mais à la région désignée comme « Montagne du Liban » *jabal lubnan* sous la souveraineté de l'Empire ottoman.

²⁰⁴ La seconde République libanaise est née des accords de Ta'if qui ont mis fin à la guerre civile (1975-1990). Elle reconduit le système de répartition confessionnel en fonction du « poids relatif » - à la fois démographique et politique - qui organise l'ensemble du système gouvernemental et administratif de l'État.

frustration est grande pour les druzes libanais de ne pas se voir accorder une place en adéquation avec le rôle historique qu'ils estiment avoir joué dans la constitution du Liban, même s'il est vrai qu'ils ne représentent pas plus de 6% de la population du pays aujourd'hui. Le discours historique que les druzes traduisent depuis peu²⁰⁵ dans un cadre historiographique articule deux dimensions fondamentales qui « imprègnent » incontestablement la manière d'être druze. La première est sociale : les druzes s'identifient collectivement à leurs grandes familles féodales qui ont jadis gouverné le sud de la montagne libanaise sur laquelle ils détenaient le droit à la terre. Les chrétiens maronites ont alors été « accueillis », pour suppléer le manque de main-d'œuvre paysanne druze. Le discours veut que ces derniers auraient dû « rester à leur place », « ne pas s'enorgueillir ». La seconde dimension est culturelle : les druzes se revendiquent de l'excellence de la tradition tribale arabe. Ils cultivent tout particulièrement l'*adab*, que l'on définira comme « code de savoir-vivre, règles de courtoisie, coutumes reçues des ancêtres considérés comme des modèles » (Gabrieli, 1960). L'*adab* est une notion qui a conservé, pour les druzes, une forte référence éthique de qualité de l'âme ainsi qu'une inclination vers la connaissance et la maîtrise de la langue arabe et des règles de l'éloquence poétique.

Une éthique du contrôle de soi

Les druzes cultivent incontestablement un sens de leur supériorité morale, qu'ils justifient dans la double référence à leur pratique de la religion et à la noblesse de l'ascendance arabe qu'ils revendiquent. Sur quelles bases cultiver ce sens de l'excellence et que recouvre-t-il concrètement ? Il s'affirme à travers une comparaison plus ou moins implicite avec les pratiques religieuses de leurs voisins : « Notre religion est la plus difficile des religions » affirment souvent les druzes, non encore initiés ; et elle l'est « parce que notre religion, c'est le comportement ». Pour comprendre cette affirmation, il convient de spécifier plus avant les conceptions qui s'attachent à la pratique religieuse, fondée avant tout sur une éthique du contrôle de soi. Les druzes valorisent en effet la connaissance intime des choses (*ma'rifa*) plutôt que le savoir (*'ilm*). Cette connaissance s'acquiert essentiellement par un travail sur le corps et sur les

²⁰⁵ Au Liban plus particulièrement, il est vrai.

désirs que l'on désigne comme le *tarwid*. Il ne s'agit donc pas d'un état, mais d'une tension ascétique, dont chacun doit déterminer les formes pour lui-même et selon un rythme qui est sien : « Laissez chacun se chercher par lui-même » est d'ailleurs la formule par laquelle les religieux ouvrent les réunions de la congrégation (Khuri, 2004 : 3). Je me souviens ainsi de ce jeune homme de 16 ans qui s'était mis à refuser les figues qui lui étaient offertes lorsque je l'accompagnais en visite chez ses oncles et tantes. J'avais noté qu'aucun de ses parents n'insistait pour qu'il goûtât aux fruits. Je lui demandais pourquoi il ne mangeait plus ce fruit dont je savais qu'il raffolait : « C'est justement parce que c'est le fruit que je préfère m'expliqua-t-il, et j'ai décidé d'en faire le jeûne jusqu'à ce que j'aie atteint un certain objectif ». Il était alors resté mystérieux quant à l'objectif qu'il s'assignait. Lorsque je le retrouvais quelques années plus tard portant l'habit religieux, il mangeait à nouveau des figues et je compris. Probablement, ce jeûne ciblé n'était-il pas le seul auquel il s'était contraint, mais cet exemple illustre la manière dont les druzes conçoivent la notion de *tarwid* et la vivent concrètement dans la multiplicité d'actes quotidiens qui sont autant d'indicateurs pour leur entourage.

A posteriori, je saisisais que la famille du jeune homme avait bien compris la raison du refus de l'offrande sans que rien n'ait besoin d'être dit ou affiché. Bien avant la prise de l'habit religieux, ce sont les inflexions de détail dans les interactions au quotidien qui constituent la manifestation, à peine visible, d'une intention. Pour mon jeune ami, sa décision était une mise à l'épreuve de sa volonté dans l'abstention de faire ce qu'il avait naturellement envie de faire : une discipline du contrôle minutieux et perpétuel de soi qu'il déclinait à sa manière. « La discipline est une anatomie politique du détail » écrit Michel Foucault, « une multiplicité de processus souvent mineurs, d'origine différente, de localisation éparse, qui se recoupent, se répètent, ou s'imitent, prennent appui les uns sur les autres, se distinguent selon leurs domaines d'application, entrent en convergence et dessinent peu à peu l'épure d'une méthode générale » (Foucault, 1975 : 162-163). Cette discipline individuelle institue l'individu druze dans ce qu'il est et ce qu'il doit devenir : un être progressivement en retrait du monde à mesure qu'il maîtrise ses désirs.

L'entrée dans la religion proprement dite, l'initiation qui est rendue visible par la prise du costume religieux est la reconnaissance, par l'assemblée des *shaykhs*, de cette capacité à la maîtrise et d'un comportement social en accord

avec le retrait du monde²⁰⁶. Mais cette éthique est orientée vers la capacité de dire un « nous » plutôt qu'un « je » dans la relation à l'altérité divine ou sociale. Les religieux les plus estimés, ceux que l'on désigne sous le terme d'*ajawid*, incarnent ce retrait réalisé pour tous. Leur attitude reflète ce parachèvement du contrôle sur soi qui produit une distance intimée. Ces plus nobles d'entre les religieux n'agissent quasiment plus, ils se contentent « d'être ». C'est allongé sur un lit dans leur salon qu'ils reçoivent les visiteurs venus chercher leur bénédiction, turban (*laffe*) sur la tête, manteau (*'abaya*) qui indique leur rang religieux sur les épaules, calés sur un coussin, ils ne se départissent pas de leur sourire et d'un masque de bienveillance. Cette attitude contraste avec l'attitude sévère et le visage fermé des jeunes religieux, généralement deux ou trois, membres de la congrégation du *shaykh*, qui s'affairent autour de lui et veillent à son bien-être. Ils répondront aux questions posées sur sa santé, remonteront la couverture qui couvre ses jambes avant même qu'un pli n'apparaisse, ils apporteront un verre d'eau aux visiteurs, pressant ces derniers, par le sourcil froncé et l'économie de parole, à écouter leur visite pour ne pas fatiguer le *shaykh*.

La logique du contrôle de soi et du retrait se révèle avec une acuité extrême dans la mise en scène des *shaykhs ajawid* offerte aux visiteurs. Le religieux parfait ne parle plus, il ne se déplace plus, il n'agit plus en qualité de chef de maison puisqu'il délègue l'accueil des visiteurs. Le sens de la visite passe par d'infimes détails que le visiteur doit savoir saisir, le sourire du *shaykh*, un pétillement dans les yeux, un bref hochement de tête au moment de quitter la pièce, une main qui se lève légèrement du giron où elle repose pour saluer les hôtes que l'on dirige vers la table couverte de fruits frais qu'il faudra manger pour faire honneur au *shaykh* et bénéficier ainsi de sa grâce. Le religieux druze accompli se donne à voir tel un gisant, préfigurant son destin de saint, lorsque la sépulture remplacera le lit où il repose dans un coin de son salon. Ce destin est exceptionnel dans le sens où l'ascétisme pratiqué tout au long d'une vie autorise les *shaykhs* accomplis à conserver ainsi leur individualité dans la mort, quand pour l'immense majorité, le corps-vêtement de l'âme vouée à la réincarnation se dissout dans l'anonymat d'une sépulture sans nom. La gestion

²⁰⁶ Pour une étude détaillée des conceptions druzes attachées à la religion comme distanciation de l'ordre mondain et les implications de ces conceptions sur l'organisation sociale, voir Rivoal, 2000.

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



Fig. 33- *Le shaykh Jawad reçoit*



Fig. 34- *Manger les fruits du jardin du shaykh pour bénéficier de ses bienfaits... sous son regard espiègle*

Comme dans l'exemple précédent, le contrôle de soi que s'impose chaque druze désireux d'accéder à l'initiation « secrète » l'intention et s'impose à son entourage et à l'ensemble des personnes avec lesquelles il entre en interaction au quotidien. Son attitude, aussi personnelle soit-elle par le choix des modalités de jeûne qu'il choisit, les interdictions auxquelles il s'astreint, les exercices qu'il

s'impose, engage les autres de manière implicite. À l'ethnologue grossier qui ne maîtrise pas cet implicite, mon jeune ami avait dû expliquer : « Vois-tu, à partir de maintenant (ce moment où il avait décidé de s'interdire la consommation des figes), ce n'est pas convenable ni poli que tu boives une bière en ma présence ». Ses cousins avaient compris, qui dissimulaient hâtivement les boissons alcoolisées et les narguils lorsqu'il s'annonçait pour une visite. Dans ce partage non-explicite de l'espace commun que suppose l'ensemble des interactions quotidiennes se construit l'intimité religieuse druze, un retrait, un non-visible pour qui n'est pas en mesure de saisir ces détails qui, seuls, donnent à cet entre-soi une existence possible. Ils en sont également les signes distinctifs. C'est là que se construit et se réaffirme constamment le sens partagé d'une supériorité morale, assumée par quelques-uns, mais qui engage tous ceux qui se reconnaissent comme membres de la communauté. La noblesse de l'*adab*, la politesse qui peut dès lors se lire comme manière de contrôler l'interaction, de ne jamais se mettre en position d'exprimer plus que ce qui est nécessaire, est aussi une façon de mettre l'autre à distance. Les druzes affectent de ne pas dire de grossièretés et de ne pas jurer. Ou, quand ils le font, c'est sur « l'honneur druze » (*sharaf al-duruz*) qu'ils engagent leur parole... Une manière de faire qui n'est pas sans évoquer la politesse comme « pierre angulaire du comportement bourgeois » étudié par Beatrix Le Wita (1988 : 92) : reconnaissance implicite par la capacité partagée de se plier au détail de convenances et mise à distance tout aussi implicite de ceux qui n'ont pas appris à en maîtriser le détail.

Intimité et intériorité

L'investigation des modalités d'intimation propres à l'entre-soi druze ne se limite pas à la politesse, à la retenue et à l'observation de convenances indexées sur la maîtrise de l'*adab*. La manière d'être des religieux, qu'ils soient aspirants ou accomplis, doit encore être comprise en relation à la place que les druzes assignent aux femmes comme expression de l'intériorité d'un collectif. Une intériorité que les druzes ont pensée comme dimension du *batin*, un concept de la mystique musulmane qui renvoie à la tension entre l'extériorité, le visible, l'action rituelle, l'exprimé (*zahir*) et l'intériorité, l'intime, l'indicible, l'expérimenté (*batin*). Le « secret » de la religion druze n'est pas autre chose que le repli protecteur sur cette intimité du foyer qui est la condition de l'existence

pérenne et de la reproduction de cette communauté endogame et non-prosélyte. Si la congrégation des religieux incarne le « foyer spirituel » de la communauté druze dans son ensemble²⁰⁷, la notion centrale de foyer se décline suivant d'autres motifs qui associent la femme en tant que matrice, la terre comme espace nourricier et le territoire comme refuge.

Déployée à partir du postulat d'une conception méditerranéenne de la morale corporocentrée, Eléanore Armanet (2011) analyse finement le déploiement symbolique de la dimension maternelle comme expression de l'intimité druze. Les druzes se revendiquent en effet comme les « gens du matriciel » (*ahl al-rahme*) (*ibid.* : 39). Ils ont érigé leurs maisons comme des foyers protecteur, dont ils ritualisent particulièrement le franchissement et à partir desquelles ils déploient une hospitalité tout en raffinement centrée sur l'offrande des nourritures préparée par la maîtresse de maison et ses filles²⁰⁸. L'observation des jeux d'enveloppement (*tasattur*) et d'embaillotement – des petites miches de pain, des nouveau-nés, du Livre de la sagesse, des catafalques des saints, du visage des femmes – révèle cette tension vers le retrait et la protection de l'intime. Ces pratiques d'enveloppement qui imprègnent le quotidien supposent, selon E. Armanet, « une mobilisation du corps maternel (...) en d'essentielles qualités 'd'incorporation', de maturation et d'éclosion » (*ibid.* : 25). Cette « politique du foyer » est pleinement orientée vers l'accueil des âmes en transmigration auxquelles les couples druzes « offrent l'hospitalité » dans une économie des dettes réciproques et croisées entre druzes – autrement dit, l'enfant que l'on accueille aujourd'hui était peut-être un parent nourricier dans une vie précédente. Les druzes ne sont-ils pas une seule et même main ? (*ibid.* : 217-218)²⁰⁹. Un auteur druze a ainsi écrit que « l'honneur (*'ird*) des hommes, la radiance de leur cercle, était dans les femmes » (Najjar, 1973 : 200).

²⁰⁷ Les religieux maintiennent en effet des contacts constants entre les différents ancrages territoriaux de la communauté par les visites qu'ils se rendent à l'occasion des fêtes annuelles aux tombeaux des saints ou des funérailles des plus éminents d'entre eux. Les druzes d'Israël sont notamment autorisés à se rendre en Syrie ou au Liban lors de ces occasions. Par ailleurs, chaque congrégation régionale dispose d'un lieu particulier dans le centre érémitique autonome d'al-Bayyada au sud-Liban. Sur la place particulière d'al-Bayyada dans l'organisation religieuse druze, voir Rivoal 2009.

²⁰⁸ A la différence par exemple des politiques de l'hospitalité en Jordanie où le plat d'excellence des réceptions, le *mansaf*, est préparé par les hommes (Jungen 2009).

²⁰⁹ Cette conception du foyer et du rôle social central des femmes comme gardiennes du foyer n'est évidemment pas spécifique aux druzes ; ce qui est remarquable tient cependant cette manière de replier l'argument sur l'intimité religieuse, ce qui permet de se l'approprier.

Il importe donc de protéger ce foyer (*hurma*) et d'en préserver la respectabilité (*ihtiram*)²¹⁰ en évitant autant que possible la corruption de l'extérieur.

Aussi, les druzes valorisent-ils la consommation d'aliments produits de leurs terres et transformés dans le foyer. Cette insistance sur la consommation du fait-maison diffère d'une communauté à l'autre ; elle est très marquée en Israël où les femmes panifient, réalisent les conserves (*mune*) et cuisinent très largement, moins au Liban où la prétention à un certain statut social implique l'emploi de personnel pour la réalisation des tâches domestiques. Mais dans tous les cas, cette exigence est érigée en principe pour tous les religieux qui s'interdisent autant que possible de consommer une nourriture venue de l'extérieur, au motif qu'elle est susceptible d'avoir été acquise par de l'argent « impur ». Par argent « impur » les druzes entendent tous les revenus qui ne sont pas le produit direct du labeur d'une personne. Un salaire de fonctionnaire est ainsi réputé « impur » car l'argent de l'État est le produit de la collecte d'impôts. Ainsi, les activités traditionnellement favorisées par les druzes touchent-elles aux activités agricoles, à la transformation des produits pour la vente, à la restauration ou à l'artisanat. Cette spécialisation socio-économique pour une population très largement montagnarde n'est pas sans expliquer la dimension centrale de la terre dans les représentations des druzes. Comme ils le revendiquent eux-mêmes : « Nous sommes une minorité dont l'honneur dépend de la terre, pas de la religion ».

Quelle que soit l'implantation considérée, les druzes n'ont jamais favorisé le développement urbain, ni les activités de commerce au cœur des régions qu'ils occupent. Ils migrent en ville ou à l'étranger quand la situation économique l'exige. J'emprunte volontiers à Augustin Berque son concept de mésologie, soit la compréhension de la façon par laquelle « en transformant son environnement, une société se transforme elle-même, et ce faisant, crée un nouveau milieu, c'est-à-dire une nouvelle relation entre la société et l'environnement » (Berque, 2014 : 20). Autrement dit, un milieu n'est pas simple produit d'interactions et de hasards (une empreinte de l'action humaine), il est aussi une matrice qui détermine ce qu'est un être humain (*ibid.* : 28). Il importe ainsi de nous attarder sur la façon particulière dont les valeurs ou principes de

²¹⁰ On notera que les deux termes sont construits sur la même racine *H-R-M* qui donne *haram*, à la fois domaine de l'interdit pour ce qui est extérieur et qualité de ce qui est licite pour ce qui est de l'intérieur.

contrôle de soi, de retrait du monde et de repli sur l'intime relèvent bien d'une *trajection* dans le sens d'A. Berque et donnent incontestablement des clés de lecture pour regarder l'habitat que les druzes ont forgé dans les régions montagnardes qu'ils occupent. Qu'il s'agisse de la région du Chouf au Liban, du Hawran en Syrie ou du chapelet de villages perchés sur les hauteurs qui se déploie du mont Carmel au plateau du Golan, l'entrée dans les territoires druzes se marque par une rupture dans le paysage. Cyril Roussel note, pour la Syrie « l'impression d'unité frappante de cette région » et « son aspect austère (...) défensif, [marque] d'une population minoritaire encore repliée sur ses traditions » (Roussel, 2011 : 20). La rupture est tout aussi marquante au Liban où la région du Chouf est restée relativement peu urbanisée, préservée de l'industrie touristique largement développée dans les régions voisines à dominante chrétienne. Quand on arrive de Beyrouth, l'entrée dans le



Fig. 35- L'entrée dans le Chouf par Meshref (Damour)

« bastion druze » est marquée par la traversée de bananeraies et de champs cultivés exempts de tout habitat bétonné. Le visiteur quitte visuellement un monde pour entrer dans un autre : dominé par le gris-blanc le long de la route côtière, l'environnement s'ouvre sur un camaïeu de verts alors qu'on s'en éloigne pour pénétrer dans le Chouf. Le voyageur vient-il de la Bekaa ou de la

route de Damas, l'entrée dans la région se fera par la réserve naturelle des cèdres du Chouf, présidée par sitt Noura, l'épouse de Walid Joumblatt, ou par le complexe hydraulique des sources de Barouk. Ce n'est pas un hasard si le député Joumblatt a joué la carte politique de l'écologie politique dans les années 1990 (Kingston, 2001) et s'est systématiquement opposé à la construction de mosquées dans sa région, la rendant inattractive pour les touristes du Golfe. « Les druzes ont fait de leur territoire un sanctuaire » constate Fuad Khuri (2004 : 5). Ils impriment ainsi à l'espace qu'ils revendiquent comme « foyer » la même nécessité du retrait, à distance des zones de commerce, de passage, de rencontre, de consommation, que s'imposent les druzes qui entrent en religion.

La politesse politisée : expression territoriale de l'honneur

La logique imprimée au milieu est donc bien celle du « foyer », de l'extension au territoire des pratiques d'attention au seuil et de tension entre extérieur et intérieur que nous avons signalées plus haut. Cette logique étendue au territoire ne s'applique véritablement qu'à deux espaces habités par les druzes au Proche-Orient : la région du Jabal Hawran en Syrie et celle du Chouf dans la montagne libanaise. En Israël, l'espace « sanctuarisé » - celui qui relève de l'intérieur - ne dépasse pas les limites des villages habités par les druzes. Au-delà, l'espace est vécu comme celui de l'altérité israélienne – étant entendu que cette altérité est relative bien sûr, relevant selon la perspective développée ici, des lieux où ne s'appliquent plus, implicitement, le respect dû aux religieux et l'attitude qui leur permet d'être ce qu'ils doivent être : des ascètes. En Galilée, la représentation n'est pas celle d'un territoire, mais d'un chapelet de villages connectés à travers les réseaux de parenté, d'affinités et d'amitiés. Cette discontinuité permet de mieux comprendre l'importance accordée au sanctuaire de Nabi Shu'ayb, sis dans les contreforts montagneux de Tibériade, que les druzes d'Israël ont investi mentalement comme « territoire symbolique commun »²¹¹.

²¹¹ En dépit de son importance religieuse, le sanctuaire de Nabi Ayoub à Niha dans le sud du Chouf ne joue pas ce rôle. C'est la région du Chouf qui est territoire communautaire ; Niha en constitue l'entrée méridionale.

Le village de Moukhtara où les Joumblatt ont établi leur résidence principale²¹² est considéré comme le cœur politique du Chouf dans laquelle Walid Joumblatt est partout « chez lui ». Le 4x4 du *bek* (nom honorifique donné au leader druze du Chouf et qui date de l'époque ottomane) avec sa plaque immatriculée 27000 est connu de tous les habitants de la région. Walid Joumblatt ne s'y déplace jamais avec son chauffeur. Avec ce style décontracté qu'il affectionne et qui le caractérise, il n'hésite pas à se rendre ici ou là, la veste sur l'épaule, sans protection visible : « Il est ici "chez lui", pourquoi en aurait-il besoin ? », disent les gens. Walid Joumblatt est en effet chez lui, dans le sens où sa famille a longtemps été parmi les grands propriétaires terriens de la région. Son père, Kamal, a décidé dans les années 1940 de suivre les idéaux socialistes qu'il prônait et sur lesquels il a fondé son parti, le Parti Socialiste Progressiste (PSP), en distribuant nombre de ses terres au titre de propriétés communales ou en renonçant aux loyers sur les récoltes. Mes hôtes prennent ainsi soin d'une petite oliveraie en terrasse d'où ils extraient chaque année « l'huile de Kamal *bek* » particulièrement appréciée. Walid Joumblatt participe à sa manière au tissage d'une relation de propriété entre leader et partisans qui permet que s'exprime un « chez-nous » druze dans cette région. Selon une pratique qui s'est fortement développée depuis la fin de la guerre civile, chaque famille élargie a entrepris d'édifier collectivement une « maison de famille » (*bayt al-'a'ila*), avec d'immenses halls de réception pour réaliser mariages et autres festivités. À chaque famille qui vient en faire la demande, Walid Joumblatt offre, dit-on, des sacs de ciment de l'usine qu'il possède à Jiyye. Symboliquement, il devient ainsi membre dans la copropriété familiale, au titre de la contribution à l'édifice commun²¹³.

Cette logique du territoire construit comme foyer pour les druzes se retrouve dans les expressions qui font référence à la « Montagne », voire « la Montagne de Kamal Joumblatt (*Jabali Kamal Junblat*), pour ceux qui s'en sentent « les fils ». « Je ne trouverai le repos que je ne remonte à la Montagne » dit ce dicton que les jeunes druzes étudiant à Beyrouth se plaisent à scander dans les manifestations du PSP. Bien sûr, « être de la Montagne » est aussi une expression qui signale

²¹² Il existe historiquement une autre résidence Joumblatt dans le village de Bamiya où réside une branche secondaire de la famille.

²¹³ Pour une étude plus détaillée de la construction intime des relations de patronage entre Walid Joumblatt et ses partisans et la construction d'une forme de parenté englobante autour de sa figure, voir Rivoal, 2012.

l'appartenance à la faction Joumblatt – contre la faction Arslan, dont le centre est à Khaldé, sur la bande côtière plus près de Beyrouth. Mais c'est dans le Chouf que cette dimension d'être druze libanais se manifeste avec le plus d'évidence. Les druzes chouffiotés disent de Walid Joumblatt qu'il est « la porte du Chouf » et que « nul ne peut y passer la nuit que le *bek* n'en soit informé ». Cette dimension a été rejouée avec force lors de la guerre de l'été 2006, lorsque les chiites fuyant les bombardements au sud ont cherché refuge dans les régions épargnées par les représailles israéliennes contre le Hezbollah. Une grande banderole tendue dans le premier village après l'entrée de Damour saluait ainsi les réfugiés par un « Bienvenue ! Kamal Joumblatt vous accueille », manière de rappeler qui leur offrait ainsi l'hospitalité²¹⁴.

L'extension du régime de l'hospitalité à la région-territoire révèle, en même temps qu'elle rend visible, la manière dont les druzes habitent le Chouf, mais également l'empreinte si particulière qu'ils impriment sur cette partie de la montagne libanaise via l'action politique locale coordonnée de Walid Joumblatt²¹⁵. Si, pour les Libanais, le Chouf est en effet le « pays druze », cette réalité construite comme l'on vient de voir conditionne, depuis la fin de la guerre civile, le vivre-ensemble entre chrétiens maronites et druzes dans cette région. Il faut en effet rappeler l'épisode particulièrement violent de 1983, connu sous le nom de « guerre de la Montagne », qui a suivi le retrait des troupes israéliennes de Beyrouth et conduit Forces Libanaises et milices druzes à l'affrontement pendant plusieurs mois. Cet épisode, marqué par plusieurs massacres de population de part et d'autre, s'est soldé par une victoire militaire druze et par l'expulsion de la population chrétienne du Chouf (à l'exclusion de

²¹⁴ Cette lecture a d'ailleurs largement été remise en question par les jeunes chiites partisans du Hezbollah, alors rivaux politiques déclarés de Walid Joumblatt, qui revendiquaient être partout chez eux au Liban, en tant que fer de la lance de la « résistance patriotique » contre l'occupant israélien (rappelons qu'Israël s'est retiré du sud-Liban en 2000, mais que le Hezbollah continue de revendiquer le hameau dit « des fermes de Chebaa » pour justifier la poursuite de sa guerre de libération).

²¹⁵ Nous avons déjà évoqué le rôle du député dans la constitution et la présidence de la fondation régionale des Cèdres du Barouk, la possession par le PSP des grandes bananeraies à l'entrée de Damour qui empêchent *de facto* l'extension du tissu urbain à l'entrée du Chouf. Il en va de même pour les réglementations sur les normes architecturales que W. Joumblatt est en mesure de faire appliquer par les municipalités de la région, qui imposent notamment des pourcentages de tuiles rouges sur les toits des maisons plus élevés qu'ailleurs au Liban (Rivoal, 2001), ainsi que le refus d'octroi de permis de construire pour nombre d'activités commerciales liées au tourisme de loisir.

la ville de Dayr el-Qamar que Walid Joumblatt a placée sous sa protection jusqu'à la fin du conflit)²¹⁶. Au sortir de la guerre, l'agenda politique était défini autour de la double nécessité de réaffirmer la souveraineté de l'État et d'organiser le retour des populations déplacées durant les différentes phases de conflit. Walid Joumblatt obtient le portefeuille ministériel des Déplacés en 1992 et devient *de facto* l'artisan de la réconciliation dans la montagne.

Dima de Clerck travaille depuis plusieurs années sur les conditions de cette « réconciliation », difficile dans le contexte d'une loi d'amnistie qui entrave depuis près de vingt ans le travail de mémoire. L'étude qu'elle a réalisée est précieuse dans le sens où elle se déploie précisément à partir des perceptions de la *contrainte relationnelle*, qui s'exprime largement ici en termes confessionnels (de Clerck, 2008). Le vivre-ensemble libanais, la « vie partagée » (*al-'aysh al-mushtarak*) ou convivialité (*ta'ayush*) suppose de se côtoyer d'une certaine manière, d'entretenir des relations en fonction d'un code bien précis que l'on désigne sous le terme de *mujamala* – construit sur la racine *J-M-L* « être joli ». La contrainte particulière, telle qu'elle est perçue et exprimée par les maronites qui partageaient le quotidien des druzes avant-guerre, implique de toujours respecter les convenances imposées par les druzes, ces formes de politesse qui mettent à distance et manifestent la déférence. Or, les relations entre ces deux communautés dans le Chouf d'avant la guerre civile étaient déjà conditionnées par d'autres affrontements. Les conflits de 1840 et de 1860 cristallisent en effet pour les deux communautés maronite et druze les raisons de la défiance : domination guerrière druze conduisant à des massacres de population pour les uns, jeu diplomatique après conflit qui conduit à un accroissement du pouvoir chrétien et au déclasserment des élites druzes pour les autres²¹⁷. Dans ce contexte, la politesse implique de se rendre visite dans les occasions festives des uns et des autres, religieuses ou individuelles, de participer aux funérailles ou d'échanger à l'occasion entre voisins autour de la consommation du *mate*, cette infusion originaire d'Argentine que les druzes affectionnent. La convivialité est tout entière comprise dans ces pratiques de réciprocité qui sont désignées

²¹⁶ Sur cette période et la mise en place d'une Administration Civile de la Montagne, sous présidence de Walid Joumblatt, qui a dirigé le « canton druze » de 1983 à 1990, voir Rivoal 2001.

²¹⁷ Ce fut notamment le cas après les affrontements de 1860 qui se sont soldés par la mise en place du régime de *Mutasarrifiya* sous l'égide de l'Empire ottoman et des puissances européennes. On a vu que cette période de l'histoire libanaise est particulièrement sensible dans la nouvelle historiographie druze.

comme obligations, *wajibat*. En revanche, la vie sociale, les pratiques de loisirs et de mondanité restent largement endo-communautaires. Pour les chrétiens qui ne se sont pas réinstallés dans le Chouf et reviennent dans leurs villages ou les villages de leurs parents, les relations avec les druzes sont difficiles en raison de la réserve dont ces derniers ne se départissent jamais et qui empêche la confiance et l'amitié. Et plus encore, parce qu'ils ont l'impression « de devoir toujours justifier leur présence » et se plier aux pratiques de *musayara*, cette déférence envers l'hôte protecteur. Les perceptions chrétiennes font ainsi pleinement écho aux dispositifs des druzes du Chouf pour faire de cet espace leur « foyer » et de Walid Joumlatt, l'hôte métonymique de la région. Selon D. de Clerck, les maronites²¹⁸ auraient d'ailleurs intériorisé l'attachement viscéral des druzes à ce territoire, « car ils n'ont nulle part où aller », et ne cherchent finalement pas tant que cela à revenir s'y installer.

Le quant-à-soi comme art politique minoritaire

Au terme de cette étude sur l'expression de quelques principes au fondement de l'attitude des druzes, la manière dont ils ont trouvé une manifestation singulière selon les différents ancrages de la communauté au Proche-Orient et quelques traductions observables dans les manières d'être des druzes en situation, il est possible de reconsidérer l'expression du secret qui les caractérise souvent de l'extérieur. On a souvent écrit sur le principe de *taqiyya* comme s'il s'agissait d'un principe politique expliquant un opportunisme politique au service de la survie d'une communauté minoritaire. Or il ne s'agit pas, on l'aura compris, de se cacher d'être druze dans un environnement hostile ou d'une simple attitude qui s'épuiserait dans l'élucidation d'un art politique oriental. De multiples manières, la vie quotidienne des druzes se déploie dans le retrait et le repli sur une intimité dont l'expression est à la fois sociale et religieuse. Là où sont les druzes se trouve le foyer de cette communauté qui se pense avant tout dans le partage d'une parenté englobante et protectrice qui redéploie ses réseaux à plusieurs niveaux : dans la cosmologie, par la croyance en la réincarnation communautaire des âmes ; dans l'organisation religieuse, par la circulation des *shaykhs* entre les différentes communautés ; dans la société par l'exigence morale d'endogamie ; dans la hiérarchie enfin, par l'assimilation

²¹⁸ À la différence des chiïtes dont on a vu que certains défiaient directement cette lecture.

symbolique des dirigeants politiques à la structure de parenté de chaque famille. Cette logique de parenté, que l'on pourra qualifier de centripète, fonde le sentiment collectif de l'excellence par le sang et de la noblesse qui met à distance dans *l'être* et non dans l'action de s'imposer à l'autre. Un quant-à-soi qui se révèle finalement être un art politique minoritaire qui a assuré la survie de cette petite communauté depuis un millénaire.

Chapitre 8

Visionner les funérailles du saint ou l'incertitude au féminin

Rien de plus fragile que la faculté humaine d'admettre la réalité,
d'accepter sans réserve l'impérieuse prérogative du réel. (...)
Le réel n'est généralement admis que sous certaines conditions
et seulement jusqu'à un certain point : s'il abuse et se montre
déplaisant, la tolérance est suspendue. Un arrêt de perception
met alors la conscience à l'abri de tout spectacle indésirable.
Quant au réel, s'il insiste et tient absolument à être perçu,
il pourra toujours aller se faire voir *ailleurs*.
(Clément Rosset, *Le Réel et son double*)

Inspiré par la philosophie de la modernité développée par Charles Taylor, le concept de « modernités multiples » s'est imposé vers la fin de la décennie 1990, et avec lui un ambitieux projet pluridisciplinaire d'archéologie comparative des histoires de « la » modernité. Au-delà des changements institutionnels visibles produits par l'adaptation à une certaine modernité globale, ces théories « culturelles » insistent sur la nécessité de considérer « la modernité vécue de

l'intérieur », autrement dit son « imaginaire social »²¹⁹. Dans l'analyse magistrale qu'elle a consacrée à la modernité musulmane, Nadine Picaudou a notamment montré comment la démarche fondamentaliste de retour aux textes, produit d'une configuration historique particulière, a investi la catégorie de religion d'une positivité nouvelle. Cependant, loin d'avoir entraîné un désenchantement du monde, la modernité musulmane s'est au contraire traduite par une inscription du religieux, confondu avec sa dimension morale, dans le social²²⁰. La reconstruction morale de la société est ainsi devenue un « imaginaire social » puissant de la modernité musulmane. Or, selon une logique pleinement moderne, c'est précisément à travers les femmes que la puissance de cet imaginaire se manifeste avec le plus d'éclat. Des mosquées du Caire, où elles ont entrepris de lire et d'enseigner le Coran en sessions particulières, aux banlieues de Beyrouth, où la piété chiite se manifeste par leur participation publique à la vie communautaire dans les réseaux caritatifs ou lors des occasions rituelles, la modernité musulmane passe en effet par un engagement des femmes dans la construction d'un modèle alternatif de féminité idéale²²¹. Cet idéal est moderne dans le sens où il met l'accent sur une décision qui appartient aux femmes elles-mêmes de s'engager sur la voie de la piété et de travailler pour leur salut (les hommes de religion au Caire, les maris, selon les interlocutrices de Lara Deeb à Beyrouth, sont d'ailleurs identifiés comme les obstacles principaux à cet engagement). Il est musulman dans le sens où ces femmes mettent en avant une agentivité orientée vers la communauté, totalement opposée, selon elles, à « l'individualisme égoïste des femmes occidentales ».

Si l'imaginaire social de la piété publique est effectivement une représentation majeure dans les sociétés arabes contemporaines, il ne saurait être exclusivement compris selon sa propre logique interne, implicitement ou explicitement posée dans un dialogue avec les présupposés occidentaux. Un tel rapport dialogique contribue en effet à accentuer l'impossibilité d'une historicisation de la réforme religieuse, critique historique d'autant plus difficile à réaliser, selon Nadine Picaudou, qu'elle émane de « sociétés privées de la

²¹⁹ Taylor et Lee, n.d. ; Taylor, 2004.

²²⁰ Picaudou, 2010, p. 252.

²²¹ Mahmood, 2005 ; Deeb, 2006.

maîtrise la plus élémentaire de leur propre destin »²²². Or, cette tension sur la difficulté à appréhender la réalité historique en dehors du ressentiment ou de la tentation apologétique ainsi qu'à se projeter dans un avenir collectif semble bien être une caractéristique majeure des sociétés arabes contemporaines.

La perspective développée dans l'article tisse d'un point de vue particulier ces deux aspects que sont la redéfinition de la capacité d'agir des femmes dans l'espace public et l'incertitude majeure quant au devenir. D'autres manières d'être dans le temps et d'être dans sa propre temporalité individuelle sont observables dans les sociétés du Moyen-Orient. Il convient en effet de les mettre en regard de l'agentivité des actrices de la modernité musulmane dans un projet plus général de compréhension des formes historiques et variées d'inscription temporelle dans les sociétés musulmanes. L'analyse qui suit s'appuie ainsi sur la description ethnographique d'une visite de voisinage entre des femmes ne se fréquentent pas et se retrouvent à partager le maté, rituel de commensalité intime des druzes de la montagne libanaise. Un point commun entre ces femmes m'a permis de lire cette réunion inhabituelle : elles étaient toutes alors en situation de précarité sociale en raison de l'absence d'un mari et de référents masculins à même de les soutenir économiquement ; deux d'entre elles attendaient par ailleurs les résultats des examens passés par leurs enfants entre espoir et forte appréhension. Ensemble, elles vont décider de regarder le film des funérailles du plus vénéré des religieux, décédé quelques mois auparavant et considéré comme un saint.

Comment comprendre ce que font ces femmes qui se réunissent et regardent la vidéo d'un rituel funéraire ? Que partagent-elles et quelle est la nature de la relation qui s'établit entre elles, et entre chacune d'elles et les personnages qui sont montrés à l'écran, parmi lesquels, évidemment, la figure tutélaire du saint en ses funérailles ? Le fait de visionner l'enregistrement vidéo d'un événement rituel est-il une forme de substitution à la participation effective – ainsi mes hôtes en situation difficile s'associeraient-elles ainsi métonymiquement aux femmes se lamentant sur la dépouille du saint ? Ou le fait de regarder cet enregistrement constitue-t-il plutôt une remémoration de l'événement, ouvrant la voie à de possibles manipulations dans l'ordre temporel et en l'occurrence, le devenir individuel de chacune d'elles ?

²²² Picaudou, 2010, p. 254.

Sociabilités féminines

Lorsqu'au début de l'été 2005 je reviens passer quelques semaines à Baaqline, dans le cœur historique de la communauté druze libanaise, je suis d'abord informée des changements opérés dans l'organisation spatiale de la maison où je réside à chacun de mes séjours. Quelques mois auparavant, Bassima²²³ a décidé de louer l'étage inférieur de sa demeure à une veuve et ses quatre enfants, originaires de Hasbaya dans le sud-Liban. Bassima a elle-même deux enfants de 20 et 18 ans et sa situation économique est toujours plus difficile à chacun de mes retours sur le terrain. Son mari, parti au Nigéria en 2002 après avoir laissé à son frère une station-service criblée de dettes, n'a jamais envoyé d'argent et ne donne plus de nouvelles. La préoccupation constante de Bassima est de trouver les moyens nécessaires pour continuer à financer les études de ses enfants. La location de l'étage du bas, trois pièces fonctionnel qui ouvrent sur le jardin, s'avère donc être une ressource non négligeable puisque, m'explique Bassima, cela permet de payer le fuel pour le chauffage. Par ailleurs, elle bénéficie ainsi de la présence des fils d'Imm Raje', des jeunes gens (*shabâb*) dans la vingtaine, qui ont trouvé des boulots comme mécaniciens dans le village et accomplissent volontiers les petits travaux manuels dans la maison.

Il n'existe aucun lien de parenté entre les deux femmes, bien qu'Imm Raje' ait de la famille maternelle à Baaqline. C'est par l'intermédiaire des parents de cette dernière qu'elles ont été mises en contact et sont ainsi devenues « voisines » une fois l'arrangement passé. Chaque contact, chaque interaction entre les deux femmes est l'occasion de rappeler l'importance des relations de bon voisinage dans la société. De fait, elles se rendent quotidiennement visite, dans la matinée ou en fin d'après-midi, heure à laquelle, les travaux ménagers terminés, il est de coutume de boire le maté²²⁴. Je n'ai cependant jamais vu Imm

²²³ Les prénoms utilisés ont été modifiés.

²²⁴ Le maté est une infusion originaire d'Argentine que l'on boit dans une petite courge évidée et séchée (*qal'a*) à l'aide d'une pipette métallique à embout filtrant (*bombija*, de l'espagnol *bombilla*). Au Liban, le maté est presque exclusivement consommé par les Druzes et, en ce sens, il s'agit une boisson communautaire. Quand on le consomme en groupe, on n'utilise qu'un seul récipient qui circule à tour de rôle entre les personnes présentes, la pipette étant nettoyée à l'eau chaude et à l'écorce de citron entre chaque service.

Raje' rendre visite aux parents ou aux frères et sœurs de Bassima, qui habitent dans le même quartier du village et, dès que l'une ou l'autre reçoit de la visite, chacune rentre chez elle. De ce point de vue, la maison compte bien désormais deux étages.

La scène que je vais raconter a cependant constitué une exception à cette règle implicite du chacun chez soi. Comme à l'accoutumée en cette fin d'après-midi, Imm Raje' avait envoyé l'une de ses filles nous convier, Bassima et moi, à venir partager le maté. Lorsque nous descendons, deux femmes que je ne connais pas sont déjà présentes. Ce ne sont pas des habituées du salon d'Imm Raje' et je ne les reverrai jamais dans ces murs durant tout l'été. Ces femmes sont plus âgées que Bassima et Imm Raje', elles accusent plus de la soixantaine, portent la robe noire et le foulard de tulle des femmes druzes se rapprochant de la religion²²⁵. Leur vêtement au tissu râpé et maculé évoque l'indigence. Je reverrai d'ailleurs souvent l'une des deux femmes par la suite : elle passait ses journées sur le bord de la route traversant le village, devant une boutique crasseuse, proposant à la vente quelques fruits fripés et un bric-à-brac divers, vraisemblablement les vestiges de ce qui fut peut-être jadis une quincaillerie plus reluisante.

Durant le premier tour de maté, quand l'herbe est encore forte et amère, les deux femmes s'enquièreent des activités et du parcours des enfants d'Imm Raje' et de Bassima après avoir vu leur curiosité satisfaite quant à ma présence dans la maison. Mes hôtes ne retournent cependant pas les questions, et la biographie de ces deux visiteuses restera un mystère pour moi. Quand l'échange se tarit finalement, l'une d'elles propose, alors que la télévision était allumée sur un programme que personne ne semblait suivre : « Et si nous regardions les funérailles du shaykh Abû Hasan `Arîf al-Halawî » ? Aussitôt, la proposition suscite l'enthousiasme d'Imm Raje' et de ses deux filles présentes. Bassima acquiesce à la suggestion et m'encourage à rester « car ce sera intéressant pour toi » me dit-elle avec un hochement de tête entendu.

²²⁵ Ce qui signifie en fait qu'elles ne sont pas *shaykhat* car alors, elles porteraient un foulard en coton blanc sous le menton.

Le film des funérailles

La vidéo commence. Nous sommes le vendredi 28 novembre 2003. Le shaykh Abû Hasan `Arif al-Halawî, le plus haut dignitaire religieux druze, est décédé deux jours auparavant à l'âge de 104 ans. Le film a la facture des vidéos réalisées lors des mariages : portrait du shaykh en surimpression sur le film de la cérémonie et fondus pour alterner des épisodes d'images brutes du tournage réalisées pendant les funérailles avec des photos du shaykh de son vivant. À la différence des vidéos de mariage, évidemment, le montage n'inclut pas de musique pendant la diffusion des images insérées.

Le film proprement dit ouvre sur plusieurs plans circulaires consécutifs permettant d'évaluer la foule des religieux druzes présents. Les femmes qui ont apporté la vidéo seront les seules à faire des commentaires durant les deux heures de la projection pendant qu'Imm Raje' prendra soin de faire « tourner » le maté. À tour de rôle, les visiteuses attirent mon attention sur la beauté de ces images, la masse des *laffe-s* (les couvre-chefs cylindriques que portent les religieux) rouges et blancs, la foule impressionnante venue rendre hommage au shaykh décédé²²⁶. On passe ensuite aux plans successifs montrant l'arrivée de toutes les personnalités venues assister aux funérailles, la plupart des dignitaires religieux, hommes d'État et leaders politiques que compte le Liban. Chacun est filmé au moment où il remonte (dans l'ordre de préséance), la ligne des proches masculins du défunt, serrant chacune des mains qui se tendent en prononçant les paroles de condoléances rituelles. À l'extrémité de cette rangée, après les hommes de la famille, les arrivants présentent leurs condoléances au shaykh Abû Jawâd Muhammad Waliâddîn, devenu après le décès du shaykh Abû Hasan le plus haut dignitaire religieux druze, et aux deux leaders politiques de la communauté, l'émir Talâl Arslân et Walid bey Joumblatt. Après quoi, la caméra les suit jusqu'à leur installation dans un espace dressé à leur intention, où ils écouteront les discours et panégyriques adressés au shaykh. Effet de montage : la scène interminable de ces poignées de main échangées est entrecoupée à l'écran de rushs plus anciens sur lesquels on voit les différentes personnalités au côté du shaykh de son vivant. Et chaque fois que Rafîc Harîrî

²²⁶ Les journaux parleront le lendemain d'une foule de 100 000 personnes.

apparaît à l'écran, les femmes murmurent de concert « *ya haram* »²²⁷. Le premier ministre avait été assassiné cinq mois auparavant.

Le film est littéralement coupé en deux parties. Lorsque le défilé des personnalités venues assister aux funérailles s'achève, le montage a aménagé une sorte d'entracte au cours de laquelle sont diffusés des extraits d'interviews d'hommes politiques et de religieux de la communauté druze s'exprimant sur le shaykh. Puis le *live* reprend. On voit la dépouille du saint homme installée dans un cercueil en verre autour duquel les religieux de son entourage forment un cercle pour empêcher que la foule s'approche de trop près. Dans la scène suivante, il fait nuit et cette fois, le retour de la caméra s'effectue sur la foule des femmes, assises par centaines sous une bâche dressée pour l'occasion derrière le cercueil que l'on a disposé au centre d'un espace vivement éclairé. La femme du shaykh est assise à côté du cercueil, impassible. Dès qu'elle apparaît à l'écran, mes compagnes expliquent que les deux époux « sont restés frères et sœurs durant toute leur vie » - manière d'expliquer que le mariage est resté spirituel et n'a jamais été consommé ; le couple est resté sans enfants. Aux côtés de cette dernière se tiennent deux femmes qui essuient le cercueil avec des mouchoirs qu'elles font ensuite passer dans les rangs des femmes assises. La vidéo s'achève sur ces images.

Les visiteuses ajouteront encore que les *mashayikh*²²⁸ de Suwayda en Syrie sont arrivés à deux heures du matin et qu'alors « ils ont commencé » (à prier) et que « cela a duré jusqu'à quatre heures avant qu'ils ne ramènent le cercueil du shaykh chez lui ». Imm Raje' conclura la scène en me disant qu'elle a visité le tombeau du shaykh à Barûk et que, lorsqu'elle est entrée dans la pièce, « elle a senti son cœur s'ouvrir ». Bassima a opiné, s'est levée et nous sommes ensuite remontées toutes les deux dans nos appartements.

²²⁷ Cette formule, construite sur la référence à l'espace sacré du harem et que l'on pourrait rendre improprement par « quel dommage, quelle tristesse » est employée pour déplorer le sort de tous ceux qui sont frappés par le destin.

²²⁸ Pluriel de shaykh, le terme de *mashayikh* désigne l'organisation religieuse druze.

Représenter, re-présenter

Les niveaux d'interprétation d'une telle scène ethnographique sont multiples. Il ne s'agit pas ici, on l'aura compris, de commenter le film vidéo en tant que référent – autrement dit, d'utiliser la description qu'il propose pour comprendre l'action rituelle ou encore « l'événement » représenté par la mort du shaykh –, mais de considérer la scène exactement du point de vue qui fut le mien : regarder à la fois le film et les femmes regardant le film. Cette posture suppose de faire des allers-retours entre un questionnement sur la *représentation* que propose le document en lui-même et la *re-présentation*, peut-être même l'actualisation, que constitue le fait de revivre les funérailles par le truchement de la vidéo. Ce film doit être compris comme support particulier de pratiques et non pas être implicitement réduit au(x) message(s) qu'il convoie et que l'on pourrait rassembler sous une entrée telle que : « mise en scène de la communauté druze devant l'arène politique libanaise, transcendée par la mort du saint ». Le « texte » dont il est ici question ne circule en effet qu'à l'intérieur du cercle des acteurs potentiels de la représentation, ce qui invite à s'interroger plus largement sur la production et la circulation de ces supports vidéographiques. Pour ce qui est de la vidéo des funérailles par exemple, elle circule en dehors des circuits commerciaux locaux qui diffusent par exemple des films d'émissions télévisées, d'entretiens, d'images d'archives sur Kamâl Joumblatt²²⁹. Le montage original a été réalisé par une boutique vidéo de Barûk à partir d'images filmées par les cameramen de la communauté travaillant pour des chaînes de télévision libanaise²³⁰ et qui suivent également les déplacements politiques de Walid Joumblatt. La circulation du dvd passe ensuite par le « repiquage », effectué à titre gratuit, dans les réseaux d'interconnaissance.

La scène que je viens de rapporter est spécifique à plusieurs titres puisqu'il s'agit d'un enregistrement vidéo que les femmes ont *choisi* de visionner ensemble ; qu'il s'agit d'une production extrêmement localisée et communautaire ; et qu'enfin, elles en sont symboliquement actrices en même temps que spectatrices. Un trait essentiel caractérise en effet ce type de

²²⁹ Kamâl Junblât est une grande figure politique de la communauté druze et du Liban. Depuis son assassinat en mars 1977 pendant la guerre civile, ses partisans et tous ceux qui sont liés au leadership de la maison Junblât dirigée par son fils Walîd lui vouent un culte et le commémorent régulièrement.

²³⁰ Notamment Future TV, la chaîne contrôlée par la famille Harîrî et la LBC d'obédience chrétienne.

production : il s'agit toujours de la représentation d'une communauté particulière d'individus filmés lors d'un événement où ils se mettent en scène en tant que tels. On filme les mariages qui sont des mises en scène d'un groupe familial devant les autres, on filme des pèlerinages où des fêtes religieuses particulières qui réaffirment l'identité de communautés religieuses minoritaires (fête de la croix pour les chrétiens, fête de *'ashûra* pour les Shî'ites), on filme les funérailles de personnages emblématiques, des représentants de sa communauté. En attirant mon attention sur la beauté des *laffe-s* et la masse de la foule présente, mes compagnes m'invitaient bien à cette lecture : je devais implicitement reconnaître l'importance de la communauté druze dans cette mise en scène.

Le visionnage permet un jeu sur les deux sens de la « représentation » tels qu'ils ont été distingués par Ladrière : comme « mise en présence de l'absence » qui correspond à toutes les formes de substitution et comme transfert d'attribution d'une personne à une autre devenant ainsi un représentant pour le groupe²³¹. Ainsi, l'absence du shaykh rend-elle présente et visible la communauté druze, pour elle-même et dans sa relation aux autres communautés qui composent l'ensemble libanais. D'autre part, le film s'offre comme la « re-présentation » d'un ensemble de représentations emboîtées, qui sont à la fois unifiées par le cadrage et l'unité rituelle du support filmé, mais qui sont en même temps arrachées à leur temporalité propre. C'est bien cette distance dans le temps que les femmes marquent quand elles ponctuent de « *ya haram* » chacune des apparitions de Rafîc Harîrî, assassiné quelques mois auparavant, sur l'écran. Le film est ainsi à sa manière un substitut de ce qui a été²³². Il est un témoignage qui, à l'instar des journaux étudiés par B. Anderson, peut constituer un « lieu imaginaire dans un rapport particulier au temps » ; autrement dit, un instrument de médiation possible dans l'élaboration par les femmes d'une relation à un futur propitiatoire²³³.

²³¹ Ladrière, 2002.

²³² Colleyn, 1988.

²³³ Anderson, 1983, p. 39.

Les femmes dans les funérailles : témoigner, remémorer

Le film que les femmes visionnent est celui d'un événement, dans le sens d'une rupture, à partir de laquelle plus rien n'est pareil²³⁴. C'est à ce titre que le rituel est filmé : non pas parce qu'il s'agit d'un rituel dont on entend se souvenir en tant que tel (comme on le fait désormais systématiquement lorsque l'on filme les cérémonies de mariage), mais parce qu'il s'agit des funérailles d'un homme hors du commun, déjà reconnu comme saint de son vivant. Ainsi, il y a tout à la fois continuité dans le temps puisque l'homme perdure dans sa sainteté, et rupture car de saint vivant, il devient un saint mort, transformé par les femmes et les religieux les plus estimés de son temps. Aussi cette rupture n'est-elle pas, comme le suggèrent A. Bensa et D. Fassin, de l'ordre des principes d'intelligibilité qui, modifiés par l'événement, rouvrent le champ de la mémoire et celui du possible²³⁵. Elle est au contraire une rupture dans la *relation* entre le saint et ses dévots puisque c'est bien le *passage* de saint vivant à saint mort que raconte le film. Il s'agit là du pivot autour duquel le montage minimal de la vidéo est organisé. Vivant, en effet, le shaykh était devenu difficilement accessible : protégé par son entourage et ne recevant plus en raison de son grand âge, il était uniquement visité par les personnes d'un certain statut social. Ce sont effectivement ces « relations mondaines » du saint qui sont longuement exposées dans la première partie de la vidéo : pendant près de quinze minutes une succession de clichés retrace les visites des leaders politiques et religieux de toutes les communautés libanaises auprès du shaykh Abu Hassan. Mais la mort a redéfini les modalités de la relation possible avec le saint pour l'ensemble des druzes. Il redevient un saint de la communauté, pour la communauté : sa tombe installée au centre de ce qui fut son salon de réception durant sa vie est désormais visitée depuis sa mort, par les « gens ordinaires » et non plus par les hommes politiques. Et parmi ces druzes « ordinaires », plus encore par les femmes et les jeunes gens.

Dans la deuxième partie de la vidéo, ce sont d'abord les femmes que l'on voit assises derrière le cercueil du shaykh. Ce sont elles en effet qui ont en charge la dépouille du mort sur lequel elles se lamentent pendant que les hommes

²³⁴ Deleuze, 1967.

²³⁵ Bensa et Fassin, 2002.

reçoivent les condoléances²³⁶. En visionnant entre elles l'enregistrement des funérailles, les femmes semblent reformer le cercle autour du mort. La scène pourrait se donner à lire comme une translation, comme une réappropriation de la relation au saint au prix de la manipulation que le support filmique autorise. Une boucle rituelle en quelque sorte, mais qui aurait pour cadre un salon dans lequel se déroule un rituel social d'hospitalité par excellence : la consommation du maté. Ici, bien que potentiellement « actrices » de la scène qui est visionnée sur l'écran, mes compagnes ne jouent pas la re-présentation rituelle, elles restent spectatrices. Certes, les deux vieilles femmes hochent régulièrement la tête en signe d'approbation, le visage rivé sur l'écran, mais la situation ainsi créée ne glisse jamais vers l'expression des émotions qui accompagne en revanche la sollicitation de chanter de la poésie funéraire²³⁷.

Il convient donc de comprendre la scène dans le cadre particulier de cette visite. Rendre visite à des parents, des voisins, des amis, des collègues, des hommes politiques est une activité essentielle et extrêmement codifiée au Proche-Orient. Les visites que l'on rend sont rarement dénuées d'intention²³⁸, qu'il s'agisse de comparer les préparations en cours dans les cuisines, de colporter les dernières nouvelles ou de formuler une demande. Les visites données et reçues recèlent l'essentiel des potentialités par lesquelles les femmes construisent leur individualité sociale. Elles augmentent la visibilité des affaires domestiques, bien au-delà du cercle dans lequel les visites se déroulent²³⁹. L'échange des nouvelles (*akhbar*) s'apparente à une inquisition qui suppose pour les personnes engagées d'accepter de prendre part à la circulation des informations. À cette réserve près que l'étiquette implicite des visites demande de ne pas questionner une femme sur son malheur, sa tristesse ou les événements pénibles de sa vie²⁴⁰. Or, on peut supposer ici que le partage de l'adversité, dans un cadre où il convient tout autant de la dissimuler, est le

²³⁶ Pour une analyse détaillée de la place des femmes dans les rituels funéraires druzes, voir le chapitre "Les femmes en pleurs" dans Rivoal, 2000.

²³⁷ Voir notamment Poujeau, 2008 et Bouhassoun, 2013, qui ont recueilli des corpus de chants funéraires auprès des chrétiennes et des druzes en Syrie qui soulignent l'émotion créée par le fait de chanter pour les femmes ayant accepté d'être enregistrées, les pleurs, le ton de la lamentation de plus en plus engagé, et la nécessité de conjurer ensuite l'espace des funérailles ainsi ouvert par le contexte d'enquête.

²³⁸ Sweet, 1967.

²³⁹ Joseph, 1978.

²⁴⁰ Sayigh, 1996.

ressort implicite de cette visite assez exceptionnelle entre femmes qui ne se fréquentent pas d'ordinaire. Le rituel du maté inscrit bien la rencontre dans le cadre de la visite et de l'échange supposé de nouvelles ou, dans les cas où les gens ne se connaissent pas, d'indices pour se situer mutuellement sur la scène sociale²⁴¹. Mais la proposition de visionner la cassette après les quelques questions d'usage signale en fait une volonté de « neutraliser » la visibilité induite par la visite. En mettant rapidement fin à la conversation et à ses codes implicites, Bassima, qui demeure finalement l'hôte ultime de cette réunion, signale sa réticence à indexer son destin sur le destin de ces visiteuses.

Tout en annulant la nécessité d'un engagement effectif, le dispositif du visionnage met finalement en scène les liens qui relient les femmes de manière métaphorique, permettant à la visite de se dérouler jusqu'à son terme : image de la communauté druze rassemblée au-delà de ses différences, apologie d'une figure unanimement respectée, mais aussi, en creux, expression de relation au saint comme recours pour des femmes en situation difficile. Mis à part les quelques commentaires qui m'étaient destinés, le visionnage s'est déroulé dans le silence, les spectatrices n'interagissant que pour faire circuler la *qal'a* du maté. Sans aller jusqu'à l'attitude du recueillement, le silence est une attitude adaptée qui manifeste la présence du saint. Cette présence, médiatisée certes par le film sur dvd, permet de relier différents espaces et différentes temporalités qui peuvent rassembler les femmes dans une même situation, sans qu'il ne soit ainsi nécessaire qu'elles se relient entre elles.

La nécessité d'aménager cette visite particulière n'épuise cependant pas tout son sens. Prétexte possible pour éviter de l'abréger trop rapidement, la proposition de regarder la vidéo a été accueillie avec un réel plaisir de la part de Bassima qui s'était alors tournée vers moi d'un air entendu : « ce sera bien pour toi ». Il était alors clair que cette invitation avait moins à voir avec l'intérêt ethnographique que je pourrais tirer de la vidéo (pour Bassima, mon intérêt est

²⁴¹ Mais la visite s'est en fait déroulée comme une non-rencontre, une mise en présence gênée de femmes qui ne souhaitent pas vraiment entrer en contact. S'il y avait eu volonté d'entrer en contact, les femmes auraient eu recours aux ressources de « l'enquête généalogique ». La recherche des liens de parenté ou d'alliance est en effet le prélude habituel à l'établissement d'une relation sociale. Plus généralement lorsque les personnes ne sont pas issues de la même localité, on échange de manière codée des informations sur le positionnement communautaire, politique, on remonte les relations professionnelles, amicales pour trouver des points de rencontre, ou mettre fin rapidement à la rencontre possible.

essentiellement orienté vers Walid Joumlatt et la politique communautaire) qu'avec ma situation matrimoniale dont nous avons discutée peu de temps auparavant. Lors de mon séjour précédent, j'avais reçu la visite d'un ami dans lequel Bassima avait voulu voir un mari potentiel, pour moi qui était encore célibataire et sans enfant à 35 ans. À mon retour, ses premières questions avaient porté sur la concrétisation de cette relation, auxquelles j'avais répondu par des incertitudes. C'est à ce titre que j'étais moi aussi concernée par ce qu'il allait se passer...

L'avenir : une notion sexuée

Pour Bassima comme pour Imm Raje', la période à laquelle cette scène a lieu est celle de l'attente des résultats du baccalauréat. Une année scolaire est extrêmement onéreuse pour ces femmes aux revenus limités et l'échec serait synonyme de contraintes financières extrêmes. Pour Bassima, il s'agit de surcroît de l'avenir de son fils unique, avenir auquel le sien propre est désormais entièrement lié.

Le futur (*mustaqbal*) est, dans le monde arabe, une notion qui évoque bien plus que la seule référence temporelle à ce qui n'est pas encore advenu. Le futur ou plus précisément le fait « d'avoir un futur » est d'abord une capacité masculine. L'homme accompli se différencie des jeunes (*shabâb*) pour avoir fait la démonstration qu'il avait un futur (*'ando mustaqbal*). La référence au futur signifie alors l'accomplissement individuel dans la société, qui passe par le mariage, l'assurance de revenus et la reconnaissance de l'autonomie politique de l'homme qui ouvre son propre salon pour offrir l'hospitalité²⁴². La notion de *mustaqbal* est ainsi étroitement liée à la respectabilité et à l'honorabilité (*ihtram*) d'un homme, mais dans le sens de sa capacité à accumuler – qui ne préjuge

²⁴² Juntunen, 2002, p. 87-90 et p. 125 : M. Juntunen a étudié avec beaucoup de finesse le caractère central de la référence au futur dans les discours des jeunes gens du peuple (*sha`bî*) dans le nord du Maroc. A la différence du Liban, la notion de futur est construite, dans ce cadre, en référence constante au *duruf*, soit à l'ensemble des conditions matérielles, sociales, éducatives ou personnelles qu'un homme est en mesure de mobiliser pour construire son futur ; et le terme doit être compris plutôt comme contrainte que comme ressource. Selon M. Juntunen, le *duruf* est au Maroc la notion centrale autour de laquelle est construite la vertu masculine.

nullement de sa capacité à transformer ce « futur » en position politique²⁴³. À l'inverse, ne pas avoir de futur, pour un jeune homme en l'occurrence, sera exprimé à travers l'idée d'être coincé, de ne pas bouger²⁴⁴.

Il en va autrement pour les femmes qui ne sont pas supposées « construire leur futur » comme le font les hommes. Le futur des femmes est lié à celui des hommes, en l'occurrence à celui de leurs maris. Mais comment réorganiser une conception du futur en relation aux prescriptions sociales dans ces situations où les hommes ne sont plus les vecteurs possibles pour assurer le futur des femmes, parce qu'ils sont décédés, parce qu'ils sont absents ou encore parce qu'ils ne sont pas en mesure de pourvoir à l'économie domestique ? Bassima avait exprimé cette interrogation lorsqu'après m'avoir expliqué les décisions qu'elle avait été amenée à prendre au sujet de sa maison, elle avait conclu la conversation par un « où est le futur ? » pour souligner l'ensemble des incertitudes pesant sur sa situation. Ces incertitudes ne sont pas seulement matérielles car à travers ce qu'elle sera en mesure de faire pour assurer le futur de son fils, c'est la tension entre l'autonomie – valorisée et qui se pose ici par rapport à la famille de son mari – et la stigmatisation possible d'une femme que l'on qualifierait de *mistarjala*, soit une femme « devenue homme ».

Dans ce contexte, il faut dès lors concevoir le saint comme la dernière figure masculine à travers laquelle ces femmes sans hommes peuvent envisager leur futur. Parce qu'il est sorti de l'ordre de la masculinité ordinaire (« le shaykh et son épouse sont restés comme frère et sœur toute leur vie »), le saint est un homme idéal, une figure à laquelle toutes les incarnations de la réussite sociale, du pouvoir, de la masculinité réalisée viennent rendre hommage. C'est bien là le spectacle que les femmes contemplant pendant les deux heures que dure la vidéo. Le shaykh est d'autant plus cette figure idéale que le moment des funérailles marque son *institution* en tant que saint, dans sa capacité à mettre en relation non seulement des espaces différents, mais encore des temporalités différentes.

²⁴³ On peut ainsi comprendre pourquoi Rafic Harîri, ce self-made man de la scène politique libanaise qui a fait fortune dans l'entourage de la famille régnante en Arabie Saoudite a choisi le terme de *mustaqbal* pour son parti politique.

²⁴⁴ Gh. Hage a montré comment la notion de futur était liée à l'idée de mouvement existentiel en général et à la possibilité de migrer et de réussir dans la migration pour les Libanais en particulier : Hage, 2005.

Le *maktub* et le temps des femmes : substitution dans l'ordre de la réalité

Si le travail de production de la temporalité dans l'ordre quotidien est à la fois un retour en arrière et une tentative pour tracer un avenir²⁴⁵, il faut prendre en considération tout à la fois les manières de construire des relations entre les deux et les tentatives pour échapper à la nécessité de l'action que cela implique. *Maktub*, « c'est écrit », est la formule qui exprime le mieux cette manière de mettre l'avenir en dehors de la dimension temporelle. Ou plus exactement, *maktub* inscrit l'avenir dans l'ordre de l'être-substance (il est déjà) et non dans l'actualisation de la virtualité au sens bergsonien. Dans ce sens, le *maktub* serait symboliquement la vertu du temps féminin, fermé à l'action et à la négociation des possibles.

La proposition est bien évidemment caricaturale et l'usage du *maktub* dans l'ordre de la communication est bien moins récurrent que l'ensemble des *khayr in sha' allah* (le bien si Dieu le veut) et *allah itwaffak* (que Dieu soit d'accord [pour le projet que tu exposes]) qui marquent la possibilité de latences non encore explorées, donc d'actions réalisables²⁴⁶. La différence est cependant marquée entre les registres d'action : quand les possibilités de mouvement dans l'espace comme modalité d'actualisation du futur individuel sont difficiles – pour les femmes plus que pour les hommes – il reste envisageable de jouer sur l'ordre temporel, quand bien même la valeur et les vertus de la patience et de la capacité à supporter l'injustice sont valorisées. Ceci ne concerne d'ailleurs pas seulement les femmes, mais toutes les situations dans lesquelles les possibilités de transformation dans l'action sont rendues difficiles par la subordination. Le *sabr* (patience) est certainement une vertu féminine – une dimension du *jihad* au féminin. Mais le *sumud*, (résistance passive des paysans) est devenu une valeur centrale du nationalisme palestinien, tout comme les druzes ont fait de la *mihna'* (capacité à supporter les persécutions) une dimension centrale de leur éthique religieuse.

C'est dans ce cadre qu'il faut probablement comprendre l'activité très courante de la lecture du marc de café lors des visites que les femmes se

²⁴⁵ Bensa, 1997.

²⁴⁶ Grosz, 1999.

rendent. Au-delà de la dimension souvent ludique de ces lectures, il demeure toujours une part sérieuse comme tentative pour agir sur les latences entre le présent et un avenir déjà écrit, et ce par l'effet performatif du langage²⁴⁷ : dire à quelqu'un que le bien est à venir revient à supprimer (conjuré) les latences de toute tension temporelle, à « forcer » son destin, à réécrire le « déjà écrit » (*maktub*).

Cette séquence de visionnage serait une autre forme de manipulation visant, pour ces femmes, à sortir de la prospection, c'est-à-dire d'un investissement dans le futur basé sur les données du présent. Or, dans le monde musulman, le saint est d'abord construit comme une figure réalisant un parcours au fil duquel il maîtrise progressivement l'ordre cosmique et partant, l'incertitude. La médiation recherchée passera bien sûr par les visites concrètes au tombeau du saint et la formulation de vœux (*nadr*) sur sa tombe. Mais à chaque fois qu'elles visionnent le film, les femmes se replacent en quelque sorte dans ce moment de fragmentation, mis en scène durant les funérailles, cette distinction qualitative dans l'ordre temporel induite par le rituel selon la conception durkheimienne. La « manipulation » autorise ainsi l'inscription de la réalité et des déterminismes qui grèvent son actualisation dans un ordre différent d'où les hasards néfastes seraient évacués. Il y aurait en quelque sorte percolation de la dimension temporelle permise par la mort du saint dans le présent des femmes en butte aux difficultés afin de redéfinir un avenir viable en dehors des référents masculins.

Le temps n'est pas seulement affaire de réalisation ou encore, selon la formule de J. Fabian, l'ensemble « des événements qui arrivent à des personnes choisies dans des lieux choisis »²⁴⁸. Déterminé socialement, le futur est également un lieu émotionnel par excellence. D'une certaine manière, à la différence d'une visite au saint qui engage la relation dans un ensemble de procédures ritualisées, le

²⁴⁷ Cet effet est évidemment conditionné par un certain nombre de dispositions préalables. F. Khuri raconte ainsi comment il a été un jour congédié par une diseuse d'avenir à Beyrouth au motif qu'il n'avait pas la disposition d'esprit nécessaire à la réussite de l'intervention (il venait dans l'espoir que la praticienne localise sa voiture volée). Le récit ne s'arrête pas là et Khuri poursuit en racontant comment, grâce à ses relations, en l'occurrence l'oncle d'un étudiant, policier des frontières, il a pu retrouver son véhicule. La mise en scène conduit à inscrire, par contraste, l'auteur dans l'ordre d'une gestion masculine de l'avenir : Khuri, 2007, p. 101.

²⁴⁸ Fabian, 1983, p. 2.



Fig 36- Remercier le shaykh Abu Hassan'Arif
Halawi

visionnage est uniquement inscrit dans le registre de l'émotionnel, c'est-à-dire en relation aux modalités de reconfiguration de chaque potentiel individuel. L'émotion exprimée par les femmes est formulée en termes esthétiques : la beauté de tous les *laffe-s* des religieux rassemblés en masse est l'image de la beauté par excellence, d'une certaine perfection idéale qui est *rendue présente* par le simple fait de se la remémorer en même temps que la scène se déroule sur l'écran. Cette présence propitiatoire du saint constitue à la fois le lieu de la relation entre des femmes qui partagent une souffrance, indicible dans le cadre quotidien des visites, et un mécanisme socialement approuvé pour distribuer de l'espoir²⁴⁹. Et l'espoir dans sa forme individuelle est finalement exprimée par Imm Raje' lorsqu'elle dit qu'elle a « senti son cœur s'ouvrir » lorsqu'elle a visité le tombeau du saint. Le film est donc la remémoration à la fois individuelle et

²⁴⁹ Je m'appuie ici sur les propositions de Gh. Hage qui appréhende l'espoir non comme une catégorie sociale mais selon la notion de *conatus* empruntée à Spinoza, où l'espoir devient la disposition des êtres humains à persévérer dans leur être. Ainsi l'espoir doit être envisagé par le sociologue comme une relation entre le sujet espérant et la société qui met en place des mécanismes pour le distribuer

collective, de la relation au saint qui substitue une réalité à une autre. Le visionnage marque donc une distance temporelle entre l'ici-maintenant et le temps marqué par la présence du saint, sans que cette présence ne puisse être assimilée pour autant à la visite que l'on rend à un shaykh dans son tombeau. Dans la visite en effet, il y a un engagement individuel. Le saint est promis au statut de médiateur et l'on engage ainsi sa volonté. Dans le visionnage, il s'agit seulement de la volonté d'être en présence du saint.

Conclusions sur le hors-champ

Pendant longtemps, cette scène est restée comme un « hors-champ » de mon ethnographie. L'absence de commentaires de la part de Bassima ou d'informations autorisant la reconstitution de la trajectoire des visiteuses ne permettait pas de relier cette scène à l'ensemble du « quotidien familial » tissé de relations sociales ayant une profondeur temporelle. L'analyse contextuelle était-elle pour autant rendue impossible en l'absence de ces « cadres primaires » qui permettent de répondre naturellement à la question « que se passe-t-il ? »²⁵⁰. Restait donc la scène en elle-même : le visionnage d'un rituel au cours duquel la sainteté d'un personnage est transformée dans une chaîne opératoire plaçant les femmes au plus proche des opérations physiques de transformation.

Finalement, c'est bien la manière dont je suis invitée par Bassima à participer pleinement à la scène qui constitue le fil de la compréhension que j'ai pu par la suite en avoir. Il s'agissait en effet de se laisser aller à ce moment de partage des images, manière pour ces femmes de s'engager dans un processus d'intensification de leur vie par un déplacement vers un temps marqué par le saint et la manifestation visible de l'excellence communautaire. Regarder ensemble ce dvd doit être compris comme l'expression d'un besoin qui n'est rien d'autre que la projection d'un possible que rien n'engage. En ce sens, la patience dans laquelle se retranchent ces femmes, qui sont de moins en moins assurées contre la misère et la solitude, devient une forme de « temporalité suspensive »²⁵¹.

²⁵⁰ Goffman, 1974.

²⁵¹ Depraz, 2005.

La réponse que ces femmes apportent, dans ce contexte précis, à la nécessité d'articuler une réalité présente précaire et un avenir incertain en l'absence des cadres masculins sensés constituer l'horizon de la définition sociale des femmes en Orient est ainsi très différente de l'idéal incarné par les femmes des mouvements piétistes. Plutôt que d'agir directement sur elles-mêmes pour incorporer la vertu de la patience (*sabr*) devant l'adversité, ces femmes druzes choisissent de se projeter dans une temporalité autre, organisée autour de la figure propitiatoire par excellence du saint. En « mettant ainsi le réel *ailleurs* »²⁵², elles projettent en quelque sorte leur incapacité d'agir vers l'extérieur, s'associant par le visionnage à la fonction par excellence des femmes qui consiste à accompagner l'âme des morts lors du rituel funéraire. Cette construction commune, dans le silence, d'un sens partagé est certainement une forme d'agentivité qui mérite d'être considérée en tant que telle. Non pas comme expression publique d'une volonté de modernité construite à travers un travail conscient sur la morale, mais au contraire en « mode mineur », dans la co-présence avec le saint. C'est ainsi à une réflexion sur la temporalité, non comme construction culturelle, mais comme produit de situations pratiques, quotidiennes, où se dessine la tension entre l'aléatoire inhérent aux existences individuelles et les prescriptions sociales quant à la manière de réaliser son existence, qu'invite la scène de ces femmes visionnant les funérailles d'un saint.



Fig. 37- Femmes sortant de Moukhtara

²⁵² Rosset, 1976.

Épilogue

Un monde labile et chatoyant

« *Mieux vaut être franc, direct quel que soit le prix* »

Ces mots sont ceux que Walid Joumlatt a écrit en dédicace au livre *Kamal Joumlatt. Images d'un destin* (Beyrouth, Almassar, n.d.) qu'il m'a offert à l'issue de notre première entrevue dans son palais de Moukhtara. C'était le 11 novembre 2000. « Vous voulez comprendre le Liban ? alors lisez ce livre » m'avait-il dit. Ce portfolio 35x25 de belle facture est une biographie de la vie de son père, contée à travers de très nombreuses images d'archive en noir et blanc, mises en regard de textes et commentaires écrits par Kamal Joumlatt lui-même. L'homme se distingue comme le *zâ'im* libanais atypique qu'il était dans sa jeunesse au milieu des parlementaires, des ministres et des présidents de la République dans les années 1950. On le voit encore dans maints villages du Chouf, au milieu des Druzes de la montagne, honorant d'un discours la mémoire des martyrs morts en 1952 ou en 1958, marchant en tête des cortèges rassemblés pour manifester ou debout au milieu des hommes en armes ou aux côtés des religieux. Mais plus encore, c'est la stature d'homme politique international qui transparait de ces pages, campant Kamal Joumlatt en

compagnie dirigeants des pays de la région, mais surtout des figures politiques de ce monde politique qui se voulait non-aligné : Nehru, Nasser, Chou-en-laï, Tito, Boumédiène, Arafat, Senghor, etc.

Voici donc ce qu'il me fallait regarder si je voulais comprendre le Liban... Pour vivre dans le Chouf, il me fallait donc d'abord faire mes classes avec Kamal Joumlatt, comme ces jeunes druzes qui vivent un temps avec la parole du *mu'allim* lorsqu'ils quittent pour un temps le giron familial et s'impliquent dans sections politiques des lycées et des universités. Le Liban ne s'appréhende pas de loin, il ne se comprend pas de l'extérieur : toute compréhension est *située* et aucune situation locale ne vaut pleinement pour une autre. Le Liban n'est pas une mosaïque de localités rivales, mais foncièrement identiques, dont il suffirait de décrire une facette pour en saisir intrinsèquement chacune des autres. Accepter de regarder là où Walid Joumlatt me conseillait de regarder, c'était ainsi faire le choix d'un Liban, celui de la Montagne des Druzes, qui se conçoit autour de la centralité de Moukhtara et se donne à voir à travers ses shaykhs et ses paysans en armes.

A feuilleter l'ouvrage, cependant, on ne peut qu'être frappé par la capacité de Kamal Joumlatt à être tout aussi à l'aise au milieu des montagnards qu'avec les diplomates occidentaux, les émirs du Golfe que les dignitaires des partis communistes de Chine ou d'URSS, auprès d'un yogi indien que dans les salons de la présidence. Comprendre le Liban, c'est assurément prendre la pleine mesure de cette capacité des hommes politiques à changer de registre, à passer d'un monde à un autre et à y être partout à l'aise, mais jamais totalement saisissables. Cette labilité est une caractéristique majeure de la manière dont un homme politique tient son *diwan*, comme j'ai tenté de le montrer. Il y passe constamment d'un registre à un autre et ce faisant, s'institue en ce chef-d'orchestre que les gens veulent qu'ils soient. Cependant, même en tête-à-tête, de tels hommes peuvent déconcerter. Je me souviens ainsi de ce jour, après je j'étais montée plusieurs samedis d'affilé à Moukhtara, m'installant dans le salon central pour observer les audiences et circulant d'une pièce à l'autre, Walid Joumlatt m'avait fait signe de le suivre pour un entretien privé devant une énième tasse de café dans un petit salon attenant. Il m'avait posé quelques questions sur l'actualité politique française de la semaine dont il était parfaitement informé, lançant une petite pique sarcastique tel homme politique donneur de leçon et, alors que je m'apprêtais à poursuivre la discussion sur la

voie qu'il avait tracés, il me prêta à peine une oreille distraite, se saisit de son téléphone et appela son épouse pour lui dire, en français, « qu'il avait bientôt terminé, qu'il faisait fort chaud aujourd'hui et qu'il irait bien passer l'après-midi sur le bateau ». Je m'étais tue, forcée d'écouter cet aparté intime. Puis avec un sourire courtois, il m'avait raccompagnée hors de la pièce pour retrouver la prochaine délégation qui l'attendait au grand salon. J'étais alors restée quelque peu décontenancée. D'aucuns diront qu'il s'agit de Walid Joumblatt... Je crois qu'une partie de la complexité de ce pays tient à cela que les interactions n'y semblent jamais tangibles.

Si le Liban peut être compris, il faut aussi aller le chercher dans cette disposition de chacun, que les hommes politiques font profession d'incarner, à passer d'un monde à un autre, d'un registre à un autre, d'une langue à une autre, d'un accent à un autre, avec un art consommé. Non seulement les Libanais sont-ils à l'aise dans les interfaces et les ruptures de situation, encore faut-il que ces échappées en dehors de la situation tangible soient signifiées. Canadien à Beyrouth, versée en culture française à Sydney, russophone à Berlin, les Libanais que j'ai croisés durant toutes ces années saisissent presque toujours l'occasion de montrer qu'ils sont de plusieurs mondes. Et si leur condition ne leur a pas donné la possibilité du cosmopolitisme des élites, les Libanais recourent aux histoires et aux mensonges, s'inventant par jeu au besoin, comme s'il fallait toujours un ailleurs, un rêve, une utopie, une chatoyance au-delà des apparences. « Prend-moi dans ton rêve », *khudhni b-helmak*, vocifèrera-t-on ainsi à l'adresse d'un conducteur qui vient de nous faire une queue de poisson²⁵³, comme si l'on reconnaissait à chacun le pouvoir de se faire son cinéma. A leur manière, c'est que font aussi les femmes quand la réalité se fait pesante.

Alors, les analyses développées sur ce petit pays font la part belle à l'instabilité chronique des alliances politiques qui se font et se défont, aux ennemis d'hier qui savent si bien se réconcilier et aux amis d'aujourd'hui qui ne manqueront pas de s'assassiner demain, au propre et plus souvent au figuré. Walid Joumblatt est assurément une figure emblématique de cette « manière de faire » de la politique libanaise, lui qui est depuis longtemps affublé par ses

²⁵³ Voir à ce sujet la communication de Ghassan Hage à la conférence internationale conjointe de l'ASA, l'ASAANZ et la AAS, University of Auckland, New Zealand, 8-12 décembre 2008.

détricateurs du sobriquet de « girouette socialo-druze de la Montagne ». Ce faisant, on lui accorde tout de même trois ancrages forts qui ne sont pas remis en cause : le Parti Socialiste Progressiste fondé en 1949 par son père, la communauté druze et l'espace de la Montagne libanaise...

« Mieux vaut être franc et direct, quel qu'en soit le prix » : en me livrant ce viatique pour aborder la vie de son père, c'est pourtant autre chose que Walid Joumblatt a voulu me signifier. Je me suis longtemps refusé à donner un sens à cette phrase, car cela revenait à lui assigner un registre et un seul : le « prix » c'est le martyr et implicitement, le martyr est rétrospectivement la preuve de la vérité et du courage. Le martyr est la modalité ultime pour marquer des seuils, poser des bornes. Mais à partir de ceci, il était possible de comprendre également qu'il est des moments où le « cinéma » libanais peut brutalement cesser, où le jeu des petits défis, des tests pour voir, des pirouettes verbales pour assigner un sens à la situation ou à ce qu'on a dit un jour, un autre sens, parce que la « situation » a changé, le lendemain, ou parce qu'on les prononce devant d'autres interlocuteurs ou dans un autre lieu, il y a des moments tout cela est suspendu et où la situation se reconfigure selon ordre différent.

Si les Fils de la Montagne « croient » malgré tout en les Joumblatt, même quand ces derniers changent d'alliés et de ligne politique, s'ils « croient » aussi en leurs ascètes religieux qui eux semblent au contraire immuables et imperturbables, c'est peut-être qu'ils constituent, ensemble, une stabilité et la promesse d'une permanence. Malgré tout. Il est extrêmement difficile de mesurer à quel point l'instabilité politique et sociale du Proche-Orient façonne les existences, ni à quel point l'incertitude radicale détermine des manières de vivre et des manières de croire ou de ne pas croire. Parce qu'ils sont *présents* et qu'ils sont cohérents avec ce que l'on attend d'eux. Comme en écho avec la référence à cette expression de la domination rapportée par M. Gilsean qui veut que « les *bey* et les *agha* sont ce qu'ils sont » discutée en introduction, je comprends qu'à leur manière il serait aussi possible de dire « les Joumblatt et les shaykhs sont ce qu'ils sont ». Et parce qu'ils sont ce qu'ils sont, la Montagne et ceux pour qui elle est expression d'une appartenance peuvent continuer à être ce qu'ils sont, même si et même quand ils n'y vivent plus.

Table des illustrations

Fig1. : Le puit de la ville de Baaqline rénové.....	50
Fig2 & 3- Aménagements paysagers à Baaqline.....	60
Fig.4- L'ancienne prison devenue Bibliothèque nationale du Chouf.....	62
Fig.5- Hall d'entrée de la bibliothèque placée sous le patronage de de Kamal Joumblatt, Gamal Abd El-Nasser et Rafic Hariri.....	63
Fig.6 : La mosquée de Fakhr al-dîn à Dayr el-Qamar, rénovée à l'époque de l'Administration Civile de la Montagne.....	72
Fig. 7- Portraits du père et du grand-père encadrant Kamal Joumblatt au salon.....	74
Fig. 8&9- Les Joumblatt dans l'intimité des familles : noter le calendrier représentant Kamal et Joumblatt sur la commode et dans le cadre au-dessus du lit agrandi à droite, une photo privée de Walid Joumblatt au volant de son véhicule.....	74
Fig. 10- Dans la bibliothèque du couloir où traînent aussi des boîtes de médicaments, un cliché représentant Walid Joumblatt entouré de son fils aîné Taymour et de sa fille Daliya.....	75
Fig. 11- La résidence des Joumblatt dans le village de Moukhtara.....	81
Fig. 12- Walid Joumblatt en audience.....	82
Fig. 13- Le <i>diwan</i> de Walid <i>bek</i>	82
Fig. 14, 15 & 16- Dans une pièce attenante, les « hommes de Joumblatt » devisent et gèrent les affaires courantes sous la figure tutélaire de Kamal <i>bey</i> et les portraits des ancêtres de la famille (dont sitt Nazira, la mère de Kamal).....	84
Fig. 17: Le tombeau de Kamal Joumblatt dans le palais de Moukhtara. Noter la symbolique religieuse de la kouba chapeautant l'édifice.....	86
Fig. 18- Commémoration de l'endroit où Kamal Joumblatt a été assassiné à Deir Dourit.....	88
Fig. 19- Portrait souvenir d'un jeune de la famille mort durant la guerre civile à côté d'un portrait de Kamal Joumblatt.....	88
Fig. 20- Pochette de CD éditée par la Munazzame rassemblant discours politiques et chants partisans.....	107

Fig 21 – Ci-dessous : par ordre d’apparition et avec les lignes qu’ils chantent, les personnalités politiques libanaises mises en scène dans le clip.....	109
Fig 22- Défier Walid Joumblatt.....	116
Fig. 23- Les jeunes de la Munazzame à Moukhtara.....	120
Fig. 24- Walid Joumblatt salue les jeunes.....	120
Fig. 25- Hommage à Kamal Joumblatt.....	121
Fig.26- Les jeunes se recueillent sur la tombe du <i>mu^callim</i>	122
Fig. 27- L’hommage des scouts.....	122
Fig 28- Les jeunes de la Munazzame descendent de la Montagne.....	123
Fig 29- « Vouloir de la politique... » manipuler l’image – Walid Joumblatt et le sigle du PSP (cl. Facebook).....	127
Fig. 30 : Entrée et cour centrale du palais de Beiteddin durant la période ottomane (<i>clichés appartenants à Akram Ghousayni</i>).....	156
Fig. 31 : Le monument des martyrs de 1958.....	158
Fig. 32 La cour centrale du palais de Beiteddin après la rénovation des années Joumblatt.....	160
Fig. 33- Le shaykh Jawad reçoit.....	181
Fig. 34- Manger les fruits du jardin du shaykh pour bénéficier de ses bienfaits... sous son regard espiègle.....	181
Fig. 35- L’entrée dans le Chouf par Meshref (Damour).....	185
Fig 36- Remercier le shaykh Abu Hassan ‘Arif Halawi.....	208
Fig. 37- Femmes sortant de Moukhtara.....	210

Références bibliographiques

- ABOU-RJAILI Khalil, 1989, « L'émigration forcée des populations à l'intérieur du Liban, 1975-1986 », *Maghreb-Machrek*, 125 : 53-68.
- ABU-IZZEDIN Nejla M., 1984, *The Druzes: A New Study of their History, Faith and Society*, Leiden, E.J. Brill.
- ABU SHAQRA Monah, 2000, « L'aménagement urbain, entre les textes juridiques et les schémas directeurs des municipalités », *Vie locale, gestion municipale*, document 7, CERMOC : 57-60.
- AL-AMINE Adnan, 1989, « L'institution scolaire et la désarticulation de l'État », *Maghreb-Machrek*, 125 : 117-125.
- Al-Lajna al-sha'biyya fi Ba'aqlîn. Injâzât wa mashârîh* (Le Comité populaire de Baaqline. Réalisations et projets), 1991, s. n.
- AMMOUN Denise, *Histoire du Liban contemporain, 1860-1943*, Paris, Fayard.
- ANDERSON Benedict, 1983, *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*, Londres & New-York, Verso.
- ANTOUN Richard et HARIK Iliya (eds.), 1972, *Rural Politics and Social Change in the Middle East*, Bloomington & Londres, Indiana university press.
- ANTOUN Richard et al., 1998, *Wâqi' al-baladîyyat fi Lubnân, 'awa'iq al mushâraka wa-l-tanmiya al-mutwâzina* (Réalité des municipalités au Liban. Obstacles à la participation locale et au développement équilibré), Beyrouth, Al-Markaz al-Lubnânî lil-Dirâsât.
- ARMANET Eléonore, 2011, *Le Ferment et la grâce. Une ethnographie du sacré chez les Druzes d'Israël*, Toulouse, Presses du Mirail.
- ARON Paul, 2004, Naissance du genre pastiche in ARON Paul (dir.), *Du Pastiche, de la parodie et de quelques notions connexes*, Bruxelles, Éditions Nota Bene : 9-51.
- AUBRET Camille, 2009, *Sur les chemins du public. Travail journalistique et composition du commun au Liban*, thèse de doctorat de sociologie non publiée, Paris, EHESS.
- BEN-DOR Gabriel, 1979, *The Druzes in Israel. A Political Study*, Jerusalem, The Magness Press.
- BENGIO Ofra & BEN-DOR Gabriel (eds.), 1999, *Minorities and the State in the Arab World*, Boulder, Londres, Lynne Rienner Publishers.

- BENSA Alban, 1997, « Images et usages du temps », *Terrain*, 29 : 5-18.
- BENSA Alban et Eric FASSIN, 2002, « Les sciences sociales face à l'événement », *Terrain*, 38 : 5-20.
- BERQUE Augustin, 2014, *La Mésologie, pourquoi et pour quoi faire ?* Nanterre, Presses universitaires de Paris Ouest.
- BEYDOUN Ahmad, 1984, *Identité confessionnelle et temps social chez les historiens libanais contemporains*, Beyrouth, Publications de l'Université libanaise.
- 1993, *Le Liban. Itinéraires dans une guerre incivile*, Paris, Karthala-CERMOC.
- 2008, *La Dégénérescence du Liban ou la Réforme orpheline*, Paris, Sindbad.
- BEYHUM Nabil, 1991, *Espaces éclatés, espaces dominés. Étude de la recomposition des espaces publics centraux de Beyrouth de 1975 à 1990*, thèse de doctorat, Université de Lyon II.
- 1994, « La Violence comme forme de substitution aux pouvoirs locaux » in Pierre Robert BADUEL (dir.), *Espaces et pouvoirs locaux*, Syros, juillet 1994, Université de Provence- Communauté des universités méditerranéennes : 79-89.
- 1999, « Beyrouth, histoire de deux villes où tuer est une compulsion qui se répète » in Jean HANNOYER (dir.), *Guerres Civiles. Economies de la violence, dimensions de la civilité*, Paris & Beyrouth, Karthala-CERMOC : 123-138.
- BIANQUIS Thierry, 1986, *Damas et la Syrie sous la domination fatimide (359-468/969-1076). Essai d'interprétation des chroniques médiévales*, vol. III, Damas, Presses de l'IFPO.
- BOUHASSOUN Waed, 2013, *Les chants du rituel funéraire chez les Druzes du sud de la Syrie*, mémoire de master, université Paris-Ouest Nanterre La Défense.
- BOURDIEU Pierre, 1980, *Le sens pratique*, Paris, Les éditions de minuit.
- BOYM Svetlana, 2001, *The Future of Nostalgia*, New-York, Basic Books.
- BREVIGLIERI Marc, 2010, La Provocation ou l'adolescence comme manière de vivre in HAMEL Jean, PUGEAULT-CICHELLI Catherine, GALLAND Olivier et CICHELLI Vincenzo (dir.), *La Jeunesse n'est plus ce qu'elle était*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes : 377-387.
- BRIQUET Jean-Louis et SAWICKI Frédéric, 1989, « L'analyse localisée du politique. Lieux de recherche ou état des lieux », *Politix*, 7-8 : 6-16.

- CANTORI Louis J. et HARIK Iliya (eds.), 1984, *Local Politics and Development in the Middle East*, Boulder & London, Westview Press.
- CHABRY Laurent & CHABRY Annie, 1982, *Politique et minorités au Proche-Orient*, Paris, Maisonneuve & Larose.
- CHAIB Kinda, 2007, Le Hezbollah libanais à travers ses images, la représentation du martyr in Mervin Sabrina (dir.), *Les Mondes chiites et l'Iran*, Paris & Beyrouth, Karthala-IFPO : 113-131.
- CHATELARD Géraldine, 2004, *Briser la mosaïque. Les tribus chrétiennes de Madaba, Jordanie (XIXe-XXe siècle)*, Paris, CNRS-Editions.
- CHEVALLIER Dominique, 1971, *La Société du Mont-Liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe*, Paris, Paul Geuthner.
- CHOUËIRI Raja, 1999, *Deir-al-Qamar et Fakhreddine*, Beyrouth, Edition Felix Beryte.
- CLAVERIE Elisabeth, 2003, *Les guerres de la vierge. Une anthropologie des apparitions*, Paris, Gallimard [« NRF Essais »].
- CLERCK Dima de, 2008, « La Montagne : un espace de partage et de ruptures » in Franck Mermier (dir.), *Liban : Espaces partagés et pratiques de rencontre*, Beyrouth, Cahiers de l'IFPO, 1.
- 2009, Guerre, rupture et frontière identitaire dans le sud du Mont-Liban. Les relations revisitées entre druzes et chrétiens de la Montagne, *Vingtème-Siècle. Revue d'histoire*, 103 : 163-176.
- 2015, *Les relations druzo-chrétiennes dans le Mont-Liban Sud à l'épreuve des guerres et des réconciliations, des représentations et des mémoires*, Thèse de doctorat, Paris, Université de la Sorbonne.
- COLLEYN Jean-Paul, 1988, « Anthropologie visuelle et études africaines », *Cahiers d'études africaines*, 111-112, XXVIII(3-4) : 513-526.
- CORM Carole, 2005, « A Letter from Beirut : Disoriented Lebanon », *Al-Jadid*, <http://www.aljadid.com/features/DisorientedLebanon.html>.
- CORM Georges, 2001, *Le Proche-Orient éclaté, 1956-2000*, Paris, Gallimard.
- 2003, *Le Liban contemporain. Histoire et société*, Paris, La Découverte
- DAGHER Carole, 2000, *Bring Down the Walls. Lebanon's Post-War Challenge*, New-York, St Martin's Press.

- DAVIES Michel F., 1991, « La gestion des espaces urbains en temps de guerre. Circuits parallèles à Beyrouth » in Nabil BEYHUM (dir.), *Reconstruire Beyrouth. Les paris sur le possible*, Lyon, Publications de la Maison de l'Orient et de la Méditerranée : 157-193.
- DEEB Lara, 2006, *An Enchanted Modern. Gender and Public Piety in Shi'î Lebanon*, Princeton University Press, Princeton.
- DELEUZE Gilles, 1969, *Logiques du sens*, Editions de minuit, Paris.
- DEPRAZ Nathalie, 2005, « L'époque phénoménologique comme éthique de la prise de parole. Deux terrains pratiques : l'écriture poétique et l'intervention psychiatrique », *Expliciter*, 61 : 1-7.
- DIB Kamal, 2004, *Warlords and Merchants. The Lebanese Business and Political Establishment*, Reading, Ithaca Press.
- DONEGANI Jean-Marie et SADOUD Marc, 2007, *Qu'est-ce que le politique ?*, Paris, Gallimard.
- EICKELMAN Dale, 1981, *The Middle East. An Anthropological Approach*, Londres, Prentice Hall.
- EL-GHOSSAYNI Noha, 1988, *Émergence d'une nouvelle organisation régionale au Liban : le Chouf*, thèse de doctorat, Institut d'urbanisme et d'aménagement de la Sorbonne-Paris IV.
- ENGEL Susan, 1999, *Context is Everything. The nature of memory*, New-York, Freeman and company.
- FABIAN Johannes, 1983, *Time and the Others. How Anthropology makes its Object*, New-York, Columbia University Press.
- FAOUR Muhammad, 1998, *The Silent revolution in Lebanon: Changing values of the youth Beyrouth*, American University of Beirut.
- FAVIER Agnès, 2001, *Pouvoirs locaux et municipalités au Liban*, Les Cahiers du CERMOC, 24, Beyrouth.
- FIRRO Kais, 1986, « Political Behavior of the Druzes as a Minority in the Middle east – a Historical Perspective », *Orient*, XXVII(3): 463-479.
- 1992, *A History of the Druzes*, Leiden, E.J. Brill.

- FOUCAULT Michel, 1975, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard (édition « Tel »).
- FREUND Julien, 1965, *L'Essence du politique*, Paris, Sirey.
- GABRIELI F., 1960, « Adab », *Encyclopedia Islamica*, 1: 180-181.
- GAMBILL Gary C., 2003, Student politics in Lebanon, *Middle East Intelligence Bulletin*, 5 (11), (http://www.meforum.org/meib/articles/0311_11.htm).
- GELLNER Ernest, 1981, *Muslim Society*, Cambridge, Cambridge university press.
- GILSENAN Michael, 1977, « Against Patron-Client Relations » in GELLNER Ernest et WATERBURY John (eds), *Patrons and Clients in Mediterranean Societies*, Londres, Duckworth: 167-183.
- 1985, « Reflexion on a Village in Time of War », *MERIP Reports*, n° 133, (Middle East Research and Information Project) : 25-29.
- 1986, « Domination as a Social Practice. Patrimonialism in North Lebanon: Arbitrary Power, Desecration and the Aesthetics of Violence », *Critique of Anthropology*, 6(1): 17-37.
- 1989, « Words of Honour » in GRILLO Ralph (ed.), *Social Anthropology and the Politics of Language*, Londres & New York, Routledge: 193-221.
- 1992, « *Nizam ma fi*: discourses of order, disorder and history in a Lebanese context » in John P. SPAGNOLO (ed.), *Problems of the modern Middle East in historical perspective. Essays in honor of Albert Hourani*, Oxford, Ithaca Press (St Anthony's monograph n°26 : 74-104.
- 1996, *Lords of the Lebanese Marches. Violence and Narrative in an Arab society*, Londres & New York, I.B. Tauris.
- 1999, « Problem in the Analysis of Violence » in Jean HANNOYER (dir.), *Guerres civiles. Economies de la violence, dimensions de la civilité*, Paris, Karthala-CERMOC : 105-122.
- GINZBURG Carlo, 2001 [1998], *A Distance. Neuf essais sur le point de vue en histoire*, Paris, Gallimard.
- GOFFMAN Erwin, 1974, *Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience*, Boston, University Press of New-England.

- GROSZ Elizabeth A., 1999, « Thinking the new : of futures yet unthought » in : GROSZ Elizabeth A. (ed.), *Becoming. Explorations in time, memory and futures*, Ithaca & Londres, Cornell University press: 15-28.
- GUBSTER Peter, 1973, « The Zu'amâ of Zahlah: The Current Situation in a Lebanese Town », *The Middle East Journal*, 27(2): 173-189.
- HAGE Ghassan, 1997, « At Home in the Entrails of the West. Multiculturalism, "Ethnic Food" and Migrant Home-building » in GRACE H., HAGE Gh., JOHNSON L., LANGSWORTH J. et SYMONDS M., *Home/World: Community, Identity and Marginality in Sydney's West*, Annandale, Pluto Press: 99-153.
- 2002, *Against paranoid nationalism. Searching for hope in a shrinking society*, Annandale, Pluto Press.
- 2005, « A not so multi-sited ethnography of a not so imagined community », *Anthropological theory*, 5: 463-475.
- 2008, « Hating Israel in the field: on ethnography and political emotions » in DAVIES James and SPENCER Dimitrina (eds.), *Emotions in the field*, New-York: New-York University Press, 2008.
- HANNOYER Jean, 1989, « L'hospitalité, économie de la violence », *Monde arabe, Maghreb-Machrek*, 123 : 226-240.
- HARIK Judith, 1993, « Change and Continuity among the Lebanese Druze Community : The Civil Administration of the Mountains, 1983-1990 », *Middle Eastern Studies*, 29(3): 377-398.
- 1994, « The Public and Social Services of the Lebanese Militias », occasional paper on Lebanon n° 14, Oxford, Center for Lebanese Studies.
- HAZRAN Yusri, 2009, « Between Authenticity and Alienation : the Druzes and Lebanon's history », *Bulletin of SOAS*, 72(3): 459-487.
- HERMEZ Sami, 2011, « Activism as 'part-time' activity : Searching for commitment and solidarity in Lebanon », *Cultural Dynamics*, 23(1): 41-55.
- HICHI Selim Hassan, 1973-1974, *La famille des Djoumblatt du VII^e siècle à nos jours*, Beyrouth.
- HOURANI Albert, 1947, *Minorities in the Arab World*, Oxford, Oxford University Press.

- « Ideologies of the City and the Mountain », *Essays on the Crisis of Lebanon*, Londres & Atlantic Highlands, Ithaca Press.
- HUDSON Michael, 1968, *The Precarious Republic. Political modernization in Lebanon*, New York, Random House.
- IBN KHALDUN 1967, *Discours sur l'histoire universelle (al-Mudaddima)*, traduit par Vincent Monteil, 3 vol., Beyrouth, Commission internationale pour la traduction des chefs-d'œuvre, (collection UNESCO d'œuvres représentatives, série arabe).
- INTERNATIONAL CRISIS GROUP working to prevent conflict worldwide, 2007, Le Hezbollah et la crise libanaise. Synthèse et recommandations, Rapport Moyen-Orient, 69, 10 octobre 2007 (http://www.crisisgroup.org/~media/Files/Middle%20East%20North%20Africa/Iraq%20Syria%20Lebanon/Lebanon/69_hizbollah_and_the_lebanese_crisis_french.pdf).
- JAMES William, 1890, *The Principles of psychology*, vol. 2, <http://psychclassics.yorku.ca/James/Principles/prin21.htm>
- JAMOUS Raymond, 1993, « Mensonge, violence et silence dans le monde méditerranéen », *Terrain*, 21 : 97-110.
- 2004, « Le Théâtre des passions politiques », *Terrain*, 43 : 141-156.
- JOHNSON Michael, 1986, *Class & Clients in Beirut. The Sunni Muslim Community and the Lebanese State, 1840-1985*, Londres & Atlantic Highlands, Ithaca Press.
- 2001, *All Honorable Men. The Social origins of war in Lebanon*, Londres, New-York, I.B. Tauris, Center for Lebanese Studies.
- JOSEPH Suad, 1975, *The Politicization of Religious Sects in Borj Hammoud*, Lebanon, Ph.D Thesis, Columbia University.
- 1978, « Women and the neighborhood street in Borj Hammoud, Lebanon » in BECK Laurie & KEDDIE Nikkie (eds), *Women in the Muslim World*, Cambridge & Londres, Harvard University Press: 541-557.
- 1993, « Fieldwork and Psychosocial Dynamics of Personhood », *Frontiers: A Journal of Women Studies*, 13(3): 9-32.
- 1993, « Connectivity and Patriarchy Among Urban Working-Class Arab Families in Lebanon », *Ethos*, 21(4): 452-484.

- 1994, « Brother / Sister Relationships: Connectivity, Love, and Power in the Reproduction of Patriarchy in Lebanon », *American Ethnologist*, 21(1): 50-73.
- 1997, "The Public/ Private: The Imagined Boundary in the Imagined Nation / State / Community. The Lebanese Case", *Feminist Review*, n°57 (Citizenship: Pushing the Boundaries) : 73-92.
- 2005, « Learning Desire. Relational Pedagogies and the Desiring Female Subject in Lebanon », *Journal of Middle East Women's Studies*, 1(1): 79-109.
- JUNGEN Christine, 2009, *Politique de l'hospitalité dans le sud jordanien*, Paris & Beyrouth, Karthala-Ifpo.
- 2015, « Devenir un maître de maison dans le Sud jordanien », dans RIVOAL Isabelle (dir.), *Les Jeunes dans le monde méditerranéen. Ethnologie d'une catégorie singulière*, Ateliers d'Anthropologie, 42.
- JUNTUNEN Marko, 2002, *Between Morocco and Spain. Men, migrant smuggling and dispersed Moroccan community*, Helsinki, University of Helsinki.
- KANAFANI-ZAHAR Aïda, 2000, « Liban, mémoires de guerre, désirs de paix. », *La pensée de midi* 3(3) : 75-84.
- 2004, « La réconciliation des druzes et des chrétiens du Mont-Liban ou le retour à un code coutumier », *Critique Internationale*, 23 : 55-75.
- KARAM Karam, 2006, *Le Mouvement civil au Liban. Revendications, protestations et mobilisations associatives dans l'après-guerre*, Paris & Aix-en-Provence, Karthala-IREMAM.
- KASSEM Lina M., 2005, *The Construction of Druze: Druze in Israel between State Policy and Palestinian Arab Nationalism*, Ph.D Thesis, University of Cincinnati.
- KHALAF Samir, 2001, *Cultural Resistance. Global and Local Encounters in the Middle East*, Londres, Saqi books.
- 2002, *Civil and Uncivil Violence in Lebanon. A History of the internationalization of communal conflict*, New-York, Columbia University Press.
- KHURI Fuad I., 1990, *Imams and Emirs: State, Religion and Sects in Islam*, Londres, Saqi Books.
- 2004, *Being a Druze*, Londres, The Druze Heritage Foundation.

- 2007, *An Invitation to laughter. A Lebanese anthropologist to the Arab world*, Chicago, The University of Chicago press.
- KINGSTON Paul, 2001, « Patrons, Clients, and Civil Society: A Case Study of Environmental Politics in Postwar Lebanon », *Arab Studies Quarterly*, 23(1): 55-72.
- KOHLBERG Etan, 1975, « Some Imâmî Views on *taqiyya* », *Journal of the American Oriental Society*, 85: 395-402.
- LADRIERE Jean, 2002, « Représentation et connaissance », *Encyclopedia Universalis*, Paris.
- LAFFONT Frédéric, 2012, *Liban, des guerres et des hommes*, Documentaire télévisuel, Coproduction : Camera magica, France 5, Histoire, INA, RTS, TV5monde Umam soutiens ; CNC, Procirep Distribution, France Télévisions.
- LAVERGNE Marc, 1999, « Des Emirs de la Montagne à la reconstruction du centre-ville: disparités spatiales et littoralisation au Liban à l'ère de la mondialisation », *Méditerranée*, 1-2 : 35-44.
- LE GOFF Jacques, 1986, *Histoire et mémoire*, 2^e édition, Paris, Gallimard.
- LENCLUD Gérard, 1993, « S'attacher. Le régime traditionnel de protection en Corse », *Terrain*, 21, Liens de pouvoir : 81-96.
- LE WITA Beatrix, 1988, *Ni vue, ni connue. Approche ethnographique de la culture bourgeoise*, Paris, Editions de la MSH.
- LONGVA Anh Nga & ROALD Anne Sofie (eds.), 2011, *Religious Minorities in the Middle East: Domination, Self-empowerment, Accommodation*, Leiden, Brill.
- MAHMOOD Saba, 2005, *A Politics of Piety. The Islamic revival and the feminist subject*, Princeton, Princeton University Press.
- MAKDISSI Ussama, 2000, *The Culture of Sectarianism. Community, History, and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon*, Berkeley, University of California Press.
- MOATTI Claudia, 2011, "Conservare rem publicam. Guerre et droit dans le Songe de Scipion », *Les Etudes philosophiques*, n°4 : 471-488.
- MA'OZ Moshe, 1999, *Middle Eastern Minorities: Between Integration and Conflict*, Washington Institute for Near East Policy.
- MEIJER Roel, 2000, *Alienation or integration of Arab youth. Between family, state and street*, Richmond, Curzon Press.

- MERMIER Franck et MERVIN Sabrina (dir.), 2012, *Leaders et partisans au Liban*, Paris & Beyrouth, Karthala-IFPO-IISMM)
- MESSARA Antoine, 1988, « The Challenge of coexistence », *“Prospects for Lebanon” Paper*, Center for Lebanese Studies, octobre.
- NAJJAR Abdallah, 1973, *The Druzes. Millenium Scrolls Revealed*, American Druze Society.
- NISAN Mordechai, 2002, *Minorities in the Middle East : A History of Struggle and Self-Expression*, Jefferson, McFarland & cie.
- 2010, « The Druze in Israel: Questions of Identity, Citizenship, and Patriotism », *Middle East Journal*, 64(4): 575-596.
- PICARD Élizabeth, 1994, « Les habits neufs du communautarisme libanais », *Culture et conflits*, 15-16 : 49-70.
- 1996, « Liban. La matrice historique » in François JEAN & Jean-Christophe RUFIN (dir.), *Économies des guerres civiles*, Paris, Hachette : 63-103.
- 1997, « Le communautarisme politique et la question de la démocratie au Liban », *Revue internationale de politique comparée*, 4(3) : 639-656.
- 2001, « Une sociologie historique du za’im libanais » in CHARTOUNI Chafic (dir.), *Histoire, sociétés et pouvoir aux Proche et Moyen Orient (travaux dédiés à Toufic Touma)*, tome 1, Paris, Geuthner : 157-172.
- PICAUDOU Nadine, 1989, *La déchirure libanaise*, Paris, Editions complexes.
- 2010, *L’Islam entre religion et idéologie. Essai sur la modernité musulmane*, Paris, Gallimard.
- PIETTE Albert, 1999, *La religion de près. L’activité religieuse en train de se faire*, Paris, Métailié.
- 2003, *Le fait religieux, une théorie de la religion ordinaire*, Paris, Economica.
- PLANHOL Xavier de, 1997, *Minorités en Islam. Géographie politique et sociale*, Paris, Flammarion.
- POUJEAU Anna, 2009, « Des Monastères aux funérailles. La construction d’une relation ethnographique avec des chrétiennes de Damas (Syrie) » in FOGEL Frédérique & RIVOAL Isabelle (dir.), *La Relation ethnographique du terrain au texte : parcours ethnologiques en hommage à Raymond Jamous*, Ateliers, n° 33.

- 2014, *Des Monastères en partage. Sainteté et pouvoir chez les chrétiens de Syrie*, Nanterre, Société d'ethnologie.
- 2015, « *Le corps des shabâb. Jeunesse et ritualité dans une communauté chrétienne de Syrie* » dans RIVOAL Isabelle (dir.), 'Les Jeunes dans le monde méditerranéen. Ethnologie d'une catégorie singulière', *Ateliers d'Anthropologie*, 42.
- RAYMOND Candice, 2010, « D'une guerre civile (à) l'autre : les harakât de 1840-1860 dans l'historiographie libanaise contemporaine » in Franck MERMIER et Christophe VARIN (dir.), *Mémoires de guerre au Liban*, Paris, Sindbad : 72-94.
- RICHANI Nazi, 1990, « The Druzes of Mount Lebanon: Class Formation in a Civil War », *Middle East Report*, 162, janvier-février: 26-30.
- 1998, *Dilemmas of Democracy and Political Parties in Sectarian Societies : The Case of the Progressive Socialist Party of Lebanon, 1949-1996*, New York, Palgrave.
- RICOEUR Paul, 2000, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Le Seuil.
- RIVOAL Isabelle, 2000, *Les Maîtres du secret. Ordre mondain et ordre religieux dans la communauté druze en Israël*, Paris, Editions de l'EHESS.
- 2001, « Baaqline, de l'Administration Civile de la Montagne à la renaissance municipale. Réflexion sur le pouvoir local au Liban » in Agnes FAVIER (dir.), *Pouvoirs locaux et municipalités au Liban*, Beyrouth, Les Cahiers du CERMOC, 24 : 319-338.
- 2002, « Le Poids de l'histoire. Druzes du Liban, druzes d'Israël face à l'État », *Annales HSS*, 1 : 49-70.
- 2002, « Penser l'identité communautaire et les frontières sociales » in Lucette Valensi à l'œuvre. *Une histoire anthropologique de l'Islam méditerranéen*, Paris, Bouchène : 115-132.
- 2009, « Un huis clos ethnographique ou l'impossible enquête chez un ancien milicien libanais » in FOGEL Frédérique et RIVOAL Isabelle (dir.), *La relation ethnographique, terrains et textes. Mélanges offerts à Raymond Jamous*, *Ateliers d'Anthropologie*, 33, mars (<http://ateliers.revues.org/document8217.html>).
- 2009, « Ascétisme et communauté. L'ermitage d'al-Bayyâda dans l'organisation religieuse druze » in Herrou Adeline & Krauskopff Gisèle (dir.), *Des Moines et des moniales de par le monde. La vie monastique dans le miroir de la parenté*, Paris, Karthala : 51-66.

- 2010, « Minorité religieuse » in Azria Régine & Hervieu-Léger Danièle (dir.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, PUF-Quadrige : 718-725.
- 2012, « Les Fêtes religieuses druzes : cheminement spirituel et solidarité communautaire » in Courau T-M & La Hougue H. de (dir), *Rites, fêtes et célébrations de l'humanité*, Paris, Bayard : 415-426.
- 2012, « Intimité, mise en scène et distance dans la relation politique au Liban » in MERMIER Franck et MERVIN Sabrina (dir.), *Leaders et partisans au Liban* (Paris & Beyrouth, Karthala-IFPO-IISMM) : 139-165.
- 2015, « "Vouloir de la politique". Exaltation, parodie et proximité dans l'engagement politique des jeunes au Liban », dans RIVOAL Isabelle (dir.), *Les Jeunes dans le monde méditerranéen. Ethnologie d'une catégorie singulière*, Ateliers d'Anthropologie, 42.
- RONDOT Pierre, 1989, *Les Institutions politiques du Liban des communautés traditionnelles à l'État moderne*, Paris, Institut d'Etudes de l'Orient Contemporain.
- ROUSSEL Cyril, 2011, *Les Druzes de Syrie. Territoire et mobilité*, Beyrouth, Presses de l'IFPO.
- ROSSET Clément, 1976, *Le réel et son double. Essai sur l'illusion*, Paris, Gallimard.
- SAID Edward, 1984, « A Permission to narrate », *Journal of Palestine Studies*, 13(3) : 27-48.
- SALIBI Kamal, 1988, *A House of many mansions. The History of Lebanon reconsidered*, London, I.B. Tauris.
- SAYIGH Rosemary, 1996, « Researching gender in a Palestinian camp: political, theoretical and methodological issues » in KANDIYOTI Deniz (ed.), *Gendering the Middle East. Emerging perspectives*, Londres & New-York, J.B. Tauris : 146-167.
- SAFI Walid, 2002, *La deuxième République. Institutions étatiques et dynamiques communautaires*, thèse de doctorat de sciences politiques non publiée, Montpellier, université de Montpellier.
- SEURAT Michel, 1989, *L'État de barbarie*, Paris, Seuil.
- SCHENK Bernadette, 2001, « Crisis and Memory. The Case of the Lebanese Druzes » in Angelica Neuwirth & Andrea Pflitsch (eds.), *Crisis and Memory in Islamic Societies*, Beyrouth-Würzburg, Orient-Institute-Ergon Verlag: 329-346.

- SHATZMILLER Maya (ed.), 2005, *Nationalism and Minority Identities in Islamic Societies*, McGill, Queen's University Press.
- SHRYOCK Andrew J., 1995, « Popular genealogical nationalism : history writing and identity among the Balqa tribes of Jordan », *Comparative Studies in Society and History*, VII(2): 325-357.
- SIMMEL Georg, 1999, *Sociologie. Étude sur les formes de la socialisation*, Paris, PUF.
- SOURIAU Etienne, [1943] 2009, *Différents modes d'existence suivi de Du mode d'existence de l'œuvre à faire*, Paris, Presses Universitaires de France.
- STONE Christopher, 2008, *Popular culture and nationalism in Lebanon: the Fairouz and Rahbani nation*, London & New-York, Routledge.
- SWEET Louise, 1974, « Visiting patterns and social dynamics in a Lebanese Druze village », *Anthropological Quarterly*, XXXVII(1): 112-119.
- SWEETMAN Caroline, 1998, *Gender and migration*, Oxford, Oxfam.
- TAQIEDDIN Slîmân, SAID 'Abdallah, ABÛ SHAQRÂ Nâ'îl, 1999, *Dirâsat fî târâkhal-Shûf bil-wathâ'iq*, Dar Ishârât lil-tabâ'a wal-naqhar wal tawzîr.
- Taqrîr 'amâna sirr al-'idâra al-madaniyya 'an 'a'mâl wa 'injâzât al-madaniyya fî al-jabal, 1983-1990* (Rapport du secrétariat général de l'administration civile sur le travail et les réalisations civiles dans la montagne, 1983-1990), Bayt al-dîn, 28 octobre 1990.
- TAYLOR Charles & LEE Benjamin, (n.d.), *Multiple Modernities Project. Modernity and Differences (working draft)*, at: www.sas.upenn.edu/transcult/promad.html
- TAYLOR Charles, 2004, *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press.
- TIMOFEEV Igor, 2000, *Kamal Joumbblatt et le destin tragique du Liban*, Paris, Albin Michel – Dar an-Nahar.
- TOUMA Toufic, 1986, *Paysans et Institutions féodales chez les Druses et les Maronites du Liban du XVIIe siècles à 1914*, 2 vols, Beyrouth, Publications de l'université libanaise.
- TRABOULSI Fawwaz, 2007, *A History of Modern Lebanon*, London, Ann Arbor, Pluto Press.
- VALENSI Lucette, 1986, « La Tour de Babel : groupes et relations ethniques au Moyen-Orient et en Afrique du nord », *Annales ESC*, 4 : 817-838.

- VARIN Christophe, 2010, « Youtube et la guerre de 1975 à 1990 : fragment d'un voyage au pays des 'mémoires sauvages' » in MERMIER Franck et VARIN Christophe (dir.), *Mémoires de guerre au Liban*, Paris, Sindbad : 146-164.
- VITEBSKI Piers, 2012, « Repeated Returns and Special Friends: From Mythic Encounters to Shared History » in HOWELL Signe & TALLE Aud (eds.), *Return to the Field. Multitemporal Research and Contemporary Anthropology*, Bloomington, Indiana University Press : 180-202.
- VOLK Lucia, 2009, « Martyrs at the Margins: The Politics of Neglect in Lebanon's Borderlands », *Middle Eastern Studies*, 45(2): 263-282.
- WEULERSSE André, 1946, *Paysans de Syrie et du Proche-Orient*, Paris, Gallimard.
- WHITE Benjamin Thomas, 2011, *The Emergence of Minorities in the Middle East. The Politics of Community in French Mandate Syria*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- YAHYA Anîs, 2001, *Al-shaykh Bashîr Junblatî wa tahqîq wasaythisi, 1775-1825*, Beyrouth, Dâr al-funûn.
- ZACHS Fruma, 2005, *The Making of Syrian Identity. Intellectual and Merchants in Nineteenth Century Beirut*, Leiden, E.J. Brill.
- ZEMPLËNI Andras, 1976, « La chaîne du secret », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 14, (Du secret) : 315-324.
- « Secret et sujétion. Pourquoi ses 'informateurs' parlent-ils à l'ethnologue ? », *Traverses*, 30/31 : 102-115.