

ETUDES ET RECHERCHES

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)

*Sélection de
travaux et articles
présentés en vue de
l'Habilitation à
Diriger des
Recherches*

Vol. 3/3

**Université Paris
Ouest Nanterre
la Défense**

Mai 2016

Sommaire

<i>Introduction</i>	4
Identités minoritaires et factionnelles.....	25
Penser l'identité communautaire et les frontières sociales.....	26
Division, équilibre, médiation. Une lecture de l'opposition factionnelle dans le monde arabe.....	47
Minorité religieuse.....	78
Différenciations statutaires et catégories sociales.....	91
Entre affirmation de statut et désir de reconnaissance. Introduction au prestige.....	92
Intimate Politics. The art of the political relationship in Lebanon.....	108
Les jeunes dans le sud de la Méditerranée : cadres conceptuels pour l'étude de sociétés sous tension(s).....	127
Compte-rendu de l'ouvrage de Christine Jungen, <i>Politique de l'hospitalité dans le Sud jordanien</i> , Paris-Beyrouth, Karthala-IFPO, 2009	150
Le poids de l'histoire.....	151
Le poids de l'histoire. Druzes du Liban, Druzes d'Israël face à l'État.....	155
Ethnographies à contretemps.....	180
En marge de la Palestine. Comment lire l'historiographie druze.....	193

Le prestige des revues scientifiques et les logiques de classement.....	225
Religiosités druzes.....	241
Una mistica comunitaria. Ascetismo, secret y transmision del saber en la religion drusa.....	242
Ascétisme et communauté. L’ermitage d’al-Bayyada dans l’organisation religieuse druze.....	259
Pourquoi le monachisme ne s’est-il pas développé en islam ?.....	280
Les fêtes religieuses druzes : cheminement spirituel et solidarité communautaire.....	281
Du terrain au texte. L’exigence réflexive.....	289
La relation ethnographique.....	290
Contemporary ethnographic practice and the value of serendipity.....	307
Entretien pour la lettre de l’INSHS.....	318
Compte-rendu de l’ouvrage d’Eléanore Armanet, <i>Le Ferment et la grâce. Une ethnographie du sacré chez les Druzes d’Israël</i> , Presses Universitaires de Toulouse, 2011.....	321
Préface à l’édition arabe des <i>Maîtres du secret</i>	327

Introduction

Ce troisième volume rassemble une sélection d'articles de recherche, de notices et de publications à destination du grand public, rassemblés autour de cinq grandes thématiques.

1-Identités minoritaires et factionnelles

La première rassemble trois études qui, chacune à leur manière, poursuivent la réflexion sur la question explorée dans mon travail de thèse : qu'est-ce qu'une minorité religieuse au Proche-Orient ? Dans « Penser l'identité communautaire et les frontières sociales », un texte écrit dans le courant de l'année 2000, j'ai eu la prétention naïve « d'en finir avec l'identité communautaire »¹. Cela faisait une décennie que les sciences sociales y allaient de raffinements pour discuter et mettre en perspective « les identités sociales ». P. Poutignat et J. Streiff-Fenart venaient de sortir une synthèse sur les *Théories de l'ethnicité* (PUF, 1995), tandis que la philosophie de Charles Taylor, que je n'avais pas encore lue à ce

¹ C'était là le titre que j'avais donné à la communication que j'avais faite en 2000 à la Maison française d'Oxford où j'avais d'abord présenté la première ébauche de ce papier.

moment, s'attachait à penser les formes du multicularisme. Utilisant alors des travaux rassemblés par C. Decobert, tout juste publiés, qui mettaient la question de l'origine religieuse au centre de toute discussion sur l'identité dans l'Égypte contemporaine, j'entreprenais d'apporter une contribution, que j'espérais définitive en ce qui me concernait, à cette question de l'identité religieuse. Et comme bien souvent, les Druzes me semblaient ne pas devoir entrer dans le cadre posé à l'analyse, soit l'idée qu'une identité religieuse orientale se constitue sur la conjonction entre une référence généalogique et une tradition religieuse.

Pour reconsidérer l'identité druze, j'adoptais alors pleinement une position lévi-straussienne, telle que formulée dans *Race et histoire* (Folio, [1952]1957) : « [Les] éléments [d'une culture] sont moins importants que la façon dont chaque culture les groupe, les retient ou les exclut. Et ce qui fait l'originalité de chacune d'elle réside plutôt dans sa façon particulière de résoudre les problèmes, de mettre en perspective des valeurs qui sont approximativement les mêmes pour tous les hommes (...). L'ethnologie moderne s'attache à déceler les origines secrètes de ces options plutôt qu'à dresser un inventaire de traits séparés ». Observer et décrire « une façon particulière de résoudre un problème », voilà ce qui me paraissait devoir être la contribution de l'ethnologie à la théorie des identités ethniques et religieuses. Plus concrètement, dans ces sociétés proche-orientales où les distinctions religieuses, confessionnelles, ethniques se donnent comme des « communautés », mais dont les membres de la société dans son ensemble partagent les mêmes structures de parenté (en maison et lignages), d'organisation villageoise, d'organisation tribale, d'organisation en factions politiques, les mêmes formes des rituels de la vie, la question de « l'identité » pouvait être reformulée comme l'ambition de saisir et de comprendre ce qui permet à chaque communauté singulière de *faire du différent avec du même*.

Dans cette étude, je proposais de considérer la croyance en la réincarnation comme l'une des « origines secrètes des options » (Levi-Strauss, *infra*) choisies par les Druzes pour perdurer en tant que communauté druze et « mettre en perspective de façon particulière, des valeurs partagées ». La croyance que chaque individu se réincarne dans sa communauté religieuse (les druzes comme druzes, les musulmans comme musulmans et les chrétiens comme chrétiens) suppose à la fois la circulation des individus entre tous les

lignages de la communauté, mais aussi la possibilité que l'on puisse être l'enfant de soi-même ou le parent de ses ancêtres. Il y avait là une implication intéressante à explorer pour ce qui relève de l'imaginaire généalogique, que la perspective développée par C. Decobert ne pouvait prendre en compte. En somme, je proposais d'explorer comment une partie des valeurs régissant les relations sociales entre les groupes de parenté (au Proche-Orient) se trouvaient « projetées » sur la communauté en vertu de cette croyance en la réincarnation des âmes dans leur communauté. Et en premier lieu l'honneur, valeur cardinale pour le groupe de parenté, qui sanctionne la solidarité des hommes au sein de ce groupe et marque sa frontière avec l'extérieur. C'est ainsi une réflexion sur l'honneur que je développe dans ce texte, ce qui m'a permis de faire « un coup double ». En effet, l'article a été écrit pour paraître dans un volume en l'honneur de Lucette Valensi et en discutant le fameux article de ma directrice de thèse sur « La tour de Babel »² de la sorte, je rendais également hommage à mon autre maître, Raymond Jamous, qui n'a cessé de penser la question de l'honneur entre Maghreb et Proche-Orient.

Ma réflexion sur les minorités religieuses et plus largement, la notion de communauté au Proche-Orient impliquait également de les penser « en relation à » : à l'État, aux autres communautés dans cet État (notamment au Liban) et aux autres communautés de même confession dans un État différent (la comparaison entre communautés druzes en Israël, au Liban, en Syrie). J'ai donc entrepris de réfléchir de manière plus systématique sur la notion de factionnalisme, dont j'avais uniquement considéré l'expression de division villageoise dans mon premier travail à 'Isfiya. Dans ce second article, mon ambition était de dégager, sur les bases d'une lecture comparée d'anthropologues et d'historiens dans un espace allant du Maroc aux confins pakistanais, différentes expressions formelles du factionnalisme politique. En somme, je cherchais à saisir alors ce que recouvrait l'opposition factionnelle en considérant ce par rapport à quoi elle s'organisait ou à côté de quoi elle s'organisait. L'exercice ne visait pas tant à épuiser la compréhension du factionnalisme comme élément d'une théorie politique – l'exercice aurait été vain – qu'à dégager les éléments d'une heuristique alors que j'entrais de plain-pied sur mon terrain libanais.

² « La tour de Babel : groupes et relations ethniques au Moyen-Orient et en Afrique du nord », *Annales ESC*, n° 4, p. 817-838

La faction politique pouvait en effet être considérée comme une autre manière de *faire du différent avec du même*. Là où la prise en compte de l'identité communautaire m'avait amenée à considérer des manières de redéfinir le sens de valeurs comme l'honneur lignager dans un sens communautaire en élargissant la référence de la parenté à travers la conception singulière de la réincarnation, je me devais ici de considérer les formes de cette différenciation interne à la communauté cette fois, qui repose uniquement sur l'élément politique, mais permet des alliances à l'extérieur de la communauté. Selon C. Decobert³ d'ailleurs, la faction a précisément pour fonction d'être une unité qui permet de dépasser les communautés religieuses et d'exprimer les conflits dans ce référent partagé qu'est le discours généalogique.

J'ai été amenée à synthétiser et élargir tout à la fois mes réflexions sur la notion de minorité religieuse lorsque j'ai accepté en 2006 de participer à l'élaboration du *Dictionnaire des faits religieux* sous la direction de Régine Azria et Danièle Hervieu-Léger. Il me fallait résolument « sortir » du monde arabe et du référent religieux musulman pour donner un cadre plus général que ce type de notice requérait. J'ai donc entrepris de situer mon exploration sur la notion de « construit minoritaire » d'un point de vue historique et juridique. Mon enquête préliminaire m'avait permis de comprendre que, bien que le terme soit attesté en France depuis 1437, la notion de minorité en tant que construction juridico-politique spécifiant certains groupes à l'intérieur de structures généralement définies en termes territoriaux avait été élaborée au cours des XVIII^e et XIX^e siècles, dans le cadre de la construction des États-nations européens. Dans sa stricte acception historique, le terme relevait donc du vocabulaire juridico-politique contemporain, la dimension religieuse n'étant qu'une caractérisation parmi d'autres du construit minoritaire.

Ainsi, parce qu'il était défini historiquement de manière précise, le concept de minorité se construisait sur un contenu sémantique qui allait au-delà de la seule acception numérique à partir de laquelle il avait été forgé. La notion de minorité implique en effet (1) l'existence de rapports de pouvoir et de subordination entre une majorité sociologique et / ou politique et une minorité ; (2) l'existence d'une définition de ces rapports, voire leur institutionnalisation. Les tensions générant des situations conflictuelles émergent en général de la

³ *Le mendiant et le combattant. L'institution de l'Islam*, Paris, Seuil, 1991.

définition ou des tentatives de redéfinition de ces relations. Dès lors que son contenu est ainsi délimité, la minorité devient un concept analytique avec des caractéristiques spécifiques par rapport aux notions de communauté religieuse, de rite et de secte qui, toutes, décrivent des dynamiques particulières de différenciation et de gestion de la différenciation dans le champ religieux. Ce cadrage initial était essentiel en effet, car l'existence d'une diversité religieuse dans des sociétés qualifiées de « plurielles » ne constitue pas forcément une configuration minoritaire et j'en tenais pour preuve que la multiplicité des églises et des sectes protestantes ayant émigré aux États-Unis à partir du XVII^e siècle ou qui s'étaient formées à la suite de ruptures dogmatiques ne relevait pas du qualificatif de minorité par exemple.

À partir de ce cadrage initial, ma synthèse a consisté dans un premier temps à dresser une typologie simplifiée des « situations minoritaires ». Il s'agissait d'explorer des « formes » résultant de dynamiques historiques différentes. Des formes juridiques tout d'abord : hiérarchisation majorité / minorité, reconnaissance des minorités ou non-reconnaissance ; des formes historiques ensuite organisant la relation majorité / minorités.

Ainsi, si j'avais pu penser en « finir » un jour avec les identités communautaires, cette question n'a cependant cessé de sourdre tout au long de mon parcours de recherche. J'aurais ainsi pu ajouter à ce premier volet thématique l'article comparatif entre les Druzes d'Israël et les Druzes du Liban, écrit pour les *Annales* à la même période que les deux premières études présentées dans ce recueil, et dans lequel je me suis attachée à spécifier une différenciation communautaire *en relation à des structures étatiques différentes*. Le dernier article que j'ai écrit en janvier 2015 sur le « quant-à-soi » druze pour lequel j'ai entrepris de renouveler profondément mon approche de la question « qu'est-ce que une minorité religieuse au Proche-Orient » pouvait également y trouver sa place (il constitue le chapitre 6 de la monographie *Druzes de la Montagne libanaise* que je présente dans cette HDR). Invitée à écrire un chapitre sur « les Druzes » dans le cadre d'un volume – d'une facture désormais tellement classique – sur « les groupes ethniques et religieux minoritaires au Proche-Orient », je ne pouvais me résoudre à une énième synthèse sur le particularisme religieux druze, organisée autour des traits qui le caractérise. Accepter de répondre à la commande impliquait de reprendre à nouveaux frais

cette question avec la distance que mon parcours de recherche avait mise entre les premières études présentées ici et ce texte à écrire.

Je décidais de partir à nouveau d'un état de l'art synthétique en retenant trois grandes modalités de compréhension du fait minoritaire que je distinguais selon la perspective relationnelle privilégiée par l'analyse. La première tradition sociologique, inspirée par le travail précurseur d'André Weulersse et Albert Hourani⁴ me paraissait comprendre le fait minoritaire principalement à partir de l'opposition structurante entre les centres urbains et les campagnes, s'inspirant dans ses développements du modèle cyclique de pouvoir, développé par Ibn Khaldun dans sa *Muqaddima*. La seconde modalité, plutôt politologique, considérait principalement les minorités dans leur rapport au pouvoir politique en s'intéressant 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. La troisième modalité, enfin, s'attachait à saisir les relations qui organisent et structurent chaque minorité religieuse particulière considérée *en tant que telle* : il pouvait s'agir d'une opposition entre mondanité et ordre religieux, comme je l'avais proposé, entre ordre tribal et clergé comme dans la monographie de Christine Jungen ou encore entre le monachisme et l'institution patriarcale comme l'avait observé Anna Poujeau. Avec ce type d'approche, c'est seulement à partir de l'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.

Je poursuivais ainsi mon tableau analytique en disant que, sans être forcément exclusives, ces perspectives théoriques tendaient 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. Était-il possible de renouveler ces approches, d'apporter une perspective nouvelle à l'enquête ?

⁴ André Weulersse, *Paysans de Syrie et du Proche-Orient*, Gallimard, 1946 ; Albert Hourani, *Minorities in the Arab World*, Oxford University Press, 1947.

Il me semble à présent que 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 spécifie cette dernière en tant que groupement humain distinct : trajectoire historique, éthos religieux, ensemble normatif, dispositif relationnel. Je propose de reprendre le dossier à partir des perspectives ouvertes par la sociologie pragmatique qui considérerait cet ensemble de critères comme autant d'*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. En modifiant sensiblement la matière considérée, soit en se focalisant sur les individus vivant leur « druzité » en contexte - si l'on me permet ce néologisme peu élégant – plutôt que les appuis représentationnels que ces derniers livrent et explicitent quand on leur pose des questions ou quand ils commentent des situations politiques, conflictuelles, rituelles, je pouvais me livrer à une enquête différente. 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 ? 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 « qu'éthos minoritaire » idéal-typique ?

Cette nouvelle perspective m'a finalement donné le moyen de revisiter la question de la « distinction » autrement, avec le projet cette fois non pas de m'attacher à en saisir les « formes » ou « des formes », mais de considérer des manières de faire, des « manières d'être distinct ». Le quotidien en est saturé quand on entreprend de le considérer à cette aune. Cette enquête-là ne fait que commencer, car il faut la produire à partir d'une ethnographie réalisée en fonction de ce regard. À bien y regarder, pour « en finir avec les identités communautaires », il eût peut-être fallu que j'en finisse avec les Druzes...

2- Différenciations statutaires et catégories sociales

La question de la différenciation m'est toujours apparue comme une question sociologique majeure, qui ne saurait être laissée aux seules théories sur le pouvoir et la domination politique ou économique. Sous cette seconde entrée thématique, j'ai rassemblé trois articles qui abordent la question des relations

statutaires dans la société à partir de points de vue différents. Le premier texte proposé est une réflexion générale sur la notion de prestige rédigée en collaboration avec Frédéric Hurllet et Isabelle Sidéra pour l'introduction au volume sur *Le prestige. Autour des formes de la différenciation sociale* que nous avons coordonné et qui a été publié en 2014. Attaché à des personnes comme à des groupes sociaux, à certains métiers ou modes d'occupation, à des lieux ou encore des objets, le prestige s'entend d'ordinaire comme une valeur que l'on attribue à quelqu'un ou quelque chose et qui le distingue. Un surplus, un rayonnement. Il est à ce titre indissociable des idées d'une société donnée sur ses modes de différenciation, que l'on peut choisir de considérer comme stratification, échelle de statut, hiérarchie ou inégalité sociale. Bref il s'apparente à une manifestation ou un indice de ce que Durkheim désignait comme les « représentations ». Le prestige n'est donc pas un phénomène homogène et il en existe plusieurs conceptions. Il peut être envisagé comme un attribut des individus ou du statut social (l'ordre social et la hiérarchie des théories d'inspiration fonctionnaliste) ou considéré comme dimension de l'action humaine, dans le sens où le prestige est la finalité même de l'action à travers le déploiement de stratégies dans le but d'en acquérir. Plus généralement, il se donne comme mesure d'évaluation des acteurs et des actions dans un univers de relations défini par sa dimension compétitive (sociologies d'inspiration wébérienne).

L'enquête sur le « prestige » a d'abord révélé la labilité étymologique dont le terme est porteur dans ses origines grecques et romaines : une tension entre la réalité et les apparences (le prestige partage la même racine étymologique que la prestidigitation). Nous avons donc été particulièrement attentifs aux débats en cours sur caractérisation même du prestige, qui peut être considéré soit comme une réalité de structure tels l'attribution de positions d'autorité ou l'octroi de privilèges et de récompenses, soit au contraire comme production d'évaluations subjectives, et souvent contradictoires, sur les positions et les enjeux de la compétition, selon une échelle de valeurs déterminée. De la différence entre ces deux conceptions découle un certain nombre de notions connexes dans lesquelles le prestige entre en considération : (1) l'accomplissement ou la réussite par la compétence, comme réalisation individuelle objective qui oriente l'action vers l'ascension sociale et se concrétise par l'accession à un certain statut ; (2) la déférence comme manifestation dans

les processus interactionnels du prestige envers une position de prééminence ou un statut ; (3) l'honneur comme valeur sociale normative organisant la compétition ; (4) le charisme comme prestige attaché à l'individu qui réalise l'incarnation de valeurs permettant de fonder ou de légitimer un ordre.

Le développement de cette réflexion de synthèse, pour lequel je confesse un goût particulier, a été largement informé par mon travail parallèle sur la figure des Joumblatt et ce « surplus, ce rayonnement distinctif » que leurs partisans leur attachent. Le prestige n'est pas une simple manifestation du pouvoir, il est plus que l'expression de la domination puisqu'il demeure attaché à des personnes quand bien même la domination effective ne s'exerce pas ou plus. Plus encore : il produit des effets. C'est au titre de cette relation entre le développement de cette réflexion parallèle, collective et pluridisciplinaire sur la notion de prestige « entre affirmation de statut et désir de reconnaissance » et mon propre travail sur ces Druzes de la Montagne libanaise qui rendent quotidiennement *présent* le prestige et la distinction des Joumblatt que j'ai placé ici la version anglaise, significativement retravaillée, de mon étude sur « l'art de la relation politique » au Liban.

Le troisième article versé dans cette partie porte une différenciation particulière de toute société : celle qui s'attache au fait d'être considéré comme « jeune ». Sans revenir ici sur la genèse programmatique de l'exploration des jeunes comme une « catégorie » singulière dans les sociétés du monde méditerranéen (voir la synthèse *Le sens de la relation*), je voudrais juste souligner la proximité de la démarche initiée dans ce programme et la réflexion sur le prestige dont je viens de faire état. L'enquête sur les jeunes s'était donné pour cadre, en effet, de spécifier la relation et l'écart *entre des individus accomplis et d'autres qui ne le sont pas* ; par conséquent, de décrire la (les) manière(s) dont on passe d'un statut à un autre. En effet, dans notre réflexion introductive au prestige, nous avons souligné la tension analytique actuellement en débat, notamment chez les historiens de l'Antiquité, entre les approches comportementalistes des élites, qui s'attachent à la fluidité de la compétition pour les positions et les statuts « de prestige » et celles qui placent le prestige dans la production des institutions et plaident pour une meilleure prise en compte des dimensions économiques et juridiques qui fondent l'ordre à l'intérieur duquel les individus déploient la compétition. Un tel débat, on le voit bien, est configuré par l'objet à partir duquel il est posé : l'étude des élites et des

stratifications sociales telles qu'elles sont rendues visibles par une échelle de positions, d'honneurs et de statuts. Reprendre la question du statut à partir d'une assignation plus fluide comme celle qui s'attache au fait d'être « jeune » ou de ne plus l'être permet de rouvrir l'enquête d'un point de vue pragmatique, affranchi de la considération des hiérarchies sociales. Ceci étant possible, bien évidemment, en l'absence de toute institutionnalisation formelle des âges de la vie, ce que nous avons identifié comme dimension caractéristique de l'assignation propre à la catégorie de jeune dans le monde méditerranéen. De ce point de vue, nous serions même fondés à inverser les termes du débat historiographique rapportés précédemment en suivant l'intuition de John Searle selon laquelle la réalité institutionnelle n'est rien d'autre qu'une structure collective produite par un arrangement systématique de fonctions-statuts qui ne se maintiennent que tant que les individus concernés le reconduisent, cette reconduction étant le plus souvent assurée *par un appareil de prestiges et d'honneur*⁵. Le prestige n'est plus seulement une *finalité* de la compétition entre individus (l'équivalent de la position ou du statut auxquels il s'attache et qu'il désignerait de façon métonymique), ni une dimension de l'action qui caractérise la compétition (acquérir du prestige comme on acquiert du pouvoir), mais une forme manifestant l'*adhésion* des individus à l'agencement systématique des statuts-fonctions. En traitant de la question des jeunes à la fois comme catégorie de pensée instituant un cadre référentiel localisé, en relation avec un certain nombre d'autres référents institutionnels (le lignage, le mariage, les positions religieuses), et comme qualification d'actions individuelles qui marque l'engagement dans un ordre moral plus que dans un ordre hiérarchique, nous avons, je le pense, apporté une contribution à l'élaboration d'une grammaire de l'ordre social lignager⁶.

⁵ John Searle, *La Construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, 1998 : 135 sq.

⁶ J'ai longuement réfléchi au moment de qualifier le « ce dont les enquêtes pragmatiques qui ont livré le substrat à l'élaboration analytique livrée dans ce texte sont la grammaire » - une grammaire localisée, socialisée, à la manière des mondes de L. Boltansly et L. Thévenot, pas une grammaire « universelle ». Lignager est probablement le moins mauvais terme alors que je cherche à marquer la différence entre une hiérarchie des statuts indexée sur une échelle de positions institutionnalisées et la réalisation d'une position reconnue de chef de famille. Cette position n'implique pas forcément l'existence d'un « ordre lignager » dont la structure institutionnalisée a été amplement décrite par l'anthropologie, mais certainement la notion de « chef de famille » en fait-elle un référent implicite, même si la dimension villageoise, tribale, communautaire peut être prévalente suivant les contextes.

En proposant cette lecture croisée de deux articles introduisant des recherches collectives de forme différentes (un colloque et un programme de recherche beaucoup plus intégré), je vais au-delà des analyses développées dans les articles présentés. Il y a là une belle expression de la fécondité des rapprochements générés par la collation que j'ai entrepris d'organiser dans ce volume, celle-là même que ne manque jamais de produire le dialogue qui s'instaure quand il s'agit d'écrire le type d'introduction définissant à la fois une problématique, un état de l'art et un cadrage pour une entreprise collective. Que mes compères en discussion et en écriture y voient le souhait de poursuivre les échanges et la volonté de garder l'enquête ouverte.

3- *Le poids de l'histoire*

La réflexion sur les expressions de la dimension historique et leur nécessaire prise en compte dans l'analyse de l'ethnographie sont centrales dans mon travail. Il n'y a pas si longtemps que j'ai entrepris de considérer la tradition naturaliste et la manière dont elle est susceptible de reconfigurer ma manière de poser des questions sociologiques. Les quatre articles rassemblés sous cette entrée à laquelle j'ai donné le titre du premier d'entre eux abordent chacun la question de l'histoire sous un angle différent : (1) la nécessaire prise en compte de la dimension générative dans tout projet de comparaison anthropologique d'une institution ou d'une manière de faire « du social » ; (2) l'événement historique et le changement social visible « à vue de vie humaine » qu'il produit comme contrainte dans l'analyse ethnographique ; (3) la pratique historiographique comme expression réflexive particulière, ce qu'elle traduit dans l'ordre du discours et ce qu'elle implique ; (4) la profondeur historique comme dimension de la distinction et du prestige.

« Le poids de l'histoire. Druzes du Liban, Druzes d'Israël face à l'État », paru dans les *Annales ESC* en 2002 a d'abord été présenté dans le cadre d'un colloque sur la comparaison en sciences sociales organisé au moment où Marcel Detienne venait de sortir son essai *Comparer l'incomparable* (Seuil 2000). La discussion qui sert de trame problématique à cet article porte la trace de ce parrainage. J'avais appris à penser avec Detienne, ses lieux de fondation, son travail sur l'écriture publique de la loi en Grèce, si originale quand on la mettait en regard avec le secret préservant l'ordre de la connaissance des empires

orientaux contemporains de la *polis*, ses pratiques d'assemblées. J'avais totalement intégré la pratique de la comparaison au-delà des cultures et des périodes historiques dont Detienne s'est fait le chantre, utilisant la Grèce ancienne avec Jean-Pierre Vernant et Paul Veyne, l'Antiquité tardive avec Peter Brown, l'Inde avec Madeleine Biardeau et Charles Malamoud dans mes analyses de la société druze contemporaine. Naturellement, j'étais plutôt en phase avec ce projet dont j'avais pu mesurer la portée heuristique, et que je n'ai d'ailleurs jamais abandonné comme méthode d'analyse. L'essai de Detienne, il est vrai, ne visait pas tant les anthropologues que les historiens, bien frileux à l'en croire dès qu'il s'agissait de sortir de leur pré carré.

Cependant, dans cette même période où je devais rédiger mon intervention au colloque sur la comparaison, je planchais également sur le projet de recherche que je voulais présenter dans le cadre des candidatures au CNRS. Or, j'avais précisément fondé mon projet de compréhension des minorités et de la structure étatique au Proche-Orient sur la *comparaison* entre deux expressions d'une même communauté. Je justifiais le fondement épistémologique de l'entreprise sur les vertus même de la méthode comparative « à la manière de Detienne » : l'examen des différences entre deux modalités de la relation « communauté minoritaire / État ». Il s'agissait en somme de partir d'un objet commun (en l'occurrence, l'étude d'un rapport, d'une relation ou d'une inscription, selon la qualification qu'on voudra lui donner) et de faire jouer ensuite l'heuristique de la différence pour observer comment cela produit en retour des configurations différentes, comparables à *ce titre* (de configuration ou d'agencement). Sauf que... et la restriction change radicalement le projet, il ne s'agissait pas de rendre commensurables des incomparables, mais de comparer sur la base de processus historiques génératifs de différences, soit selon l'histoire et la nature différente de l'Etat dans les deux cas. La méthode avait ses limites, l'incomparable, et son champ d'application, le projet, à visée universaliste, de « rendre commensurables » des phénomènes socio-culturels dans le temps et dans l'espace. Chasser l'historien par la porte, c'est l'histoire qui revient par les fenêtres fus-je tentée de constater. L'article a donc été écrit dans cette perspective comme un « exercice de comparaison ». Il fut par ailleurs pour moi l'occasion de me documenter plus systématiquement sur différentes entreprises comparatives comme méthode pour les sciences sociales. J'y discute ainsi Detienne en utilisant deux autres

références méthodologico théoriques : la notion de processus interactionnel génératif entre populations voisines de Fredrik Barth qui a pour effet de produire des cosmologies très différentes et la notion de combinatoire de Jean-Claude Müller qui a étudié en Afrique comment des sociétés voisines se pensent ensemble, c'est-à-dire avec les mêmes éléments, mais produisent des agencements différents⁷. En somme, j'avais trouvé là les ressorts pour renverser la perspective comparative de Detienne, avec cette question dont j'ai traité dans « Identités minoritaires et factionnelles » – « comment faire du différent avec du même » ? – et qui appelle un autre type de mise en comparaison.

Le second article proposé est à nouveau une introduction de présentation d'un programme collectif, réalisé avec Monica Heintz, produit de la réflexion programmatique plus générale sur le changement social dont j'ai fait état dans *Le sens de la relation*. L'objet de cette entreprise collective, élargie ensuite dans un appel à communication pour la réalisation d'un numéro d'*Ethnologie française* a d'abord été défini à partir d'un questionnement de méthode pour l'ethnographe : que faire du « poids de l'histoire » quand l'enquête directe que ce dernier s'apprête à réaliser se produit dans un contexte de changement profond à l'échelle d'une vie humaine et quand il arrive sur le terrain après un événement (ou une succession d'événements) qui a profondément affecté les « cadres sociaux de l'expérience » des personnes dont il s'apprête à partager le quotidien ? En effet, le passé, et *a fortiori* le futur perceptible comme un faisceau d'attentes et de tensions orientées, ne livrent pas de données directement accessibles par la méthode de l'observation participante propre à l'ethnographie, qui est essentiellement synchronique et fondée sur la co-présence de l'observateur et des observés. Ce sont ces terrains particulièrement bouleversés par « l'histoire en train de se faire » (révolution, crise économique ou politique, guerre, catastrophe) et qui se caractérisent par l'effondrement des normes ordinaires et l'entrée dans un registre d'incertitude quant aux issues de la situation qui nous ont amenés à repenser la prise en compte du « temps » dans le travail de l'ethnographe. L'anthropologie doit alors emprunter des méthodes aux autres sciences sociales afin d'intégrer la dimension diachronique dans son analyse du présent puisqu'il s'agit de collecter traces et récits d'un

⁷ Fredrik Barth, *Cosmologies in the Making. A Generative Approach to Cultural Variation in Inner New Guinea*, Cambridge University Press, 1987; Jean-Claude Müller, *Jeux de miroirs. Structures politiques du haut plateau nigérian?* Editions de l'EHESS, 1998.

passé jamais directement observé. Mais comment transmettre l'expérience après une période de changement rapide à un tiers qui ne l'a pas partagée ? L'anthropologue se voit nécessairement amené à combiner des données n'ayant pas le même statut empirique afin de proposer une interprétation de la réalité sociale qui ne pêche pas par « présentisme », selon la notion popularisée par François Hartog.

Sous la formule *Ethnographie à contretemps*, nous avons tenté d'identifier les cadres temporels qu'un ethnographe qui ne partage pas le vécu de ses interlocuteurs rencontre dans la collecte des données et de contourner les difficultés posées par le caractère indéfinissable du présent. Quand les personnes que l'on rencontre sur un terrain, borné par les limites de la présence effective parmi eux, racontent leur vie en termes d'« avant » et « après » un certain événement, quand leurs repères temporels deviennent des repères historiques, il convient de s'interroger sur le registre temporel dans lequel le présent se déroule pour ces interlocuteurs et de recadrer systématiquement l'observation *dans le registre du présent historique qui est celui de ses interlocuteurs*. C'est cette exigence qui nous a amenés à considérer les questions soulevées par le rapport de la biographie à l'histoire (ou la « conscience historique ») dans l'analyse des faits collectés. Ce « temps biographique » tel qu'il affleure dans les récits des acteurs nous a semblé être ce qui peut permettre de redonner une forme après la rupture entre le monde d'avant et le récit que l'on peut recueillir dans le présent de l'enquête : rupture dans les structures et les appuis routinisés, ruptures de sens, ruptures des consensus sur les manières d'être ou de faire, etc. Il s'agissait aussi de dépasser le seul cadre herméneutique, offert par A. Bensa et D. Fassin⁸, à l'analyse de l'événement pour proposer une perspective centrée sur l'engagement pragmatique des acteurs dans les reconfigurations suscitées par l'événement.

Le texte que je présente ensuite propose précisément de réfléchir à partir de et autour d'un « événement » dans le sens défini ci-dessus : la *nakba*, c'est-à-dire la « catastrophe », celle de 1948 qui a signifié l'exil hors de Palestine pour une grande majorité des Arabes vivant en Galilée et sur la bande méditerranéenne sous mandat britannique. La *nakba* est en effet posée comme

⁸ Bensa Alban et Eric Fassin, « Les sciences sociales face à l'événement », *Terrain*, 38, 2002, p. 5-20.

l'événement liminaire qui définit la possibilité de se dire Palestinien et d'entrer dans la construction d'un récit national totalisant. Cela n'était pas évident : il suffit de regarder comment ceux que l'on a coutume de désigner comme les Arabes d'Israël ont dû « retrouver » la mémoire du traumatisme, la commémorer lors des Journées de la terre pour se penser Palestinien et être enfin reconnu comme tel par l'OLP après 1967 (avant cette date, il n'était considéré par la centrale palestinienne que comme la minorité arabe vivant en Israël et non comme Palestiniens, soit pour reprendre l'expression de Laurence Louër⁹, « passés par pertes et profits de la *nakba* »). L'événement a clairement ici un effet sur la manière dont s'est constituée une historiographie palestinienne extrêmement riche (dont l'étude des modalités était d'ailleurs l'un des objets du projet collectif *Territoire palestiniens de mémoire* initié et dirigé par Nadine Picaudou dans lequel cet article a paru) et radicalement différente dans sa fabrique de l'historiographie qui prévalait dans la région et qui était généralement centrée sur les familles ou les communautés. Ainsi posée comme événement fondateur, la *nakba* était aussi discriminante : ne pas la reconnaître comme telle plaçait logiquement « en marge de la Palestine ». La trajectoire historique singulière des populations druzes de Galilée et du Carmel invitait à poser la question en ces termes. La vaste entreprise de synthèse à laquelle je me suis livrée dans cette étude consistait donc dans l'examen critique de la récente historiographie druze, écrite en regard de la constitution du discours palestinien, entre discours totalement autonome et justification. À cette exploration est venue s'ajouter une mise en perspective des modalités de la mémoire druze constituée dans l'expression d'un folklore et d'une poésie de village singulièrement ignorée par la doxa palestinienne dominante. Mais encore, la constitution en « événement » d'une autre période de l'histoire de la région, celle de la révolte arabe de 1936-1939 érigée en point de rupture et de justification porteur d'une matrice signifiante pour les Druzes d'Israël quand 1948 a ouvert l'oubli de la confiscation des terres par le jeune État hébreu et la disparition de certains villages druzes, un « conflit » traité sur le mode traditionnel de la vendetta plutôt que sur celui de la revendication nationaliste (ou ethniciste druze en l'espèce). Ainsi, les terres locales captées par l'Etat en 1948 sont-elles évoquées par la mémoire orale comme une dimension relevant du passé, du temps où jadis, les gens du village vivaient de leurs cultures. Cette

⁹ Laurence Louer, *Les Citoyens arabes d'Israël*, Paris, Balland 2003, p. 55

perte n'est pas racontée comme un traumatisme, plutôt sur le mode de la nostalgie d'un passé révolu. Mais c'est que la terre a été transformée en territoire et le territoire symbolique druze a gagné en consistance depuis l'avènement de l'État d'Israël. Ce qui a été perdu sur un front a été gagné de l'autre.

Le quatrième et dernier volet de cette partie ne questionne pas directement l'histoire. L'étude réalisée sur l'ensemble des revues scientifiques hébergées dans le pôle éditorial de la Maison Archéologie & Ethnologie, René-Ginouvès aurait pu trouver sa place dans une annexe spécifique, tant l'objet de l'article centré sur les logiques d'évaluation scientifique, les classements internationaux et les perceptions des acteurs impliqués dans l'activité éditoriale (directeurs de revue, secrétaires d'édition et chercheurs publiants) est éloigné de mes objets de recherche. Élaboré en collaboration avec Carine Constans, ingénieur d'étude alors en charge de la communication à la MAE, cet article était une manière originale de réfléchir sur la notion de prestige à partir d'un cas d'étude particulier où la « réputation et le prestige » jouent un rôle non négligeable, celui de l'édition scientifique. Nous faisons alors l'hypothèse de les considérer alors que la structuration de ce champ était mise en tension par le recours de plus en plus systématique aux mesures quantitative de mesure de « l'excellence » que sont les différents facteurs d'impact. Dans le champ académique en effet, la production scientifique s'échange contre de la notoriété pour ces producteurs de textes que sont les chercheurs. Aussi, on ne saurait s'étonner que l'évolution des pratiques éditoriales avec la question des « humanités numériques » et la tendance à l'évaluation quantitative aient pu et continuent de susciter la méfiance sinon la défiance.

Notre enquête a cependant révélé que les facteurs d'impact avaient en fait plutôt tendance à renforcer la visibilité et la notoriété des revues déjà reconnues dans le champ d'une discipline donnée. En somme, il existait un véritable gage de prestige corrélé à la longévité d'une revue et ce d'autant plus qu'elle avait été fondée par une personne de renom ou une école théorique reconnue dans le paysage de cette discipline. Il existe toujours une plus-value indéniable à la durabilité des *cadres institutionnalisés* que sont les revues de référence dans un domaine, et qui agissent comme un espace dans lequel il est possible de côtoyer les noms capitalisant le plus de déférence et de gagner en prestige de par cette association. Nous terminions toutefois cette étude par une

réflexion sur l'évolution tendentielle de la mise en ligne universelle des publications scientifiques, posant de fait l'équivalence de toute production scientifique au motif de l'accessibilité universelle (en pratique, internationale). L'*accessibilité*, soit l'accroissement d'un nombre de lecteurs potentiels bien au-delà de la sphère de notoriété que permet la diffusion d'une revue papier, même reconnue, pourrait finalement agir contre la *visibilité* que permet la publication dans cette revue reconnue au sein d'un milieu académique donné et qui confère du prestige pour l'auteur dans ce même milieu. Si j'en juge par la fortune des différents articles que j'ai mis en ligne depuis près de deux ans sur academia.edu, le constat est en effet intéressant : le papier ayant bénéficié du plus grand nombre de « visites » et de téléchargements, et avec un différentiel extrêmement significatif (1800 'vues' contre 280 pour la notice 'minorités religieuses' et 250 précisément pour cet article sur 'le prestige de revues et les logiques de classement', relevés d'avril 2015), est un article qui n'a précisément pas subi d'évaluation par les pairs et qui est plutôt de l'ordre de la synthèse pour grand public éclairé : un article sur « les fêtes religieuses druzes » que je présente ci-après. Il est évident que le public intéressé par ce type de publication sort en effet du milieu académique pour lequel nous écrivons généralement. Nul doute qu'il y a matière à réfléchir aux différentes modalités de valorisation de nos écrits... le temps est toujours riche d'enseignement.

4- Religiosités druzes

Et voilà qui me permet de faire une transition qui n'était pas aisée avec l'ensemble suivant des articles que je propose à la lecture et qui porte sur l'exploration que je n'ai jamais cessé de poursuivre sur les dimensions de la religiosité druze. Sur la base des matériaux ethnographiques que j'avais largement exposés dans mon ouvrage *Les Maîtres du secret*, je me suis attachée tout à la fois à poursuivre l'analyse des implications sociologique de cette forme religieuse ascétique « rabattue sur une communauté », qui s'observe dans la conception et la pratique religieuse druze, et à élargir l'enquête à partir des mes terrains libanais. Cette partie rassemble ainsi deux articles de recherche et deux textes à destination d'un public plus large : une brève notice pour le hors-série sur le monachisme, paru en 2010, de la revue *Religion & histoire* coordonnée par Adeline Herrou et Anna Poujeau et l'article susmentionné sur les « fêtes

religieuses druzes : cheminement spirituel et solidarité communautaire » paru dans le dictionnaire *Rites, fêtes et célébrations de l'humanité* coordonné par T-M Courau et H. de La Hougue et paru chez Bayard en 2012. Je présente ci-après essentiellement la trame des deux premiers.

Le premier qui porte sur « Une mystique communautaire, ascétisme secret et transmission du savoir dans la religion druze » est issu d'une conférence prononcée à Madrid dans un cycle sur l'activisme politique et religieux dans l'islam contemporain. D'emblée, j'avais soulevé le paradoxe qu'invitée pour explorer le thème de l'activisme, je choisisse de parler de mystique et d'ascétisme qui, à première vue, paraissent être l'envers de l'activisme politique et religieux. Je m'en étais expliquée en expliquant que plutôt que « d'activisme », les Druzes invitaient plutôt à considérer ce que signifie « l'activité » dans la religion, comprise dans ce contexte à la fois comme expérience et éthique. Les Druzes n'ont précisément pas développé « d'activisme » politique indexé sur un contenu religieux et c'est même une de leur caractéristique saillante quand on les considère de ce point de vue. Balisé par la référence à Weber et son exploration de l'ascèse protestante, cet article se proposait d'explorer la forme ascétique déployée par les Druzes : un ascétisme dans et pour la communauté. Ce faisant, je systématisais une dimension de l'analyse qui était présente dans ma monographie autour de la question de l'action comme engagement dans le monde et partant de l'ascétisme comme modalité possible d'un non-agir. Toute action suppose un lieu social d'où cette action s'exprime et cet ancrage, quel que soit la position ou le poste considérés, est forcément enjeu de lutte entre familles ; renoncer au conflit suppose de renoncer à être situé dans « l'ordre lignager »¹⁰ et c'est ce renoncement qui permet qu'advienne une « incarnation » de la dimension communautaire à travers la figure des plus parfaits d'entre les Druzes ayant réalisé ce renoncement.

Ces conclusions laissaient alors ouverte la question ethnographique de ce lieu singulier qui « institutionnalise », si l'on peut ainsi le concevoir, cette dimension d'un ascétisme hors-du-monde. Il s'agit de l'ensemble des *khalwât al-Bayyâda* près de la ville de Hasbaya dans le sud-Liban. Cette région est réputée comme étant le point d'ancrage originel de la prédication druze au Levant et

¹⁰ Je renvoie à la remarque faite précédemment sur cette expression.

c'est peut-être ce qui explique que ces *khalwât*, lieu de la vacuité propre au retrait ascétique et à la méditation mystique, se trouvent nichées dans ces montagnes-là. L'occasion de poursuivre mon enquête sur ce lieu matérialisant la tension inhérente au déploiement religieux druze m'a été donnée par Adeline Herrou et Gisèle Krauskopff qui ont lancé un ambitieux programme de recherche sur la dimension de la parenté dans le monachisme. Mon inscription dans ce programme n'était, à première vue, pas évidente puisque la tradition musulmane n'a pas développé de vie monastique ni d'institutions religieuses organisant la vie en commun des individus ou des groupes désireux de s'engager dans une quête spirituelle. J'ai tenté brièvement de faire une hypothèse expliquant cette absence dans le hors-série de *Religion & histoire* qui suit ce papier. Si le cénobitisme est étranger à la tradition religieuse musulmane, l'érémisme y est en revanche une forme reconnue, au fondement de l'expérience mystique théorisée par les grands maîtres du soufisme. La retraite au désert comme forme de préparation au cheminement vers la divinité est un thème répandu dans la littérature mystique comme dans les récits hagiographiques. La quête est toujours une expérience individuelle conditionnée par la double exigence d'une intention pure et sincère (la *niyya*) et du contrôle des désirs et des instincts de l'âme (le *tarwîd*).

C'est dans ce contexte que je me suis proposé de considérer *al-Bayyâda* comme un centre religieux organisant la quête spirituelle de certains adeptes, d'une « communauté d'ermites institutionnalisée » que tous les Druzes reconnaissent être le haut-lieu de leur religion, tout en étant hors des institutions qui médiatisent son action dans la société. En effet, la retraite d'al-Bayyâda est un lieu unique en son genre, car elle présente la particularité de n'être soumise à la tutelle hiérarchique d'aucun des ensembles communautaires druzes particularisés. On compte actuellement plus d'une vingtaine de *khalwat* aux alentours, qui font toutes partie du « complexe » d'al-Bayyâda. Les religieux de chaque communauté particularisée ont ainsi érigé une assemblée (*majlis*) qui les représente et où ils peuvent se réunir. Dans l'article, je me suis attachée à montrer à quel point cette *khalwa* est une institution atypique à l'échelle de l'ensemble culturel proche-oriental. Dans ce lieu, tout se passe en effet comme si l'on avait cherché à empêcher toute possibilité de distinction sociale, possibilité qui est à la base de l'acquisition du prestige et qui est la condition du jeu politique. En Orient, la politique, qui relève de la mondanité,

est pensée sur le mode des incessantes rivalités entre lignages, familles et factions soit, comme une dynamique de division à l'intérieur des communautés religieuses. C'est bien le caractère collectif des shaykhs d'al-Bayyâda qui permet à l'ensemble conventuel de se poser en référence idéale et transcendante pour tous les Druzes : une forme de centralité ascétique unique différente de l'organisation hiérarchisée des religieux dirigée par un chef spirituel (le *shaykh al-ʿaql*) représentant la communauté particulière devant l'État. De ce point de vue, elle se manifeste dans une relation similaire à celle qui oppose le religieux druze ordinaire au virtuose de l'ascèse, cette distinction que j'avais traitée dans l'article précédent sur « la mystique communautaire » et dont j'avais pressenti qu'elle était le vecteur logique permettant de saisir la spécificité de ce lieu érémitique à visage quasi-cénobitique.

5- De terrain au texte. L'exigence réflexive

Le dernier volet rassemble les productions qui abordent plus spécifiquement la question de la méthode ethnographique et de la réflexivité de l'ethnologue dans sa pratique d'enquête de terrain. J'y ai consacré un développement conséquent dans la synthèse du volume 1, aussi je ne reprendrai pas en substance les arguments développés dans les deux premiers articles, dans lequel l'introduction au volume d'*Ethnologie française* placée sous l'onglet du « poids de l'histoire » aurait aussi trouvé sa place. J'ai ajouté à cet ensemble trois pièces plus disparates qui illustrent, en pratique, des aspects de la position réflexive que le chercheur en sciences sociales déploie dans le cadre de son activité. Le premier concerne l'activité de valorisation qui nous amène régulièrement à tenter d'explicitier « ce que fait l'anthropologue sur le terrain ». Ce type d'exercice n'est pas des plus aisés... Il s'agit d'un entretien réalisé avec le service de communication de l'INSHS à l'occasion de l'organisation de biennale de l'EASA à Nanterre. Le second est le compte-rendu de l'ouvrage d'Eléonore Armanet sur les Druzes d'Israël qui m'a tout à la fois étonnée par la justesse de ses observations, me transportant comme je l'ai expliqué, des années en arrière dans ce foyer de 'Isfiya où j'ai partagé le quotidien des femmes druzes sur lequel l'auteur fonde toute son analyse, mais qui m'a également profondément questionnée sur la nature de ce passage « du terrain au texte » que nous avons vocation à réaliser. Le troisième, enfin, est la version française de la préface que

l'éditeur libanais des *Maîtres du secret* m'a demandé de rédiger au moment où ce livre doit sortir en arabe quinze ans après sa parution originale. Le questionnement réflexif y est ici de nature différente puisqu'il s'agit de s'adresser à un lecteur « imaginé » qui peut être druze – et alors il me faut expliciter la manière dont j'aborde la question religieuse, censée rester secrète – ou qui peut être un arabe non druze – et dans ce cas, il me fallait expliquer sinon justifier la perspective particulière, affranchie de l'orthodoxie pro-palestinienne, que j'avais privilégiée dans mon travail.

À travers cette introduction contextualisante, j'espère avoir permis au lecteur de se faire une idée plus cohérente des grandes lignes thématiques autour desquelles j'ai tenté de poursuivre la réflexion sur les sociétés du Proche-Orient et sur l'engagement toujours dialogique et de ce fait interdisciplinaire que je favorise comme praticienne des sciences sociales.

IDENTITES MINORITAIRES ET FACTIONNELLES

« Penser l'identité communautaire et les frontières sociales »

Isabelle Rivoal

L'usage du terme identité est devenu malaisé. La référence à « l'identité », ou plus précisément aux formes et aux processus de construction ou d'affirmation identitaires, a largement débordé le cadre conceptuel dans lequel cette notion a été élaborée pour devenir un lieu commun du vocabulaire des sciences sociales de la fin du XXe siècle. Utile parce qu'il se prête aisément aux jeux de la pluridisciplinarité, ce terme est désormais aussi souvent utilisé comme forme commode d'énonciation que comme instrument pour produire une analyse du social. La fortune de cette labellisation doit certainement être recherchée dans la relation plus générale qu'elle entretient avec l'air du temps puisque, comme le souligne Jacques Le Goff, la quête effrénée de l'identité collective est devenue l'activité essentielle des individus et des sociétés modernes¹¹. Cette dimension universelle induit une extrême diversité des situations sociales susceptibles d'être questionnées en termes d'identité. Au-delà de la nécessité de rendre compte de cette activité essentielle et d'en comprendre les mécanismes, qui a nourri un véritable mouvement de réflexion sur les sociétés plurielles, l'usage du terme s'est aussi imposé parce qu'il offre la possibilité de porter un regard non réifiant sur les groupements sociaux. Toute définition *a priori*, à partir de critères ou de traits significatifs, d'un groupe social est aujourd'hui discréditée. C'est en ce sens que parler d'identité est devenu souvent une manière de dire, une sorte de « scientifiquement correct » du discours sociologique qui n'ouvre pas ou plus forcément sur une problématisation.

¹¹ J. Le Goff, *Histoire et mémoire*, Paris, 1988, p. 174.

L'inconfort devant le caractère général de la question identitaire ne peut être levé qu'à travers un effort pour recontextualiser l'identité étudiée et de la dimension privilégiée dans l'analyse de cette identité. On ne questionne pas de la même manière selon que l'on pose l'identité dans son rapport dynamique à l'altérité ou que l'on cherche à comprendre comment est pensée et réaffirmée l'identité à soi-même. Les travaux de Fredrik Barth, auquel on doit l'idée que l'identité est le résultat de processus d'interaction présupposant le contact culturel, et non une propriété intrinsèque aux groupes sociaux, sont désormais bien connus¹². Comprendre l'identité suppose, dans ce cadre, de s'intéresser aux modalités de la communication culturelle afin de repérer les symboles ou les domaines autour desquels sont érigées les frontières sociales et pensées les catégorisations indigènes. L'inconvénient, c'est que le caractère formaliste de cette approche axée sur les interactions sociales et les processus de différenciation culturelle ne permet pas de distinguer entre les différentes formes d'identité. Or, si l'on retourne le miroir de l'identité sur le groupe pour tenter de définir, non les critères de la dichotomisation entre le nous et les autres, mais les modalités de l'identité à soi, on est amené à spécifier cette identité. C'est dans ce sens que s'orientent les travaux actuels.

Ainsi, c'est dans la relation à l'origine que l'on caractérise généralement l'ethnicité par rapport à d'autres formes d'identités collectives. Elle s'organiserait, selon les termes de Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fénart, autour d'une « aura de filiation », c'est-à-dire que le mode de recrutement serait principalement fondé sur le principe de la naissance, même fictif. Essentiellement tournée vers le passé, l'identité ethnique se construirait en assumant de l'histoire sédimentée¹³. Dans l'introduction à un ouvrage récent sur les formes et substances des construits identitaires en Égypte, Christian Decobert récuse ce lien établi entre la relation à l'origine et les identités ethniques. Selon lui, la croyance identitaire en une origine commune doit plutôt être considérée comme un fait discriminant des groupes religieux, en tant qu'ils sont attachés à une tradition légiférante et qu'ils entrent comme peuples élus, dans une histoire. Or, la tradition religieuse, loi et mémoire, agit comme une puissance dogmatique qui a d'autant plus d'autorité qu'elle est ancienne. C'est pourquoi la référence à l'origine serait bien plus au cœur de la construction de la tradition religieuse et c'est à travers son

¹² F. Barth (éd.), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Londres, 1969 (trad. française P. Poutignat et J. Streiff-Fénart, *Théories de l'ethnicité*, Paris, 1995).

¹³ P. Poutignat et J. Streiff-Fénart, *op.cit.*, p. 175-180.

action que l'on comprend la tendance à la forte substantification des propriétés distinctives du groupe qu'elle définit¹⁴.

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

Le sens de la communauté

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

¹⁴ C. Decobert (dir.), *Valeurs et distance. Identité et société en Égypte*, Paris, 2000, p. 22-25.

biologique des deux parents, ce qui explique que l'endogamie soit considérée comme le premier principe religieux.

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

Le secret qui caractérise la religion druze invite à déplacer la question de la spécification de l'identité religieuse à ses manifestations dans la société. En dessinant une frontière étanche entre une minorité d'initiés, transformés par l'expérience religieuse, et une majorité ignorant tout des textes et qu'aucune construction mythique, aucune pratique rituelle, aucune croyance dogmatique ne viennent inscrire dans la dimension religieuse, le secret agit comme facteur de séparation entre la religion et la société. Et cette particularité invite à réfléchir sur la possibilité même de l'affirmation d'une identité communautaire autour du facteur religieux, en dehors d'un cadre normatif validé par une tradition.

On peut bien sûr choisir d'oblitérer le facteur religieux et comprendre cette identité communautaire comme une extension des solidarités lignagères et tribales traditionnelles en recourant au concept khaldûnien de *'asabiyya*. Cette perspective a été développée par Fuad Khuri pour qui les mécanismes de contrôle internes des communautés religieuses sectaires du Proche-Orient, fondés sur une éthique égalitaire et une structure d'autorité non hiérarchisée ne diffèrent pas, dans leur forme, de ceux qui

prévalent dans les tribus. Ainsi les Druzes se seraient constitués en communauté à partir de ces « capsules tribales » dont ils prétendent descendre, en renforçant constamment la 'asabiyya communautaire par les solidarités qui prévalaient avant sa formation¹⁵. Ce modèle serait certainement convaincant si la communauté avait effectivement développé les caractéristiques qui permettent d'asseoir une solidarité tribale, au premier rang desquelles l'ancestralité commune. Il aurait fallu pour cela que la communauté s'édifie en référence à un ancêtre mythique, venu d'Égypte par exemple, pour s'installer dans les contreforts libanais. Or le moment originaire, on l'a déjà souligné, est totalement oblitéré par les Druzes. Dès lors, on ne voit pas comment le concept de 'asabiyya, par simple extension, permet de réaliser le passage de la tribu à la communauté, ni ce qu'il advient du label religieux dans une telle construction. Et ce d'autant plus qu'un tel modèle d'organisation sociale égalitaire, composé de groupes sans relations de parenté réelle ou fictive, suppose au contraire que chaque unité familiale se trouve en situation d'opposition ou d'alliance avec les autres unités du même type et ce jeu est précisément la condition à l'affirmation de la solidarité qui la constitue. En fait, ce n'est pas l'expression de l'unité communautaire, mais celle de la division qui emprunte les formes du langage tribal pour s'instituer puisque c'est sur ce mode de la référence aux tribus antéislamiques Qays et Yamân, respectivement originaires du nord et du sud de la péninsule arabique, que se sont cristallisées les oppositions factionnelles dans la communauté druze.

L'antagonisme que l'on vient de souligner entre des solidarités particulières en compétition les unes avec les autres et le fait d'appartenir à une même communauté ouvre des perspectives pour une analyse sociologique de l'identité communautaire. Certes, cet antagonisme a été pris en considération par les études sur l'identité, mais dans les seules situations où le groupe s'agrège en réaction à une pression extérieure, c'est-à-dire, dans la perspective où le nous se définit en opposition aux autres. Or, l'étude des modalités de résolution de cette tension entre le privé et le collectif, pour reprendre les termes de Peter Brown¹⁶, conduit à identifier les procédures, les mécanismes à travers lesquels ses membres sont amenés à projeter dans la communauté une part de la solidarité, des fidélités et des obligations attachées à la famille selon le

¹⁵ F. Khuri, *Imams and Emirs. State, Religion and Sects in Islam*, Londres, 1990, p. 52-56.

¹⁶ P. Brown, *Le Culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris, 1996, p. 47.

sang. À travers ce type d'interrogation, on doit aussi pouvoir trouver les moyens de comprendre comment se construit l'identité à soi-même.

Une parenté dans la religion

La croyance des Druzes en la réincarnation est la modalité la plus évidente de résolution de cette tension. La cosmologie cyclique ainsi que la dualité fondamentale entre la dimension corporelle et spirituelle de l'être humain au fondement de la doctrine druze pose le cadre conceptuel au développement de cette croyance. À travers son esprit qui le rattache à l'absolu divin, le destin de l'homme est de tendre vers la réalisation de son unité avec Dieu¹⁷ pour quitter définitivement l'enveloppe matérielle qui le rattache au monde de la création. Ce cheminement de l'âme ne peut être réalisé au cours d'une seule vie terrestre. Aussi, tout comme l'éternité se découpe en cycles de prophéties successives, les âmes humaines ont pour vocation de tendre vers la pureté, par le déni de leur individualité propre négatrice de l'unicité, à travers le cycle des réincarnations successives. Mais seuls les Druzes peuvent prétendre à la perfection totale, car ils ont reconnu le message lors de la dernière manifestation de Dieu sous un voile humain, avant que « les portes de la religion ne se referment ».

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

¹⁷ Cette fusion ou anéantissement (*fana'*) dans la divinité est présentée dans la doctrine druze comme le véritable *tawhîd*, contre la seule affirmation de l'unicité de Dieu professée par les musulmans. C'est en ce sens que les Druzes affirment être les seuls vrais unitaires (*muwahhidûn*).

dans le cas de mariage mixte, prétend que l'âme du Druze porté à épouser en dehors de sa communauté n'était pas entièrement sincère lors de la reconnaissance de la vérité, et qu'en conséquence, cette âme « cherche son sang ».

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

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

non de son lignage. De ce point de vue, la filiation spirituelle prend, avec le principe de réincarnation, une importance plus marquée que la filiation biologique.

Quoi qu'il en soit, en englobant la parenté dans une référence religieuse ultime, cette croyance a favorisé l'expression d'une sensibilité druze par tous les membres de la communauté, tout en conférant aux seuls responsables religieux le contrôle sur l'aspect scripturaire et dogmatique de leur religion. De cette façon, il n'y a pas une extension pure et simple de la solidarité lignagère, mais sa transformation, dans une formule originale qui l'inscrit dans la dimension cosmologique particulière de cette religion. En somme, une partie des valeurs qui régissent les relations sociales entre les groupes de parenté se trouvent projetées sur la communauté. Et en premier lieu l'honneur, valeur cardinale pour le groupe de parenté, qui sanctionne la solidarité des hommes au sein du groupe et marque sa frontière avec l'extérieur.

Des multiples dimensions de l'honneur

On a beaucoup écrit sur l'honneur comme valeur partagée par les sociétés du pourtour de la Méditerranée. De manière significative et tout en reconnaissant que le couple honneur / honte a pu être fécond pour développer des analyses ethnographiques comparatives dans les sociétés méditerranéennes, Michael Herzfeld propose de le remplacer par des notions aux caractéristiques formelles plus clairement définies comme l'hospitalité¹⁸. L'ambiguïté de l'honneur réside pour une bonne part dans le problème de sa définition. Non seulement, comme le souligne Julian Pitt-Rivers, les conceptions de l'honneur sont différentes selon les milieux¹⁹, mais encore l'honneur englobe sous une même traduction des dimensions différentes qu'il est nécessaire de distinguer comme préalable à toute analyse.

On peut partir pour les nécessités de notre analyse des différents vocables utilisés pour parler de l'honneur. Les Druzes utilisent trois termes : *karam*, *'ird* et *sharaf* qui connotent tous une dimension de l'honneur, mais ne signifient pas la même chose. Le *karam*, c'est l'honneur attaché à la générosité, au fait de tenir une maison ouverte et de dispenser son hospitalité. Si d'une manière générale, l'homme *karîm* est « celui qui

¹⁸ M. Herzfeld, « 'As in your own house': Hospitality, ethnography, and the stereotype of Mediterranean society », p. 75-89 dans: David D. Gilmore (éd.), *Honor and Shame and the Unity of Mediterranean*, Washington, 1987.

¹⁹ J. Pitt-Rivers, *L'Anthropologie de l'honneur. La mésaventure de Sichem*, Paris, 1997.

réunit toutes les qualités, l'honneur et la vertu et celui qui évite le mal par crainte de Dieu »²⁰, l'utilisation de cet adjectif renvoie plus souvent, dans notre contexte, aux hommes politiques accomplis et respectés dans la société. Il s'agit donc essentiellement d'un honneur attaché à l'individu dans sa capacité à dispenser sa richesse à autrui, capacité qui est source de prestige pour lui et sa famille. On ne peut pas atteindre quelqu'un dans son *karam*, tout au plus peut-on le mettre à l'épreuve en lançant un défi à sa générosité.

Le *ʿird* désigne plus expressément l'honneur personnel dans sa dimension morale. C'est d'abord l'honneur qu'on accorde à sa propre personne indépendamment de son origine (*nasab*) et de sa place dans la société. C'est ce terme que Raymond Jamous traduit par honneur dans son analyse de la société du Rif marocain et qui se manifeste par le contrôle des hommes sur les deux domaines de l'interdit, la terre et les femmes²¹. Or, *ʿird* renvoie étymologiquement à la notion de partition, de séparation entre soi et l'autre et détermine donc l'essence des frontières entre les groupes de parenté : « le *ʿird* des hommes, la radiance de leur cercle, est dans les femmes » écrit l'auteur druze libanais, Abdallah Najjar²². L'image de la radiance du cercle évoque le rayonnement attaché à l'honneur d'un individu et cet aura est intimement liée à la moralité des femmes qui lui sont attachées. On pense bien sûr à cette même image convoquée par Georg Simmel pour lequel il existe une sphère idéale circonscrivant l'honneur d'une personne²³. Cet honneur-là peut donc être entaché dès que la moralité des femmes est mise en cause. Elles sont la condition de l'intégrité du cercle.

D'une façon générale, le *sharaf* évoque l'honneur associé à l'ancestralité, au statut de sa lignée dans la société. Dans l'usage qu'en font les Druzes, *sharaf* évoque plus précisément l'honneur lié au contrôle de la pureté sexuelle du groupe ou des individus²⁴. Un homme *sharafiiyy* ou une femme *sharafiiyya* est une personne qui, non seulement agit selon les commandements régissant la morale sexuelle, mais aussi dont les parents,

²⁰ M. Talbi, *Lexique sociologique des Arabes*, Paris, , p. 103.

²¹ R. Jamous, *Honneur et baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Paris, Cambridge, 1981.

²² A Najjar, *The Druzes. Millenium Scrolls Revealed*, American Druze Society, 1973, p. 200.

²³ G. Simmel, *The Sociology of Georg Simmel*, New-York, 1964.

²⁴ Cet aspect attaché au *sharaf* est également mentionné en ces termes par Michael Gilsean au sujet des musulmans sunnites du nord-Liban. Il oppose en revanche le *sharaf* au terme de *karama* qui selon lui désigne l'intégrité et l'honneur personnel d'un homme. M. Gilsean, « Words of honour »,

principalement féminins, sont reconnus comme honorables. La morale sexuelle s'entend dans un sens très large qui inclut bien évidemment l'interdiction de toute relation sexuelle avec un non-Druze, l'adultère, mais également la manière décente de s'habiller, l'évitement entre sexes et, plus spécifiquement pour les femmes, un comportement conforme aux règles énoncées par les religieux. Toute attitude qui va à l'encontre du *sharaf* est sanctionnée par l'emploi du mot *ʿayb* qui, selon le *Lisân al-ʿarab*, signifie d'abord la souillure. En ce sens, le *sharaf* peut s'entendre comme connotant l'idée de pureté²⁵, de ce qui n'a pas été souillé.

Ces précisions lexicographiques nécessaires nous permettent de distinguer deux « versants » de l'honneur dans cette société. Le premier est politique, c'est l'honneur qui se manifeste dans la rivalité entre individus et familles. Il repose sur l'échange, non seulement comme acte qui tend vers l'idée de défi²⁶, mais également comme discours où les actions ne prennent sens qu'en fonction de la manière dont elles sont racontées et entendues²⁷. Le second est d'ordre moral dans le sens où il s'entend comme l'honorabilité attachée au comportement vertueux. Cette dimension ne s'inscrit pas dans l'échange, mais souligne des limites, garantes de l'intégrité de chacun comme de l'ordre social, à ne pas transgresser²⁸. Il ne se manifeste pas dans le défi, mais plutôt dans la codification de multiples formes d'évitement.

L'ambiguïté de l'honneur comme valeur tient essentiellement à la difficulté de l'ériger en un « système » qui articulerait ces différentes dimensions. L'analyse que l'on propose est beaucoup plus modeste. Il s'agit, à travers l'étude des conditions d'accès à l'initiation religieuse, de comprendre comment la religion druze contrôle chacun des

²⁵ On doit comprendre la pureté dans sa double dimension métaphysique et sociale. Métaphysique dans le sens où le pur, c'est l'inaltéré, l'absence de toute altérité et donc le principe de l'identité selon l'acception de V. Jankélévitch (*Le Pur et l'impur*, Paris, 1960). Sociale dans le sens où le pur c'est aussi la conformité à un ordre (M. Douglas, *De la souillure. Etudes sur la notion de pollution et de tabou*, 3^e éd., Paris, 1992).

²⁶ P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Genève, 1972.

²⁷ Voir les analyses de Michael Gilson pour qui l'honneur est avant tout une esthétique formelle.

M. Gilson, *Lords of the Lebanese Marches. Violence and Narrative in an Arab Society*, Londres, New-York, 1996.

²⁸ Cette dimension de l'honneur comme système de moralité organisant l'ordre social, et notamment, des univers masculin et féminin différenciés, autour de la valeur suprême d'autonomie est particulièrement bien documentée dans le travail de Leila Abu-Lughod sur les Bédouins Awlad Ali en Egypte (L. Abu-Lughod, *Veiled Sentiments. Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley, 1986).

deux versants de l'honneur et comment l'honneur se trouve ainsi « projeté » sur la communauté, ce que permet de présumer la construction idéologique autour de la réincarnation particulière aux Druzes²⁹.

« L'honneur de la religion druze »

Les Druzes ne perçoivent pas la religion en termes de foi ou de croyance, mais comme une expérience spirituelle supposant, pour être réalisée, une intention sincère que révèle la pureté de celui qui s'y engage. Si la décision d'entrer dans la religion, pour les hommes comme pour les femmes, relève d'une démarche individuelle, l'accès au processus d'initiation, sanctionné par l'autorisation de commencer l'apprentissage du livre secret, est accordé par les shaykhs religieux. L'expérience mystique n'engage pas directement un individu avec Dieu, cette relation est d'abord médiatisée par un jugement de la congrégation religieuse locale sur la dignité du postulant. Sa dignité, c'est bien évidemment son *sharaf*³⁰, qui résulte de son comportement pendant toute la durée de sa vie passée dans l'ignorance, la *jahiliyya* qui caractérise l'état de non-religieux³¹. La période probatoire peut s'étendre sur plusieurs mois durant lesquels la réputation d'un individu est véritablement évaluée par la société à travers ses religieux. Pour les Druzes, la religion est donc avant tout une affaire de comportement (*suluk*), d'attitude sociale. Ils estiment ainsi que leur religion est plus difficile que les autres, car elle juge exclusivement la pureté du cœur, ce dont témoigne le *sharaf*, sans offrir la possibilité de se purifier à travers l'action rituelle. L'impossibilité d'effacer la faute est confirmée par la sanction divine qui s'abat sur ceux qui tenteraient de dissimuler une action honteuse. Les récits sont nombreux qui rapportent comment, à la suite du serment prêté sur le livre de religion, les individus impurs ont vu leur visage se déformer, les malheurs s'abattent sur leur maison et mourir leurs proches.

L'étude des modalités d'accès à l'initiation permet ainsi de comprendre comment cette religion secrète se manifeste dans l'ensemble de la société en dehors de tout discours

²⁹ Les matériaux présentés dans la suite de cette étude concernent essentiellement les Druzes vivant en Israël. L'attitude et les discours des Druzes du Liban sont parfois sensiblement différents sur les points qui seront évoqués.

³⁰ Que l'on exprime de manière redondante en expliquant qu'il faut être pur (*tâhir*), propre (*nazîf*) et honorable (*sharîf*) pour être admis dans la religion.

³¹ Les termes *jahîl*, l'ignorant et *ʿaqîl*, le sage expriment la distinction entre non-religieux et religieux dans la société druze.

dogmatique. Si la religion druze imprègne bien la vie quotidienne, elle le fait très différemment de l'islam. Religion qui accorde la priorité à la jurisprudence, l'islam est une affaire publique dans le sens où il s'exprime à travers tous les contrats et toutes les transactions conclus entre Musulmans. La religion druze n'ouvre sur la sphère publique qu'à la faveur du discours des religieux sur le *sharaf*, c'est-à-dire sur l'ensemble des comportements autorisés ou imposés par la religion. Et en réalité, c'est l'éthique de l'honorabilité partagée par les populations de la région qui est énoncée comme tradition religieuse druze. Ainsi, Comme l'a bien vu Peter Berger, les qualités englobées dans l'honneur expriment non seulement un lien entre soi et la communauté, mais également un lien entre soi et les normes idéalisées de la communauté. Le déshonneur est à la fois perte de la face devant les autres et séparation avec les normes de base qui gouvernent la vie humaine³². Aussi, chaque Druze se trouve-t-il lié à la sphère religieuse au nom de cette éthique de l'honorabilité puisque son respect est la condition d'accès à la religion, passage obligé si l'on veut s'assurer de mourir en Druze et de se réincarner dans la communauté. Il faut ainsi concevoir le passage à la religion comme une continuité et non une rupture du point de vue d'une vie individuelle.

Bien plus qu'un accès au savoir initiatique, entrer dans la religion signifie avant tout un changement dans l'attitude sociale, qui se marque par l'adoption du costume religieux et, pour les hommes, la tonsure totale du crâne. La disponibilité pour l'expérience de la vérité divine ne peut être trouvée qu'à travers le renoncement aux plaisirs de la vie mondaine (les fêtes de mariage et les danses, la musique, la consommation d'alcool et de tabac), mais aussi, et surtout, à tout ce qui relève de l'activité politique entendue au sens large. Cela implique bien évidemment de cesser de fréquenter les salons (*diwân*) des leaders politiques, de ne plus discourir publiquement en faveur d'une famille ou à l'encontre d'une autre, en somme, de s'interdire toute parole politique puisque les religieux s'engagent à ne jamais mentir. Le pouvoir est une souillure, aussi les religieux ne peuvent-ils accepter de revenus des puissants ou des pouvoirs publics en ce sens où l'argent provient alors d'une violence exercée à l'égard d'autrui. À tout le moins, pour les religieux ayant un emploi de fonctionnaire, l'argent de l'État ne doit en aucun cas être utilisé pour acheter la nourriture. Les religieux doivent également renoncer à toute

³² P. Berger, « On the Obsolescence of the Concept of Honor », *Archives Européennes de Sociologie*, vol. XI, 1970, p. 339-347.

démonstration de prestige et afficher un ascétisme social qui s'exprime dans le dépouillement de leurs intérieurs, dans la simplicité de la nourriture qu'ils consomment et dans leur train de vie. Plus significativement encore, ils ne doivent pas donner l'occasion aux autres de manifester leur prestige, leur *karam*, à travers eux en imposant d'être reçus en conformité avec les règles de simplicité qui commandent leur vie quotidienne³³.

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

Deux actes interdisent en effet irrémédiablement la possibilité d'entrer dans la sphère religieuse : le commerce sexuel avec un non-Druze et le fait d'avoir tué dans tout autre contexte que celui de la défense de la communauté. La première interdiction est une traduction de l'exigence d'endogamie comprise non seulement dans la dimension sociale du mariage, mais aussi dans le sens le plus étroit de la pureté de l'individu. La seconde interdiction doit être décodée selon une autre logique puisque l'acte de donner la mort n'est pas en soi une souillure, ce sont les motivations conduisant à cet acte qui constituent le stigmate irréversible. Si la défense de la communauté, impliquant le recours aux armes, est un devoir religieux pour tout Druze³⁴, le meurtre pour la défense de l'honneur individuel ou lignager n'est pas accepté du point de vue de la religion, qu'il s'agisse de recouvrir l'honneur après un acte commis par une femme³⁵ ou bien de

³³ Pour des développements plus détaillés sur l'initiation religieuse dans la communauté druze, voir I. Rivoal, *Les Maîtres du secret. Ordre mondain et ordre religieux dans la communauté druze en Israël*, Paris, 2000.

³⁴ Les religieux sont même amenés à combattre dans certaines circonstances au nom de l'impératif de la protection des frères en religion (*hifz al-'ikhwân*). Ainsi, lors de la tentative des milices phalangistes pour investir les régions druzes de la montagne libanaise en 1983, les religieux s'étaient rassemblés dans un bataillon distinct et combattaient dans leurs vêtements religieux, à la seule différence qu'au lieu d'être blancs, leurs bonnets étaient verts kakis. Le bataillon s'est dissous après l'épisode de la montagne.

³⁵ Le châtement à l'encontre d'une femme coupable d'adultère peut être l'exil ou le fait d'être moins bien traitée que le chien de la maison par ses proches, mais pas la mort.

vengeance à l'encontre d'un autre groupe. Plus généralement le discours religieux se refuse-t-il à justifier certaines motivations, valorisées socialement, qui conduisent à des comportements violents. Il faut bien comprendre qu'il ne récuse pas l'honneur comme valeur, mais il l'extrait de sa logique séculière, comprise comme échange de violence entre lignages, pour le soumettre au contrôle de l'ordre religieux. Autrement dit, l'honneur ne peut être en contradiction avec le discours religieux qui véhicule une certaine idée de la concorde dans la communauté. C'est à ce niveau seulement qu'il peut et doit trouver son expression comme permet de le comprendre la formule « *sharaf al-dîn al-durziyy* », honneur de la religion druze, qui est employée de manière récurrente dans les discours. Ainsi, l'honneur compris comme *sharaf* subsume les autres dimensions du *karam* et du *ird* pour exprimer la dimension communautaire et surtout, il est toujours immédiatement religieux pour les Druzes.

Silence et secret

En effet, la captation des logiques de l'honneur par le discours religieux que l'on vient de mettre en évidence n'éclaire pas seulement notre compréhension de la réfraction, sur la communauté, de valeurs attachées au lignage, elle permet aussi de saisir la construction identitaire particulière réalisée autour de cette religion secrète. Dans son texte fondateur, Georg Simmel a montré que la sociologie du secret ne devait pas tant s'attacher à la question de la non-accessibilité à un savoir qu'à la question des limites entre révélation et dissimulation de soi³⁶. Dans quels contextes se manifeste alors cette limite posée par le secret pour les Druzes ?

Les développements précédents ont montré que le secret n'interdit pas l'expression d'une forme de discours religieux, dont la fonction est d'assurer le respect d'une éthique de l'honorabilité. Tout ce qui relève de la religion n'est pas secret. Au contraire, il existe bien un discours des religieux vers et sur la société ainsi qu'un discours de la société sur la religion et les religieux qui s'expriment publiquement³⁷. Le secret de la religion est invoqué, en revanche, dès lors qu'il s'agit d'évoquer des situations dans

³⁶ G. Simmel, *Secret et société secrètes*, Strasbourg, 1991.

³⁷ Publiquement car son expression dépasse en effet le seul cadre de la communauté : en Israël, les « débats » entre congrégations religieuses plus ou moins libérales autour de la question vestimentaire des femmes, de la possibilité de permettre aux jeunes filles de poursuivre des études à l'université ou encore d'autoriser les femmes à passer leur permis de conduire s'énoncent dans les journaux nationaux et à la télévision.

lesquelles les femmes druzes enfreignent les règles de la morale religieuse. Il est impossible d'amener un Druze à commenter, par exemple, des rumeurs aussi triviales que celles concernant le tabagisme de certaines jeunes filles druzes à l'université – ce qui est strictement interdit par la religion – ou plus sérieusement celles qui évoquent les relations adultères de telle ou telle femme dans son village. Toute tentative d'incursion dans ce registre, que l'interlocuteur soit ou non religieux, est sanctionnée par un silence absolu, qu'il justifie en invoquant l'impératif qui commande à chaque Druze de respecter le secret de sa religion. Celui qui contrevient à cet impératif est immédiatement mis au ban de la société par les religieux. C'est ce qui est arrivé de manière spectaculaire à un journaliste druze en Israël après qu'il a publié en hébreu une fiction abordant les relations amoureuses de jeunes filles druzes. Cet ouvrage a provoqué un tollé dépassant le cadre de la communauté druze en Israël. Les religieux sont immédiatement intervenus pour imposer un ostracisme social sévère à son encontre arguant de l'atteinte ainsi faite à la dignité de la religion druze.

Il existe bien une sorte de congruence entre le secret de la religion et l'honneur des femmes définissant le double registre à travers lequel cette société pense la limite sociale qu'elle ne permet pas aux non-Druzes de franchir. L'équivalence se manifeste dans de nombreux récits mettant en scène des tentatives de transgression de cette frontière. Ainsi, la mémoire des événements de la révolte arabe en 1936 pour les habitants du village de 'Isfiyâ près de Haïfa, décline deux versions de l'incursion conduite par les rebelles pour contraindre ses habitants à verser leur contribution à la révolte arabe. La première rapporte que tous les hommes ont été rassemblés et enfermés dans la maison commune du village et que les femmes se sont retrouvées seules face aux hommes d'Abû Durra. La seconde raconte comment les rebelles sont passés de maison en maison pour dérober tous les livres de religion. Les deux récits prennent bien soin de souligner l'échec de la tentative de désécration : l'honneur des femmes n'aurait pas été entaché et l'intervention miraculeuse d'un saint a contraint les rebelles à abandonner les livres avant d'avoir pu les ouvrir.

Le secret comme l'honneur sont des opérateurs de différenciation sociale. Les frontières sociologiques qu'ils tracent, aussi bien entre une communauté et l'extérieur qu'à l'intérieur même de la société, ne sont pas le produit d'une interaction, mais au contraire la conditionne et la codifie. Et le silence est une dimension essentielle de la

manifestation de ces frontières. Dans sa contribution à une phénoménologie des relations interpersonnelles, Max Scheller a fait valoir que la relation entre le silence et les situations humaines est un rapport d'être et non de savoir³⁸. Se taire fait partie d'un apprentissage particulier. Mais la valeur du silence est double : informulable ou informulée. Les Druzes donnent une illustration particulièrement intéressante à la relation entre les deux dimensions dans le jeu social autour du secret. Le véritable secret de la religion est en réalité hors de portée : le silence des religieux sur leurs écrits marque le vide qui communique l'incommunicable. L'écrit n'est pas un message, il ne peut ouvrir sur une quelconque exégèse et la vérité qu'il recèle ne peut être atteinte qu'à travers l'expérience mystique. Plus qu'un texte, il est le vecteur de cette expérience puisque l'initiation religieuse suppose de le copier et de le transmettre. Le secret qui se manifeste socialement, par le silence imposé autour des dimensions qui relèvent de l'honneur, est d'une nature différente, car il s'agit bien de protéger ce qui relève de l'entre-nous. Tous les « dispositifs sociaux communautaires », développent des stratégies de silence ou de mensonge pour préserver des domaines dans lesquels l'extérieur ne doit pas être autorisé à savoir ni à intervenir³⁹. La particularité des Druzes est d'avoir placé ce dispositif au cœur de la religion, d'en faire l'équivalent d'un secret religieux d'une autre nature. Les non-religieux trouvent ainsi les moyens d'affirmer une identité religieuse propre en dehors de toute tradition.

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

Les funérailles sont le troisième point qui permet d'observer la résolution de la tension entre individu et communauté. Si les développements précédents avaient conduits à distinguer non-religieux et religieux dans leur rapport à l'honneur, point de vue lignager

³⁸ M. Scheller, *Phänomenologie und Erkenntnistheorie. Gesammelte Werke*, vol. 10, Berne, 1972, p. 380.

³⁹ On pourrait multiplier les exemples, de la fameuse *omerta* en Italie aux sanctions prises par les assemblées de village en Kabylie contre des membres en appelant à l'intervention des pouvoirs publics pour régler des conflits et qui portent ainsi atteinte à la dimension sacrée (*hurma*) du village (A. Mahé, « Entre le religieux, le juridique et le politique : l'éthique. Réflexions sur la nature du rigorisme moral promu et sanctionné par les assemblées villageoises de Grande Kabylie », *Anthropologie et Sociétés*, vol. XX, n°2, 1996, p. 85-110). Ou encore de l'obligation de mentir devant le tribunal faite aux bergers crétois en opposition aux serments sur l'honneur, devant les sanctuaires des saints, qu'ils font entre eux (M. Herzfeld, « Pride and Perjury : Time and the Oath in the Mountain Villages of Crete », *Man*, vol. XXV, n°2, juin 1990, p. 305-322).

et point de vue communautaire sont pris en charge respectivement par les hommes et par les femmes au cours de ce rituel.

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

Ainsi, la présence d'un mort dans une maison, à l'instar de celle d'un religieux, a pour effet de stopper toute possibilité de mise en œuvre du *karam*. Mais le contrôle du jeu politique s'étend bien au-delà du lignage considéré, car les funérailles exigent de mettre entre parenthèses toutes les rivalités politiques. Assister à des funérailles est un devoir social qui dépasse les clivages lignagers et communautaires et qui englobe également ceux que l'on considère comme ses rivaux ou même ses ennemis. L'affront de ne pas se rendre à des funérailles ne peut jamais être effacé. Au Liban, pendant la guerre civile, les funérailles étaient l'unique occasion où les belligérants se rencontraient. Inscrit dans la religion par l'action des femmes, le mort transcende à sa manière la violence et les divisions de l'ordre mondain. La mort survenue arrête pour un temps le jeu avec la mort qu'implique la logique de l'honneur. Ou plus exactement, il la transforme. Plus généralement, les funérailles sont donc un moyen d'ouvrir une relation entre des personnes et des groupes qui ne peuvent avoir de relations matrimoniales, au-delà de l'intérêt immédiat des relations à caractère politique et économique. C'est l'occasion d'instaurer une transcendance, même précaire, au jeu des oppositions politiques en

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

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

L'ouverture sur le communautaire ne se manifeste vraiment que dans le rôle essentiel que les femmes jouent dans ce rituel. À la différence des hommes qui entérinent immédiatement la mort à travers un appareil discursif de glorification du défunt qui le situe immédiatement en dehors de l'ordre normal des relations politiques, les femmes la

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

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

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

d'accompagner l'âme de la sorte signifie un ostracisme définitif, marque indélébile pour la postérité de l'individu ainsi sanctionné.

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

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

Conclusions

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

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

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

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

Division, équilibre, médiation

Une lecture de l'opposition factionnelle dans le monde arabe

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

À cette désaffection des sciences sociales pour le factionnalisme, il faut ajouter les connotations péjoratives d'un terme généralement associé à une division stérile, voire nuisible, de la société. Ce trait me semble particulièrement marqué chez les spécialistes du monde arabe, comme si parler des formes de la division, c'était déjà faire le jeu de ceux qui l'encouragent — à l'intérieur comme à l'extérieur —, comme si l'on donnait ainsi une caution au discours sur l'impossible unité arabe. La réticence à aborder la question factionnelle serait justifiée par le refus à reprendre cette attitude « anthropologie coloniale » qui se focalise sur les dissensions entre les gens. Dissensions qui font, ou feraient, le jeu de ceux qui les manipulent, alors qu'il est temps de s'intéresser aux nouvelles formes de réaffirmation du politique local en réaction aux pouvoirs étatiques de tout acabit dans cette région du monde. Faut-il pour autant opposer deux perspectives pour une anthropologie du monde arabe : la tribu, la

segmentarité, les divisions comme perspectives héritées de la période coloniale contre une approche qui privilégie de nouvelles formes de démocratie locale, de société civile, d'association ? Les termes du débat anthropologique seraient-ils donc toujours « la faction contre la cité », chacun étant sommé de choisir son camp ? Sur ce terrain, il est aisé d'arguer de l'irréductibilité des faits et de la prégnance des oppositions factionnelles, sinon comme trait caractéristique de l'organisation sociale, du moins comme langage permettant d'exprimer les conflits politiques locaux ou régionaux, du Maghreb aux confins du Moyen-Orient. On ne saurait en effet occulter la récurrence de la référence quasi mythique à la tradition généalogique musulmane qui pose la divergence originelle entre Ismaël et Noah, dont descendraient respectivement des tribus du Sud (yéménites) et du Nord (qaisites) de l'Arabie, sorte de matrice du factionnalisme arabe, ou « gens de Qahtan contre gens de 'Adnan »⁴. Certes, on objecterait alors qu'en tant que langage, elle s'apparente beaucoup plus à une forme de discours identitaire qu'à une réalité sociologique⁵ et une partie de la réflexion qui va suivre s'emploie à discuter cet argument.

Mais encore, il est possible d'objecter que les conflits manifestes dans ces sociétés sont loin de se résumer tous à cette formule de la division factionnelle. Et sur ce point, il convient en effet de préciser l'objet de notre propos en distinguant d'emblée la division factionnelle de la *stasis*, pour emprunter à Nicole Loraux ce terme grec devenu le synonyme érudit de guerre civile. Et puisque la sémantique est importante, rappelons, en suivant notre guide, qu'au départ, la *stasis* signifie simplement une prise de position, un parti, mais que le terme a fini par désigner aussi l'insurrection violente ou « l'irruption du désordre » comme chez Thucydide. La *stasis*, c'est l'événement, et donc une forme conflictuelle définitivement liée à l'histoire⁶. Or on sent bien que l'opposition factionnelle n'est pas liée à l'événement et qu'au contraire, le mythe révèle qu'il est bien plus question d'une forme récurrente de la division, validée par le langage généalogique, que d'une « maladie honteuse de la *polis* ». Pour le monde arabe, s'il fallait chercher du côté de l'événement, du conflit inscrit, d'une manière qui lui est propre bien évidemment, dans la dimension historique, c'est assurément de *fitna* qu'il s'agirait. Les divisions de la communauté des musulmans (la *'umma*) dans les deux siècles qui ont suivi la prédication muhammadienne constituent la référence de la *fitna*.

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

L'argument n'est pas nouveau puisque l'on trouvait déjà sous la plume de Raymond Firth (1957) l'idée que la faction se définit d'abord par la relation d'opposition et non par la division de l'ensemble. Avec cette proposition, l'opposition factionnelle ne peut plus être assimilée au dualisme de la société. Mais c'est assurément David Pocock (1957) qui formule le mieux cette intuition quant à l'opposition factionnelle : pour lui, ce n'est pas une opposition complémentaire et deux factions ne forment pas un tout. L'époque voulait, il est vrai, que l'on s'attache à penser la relation entre les parties et l'ensemble, et le constat devant la division factionnelle imposait d'admettre que l'on a affaire à une relation organique. On a ainsi évolué vers l'idée de factions comme phénomènes opportunistes ne mobilisant d'autres liens que politiques. En toute logique, il faudrait alors reconnaître que si le factionnalisme est un phénomène exclusivement politique et, à ce niveau, ne permet jamais la conception d'une unité fermée, il peut être intéressant de s'interroger en théorie sur l'existence et les modalités d'une unité, sociologique ou idéologique, dans les sociétés traversées par l'opposition factionnelle.

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

Enfin, troisième hypothèse : si l'opposition en miroir ne forme pas un tout fermé, si elle ne s'épuise donc pas dans le fait même de la distinction, c'est que le jeu de miroir s'organise par rapport à un tiers. Quel est donc ce tiers par rapport auquel la distinction se met en place ? Comment surtout caractériser son statut et sa nature par rapport aux factions ? Est-il question d'une extériorité de même nature, sous la figure d'un « tiers inclus » ou d'un enjeu de l'opposition, d'une extériorité de nature différente agissant comme instance médiatrice ou d'une transcendance créatrice de hiérarchie ? C'est en questionnant l'existence et le statut de ce tiers que j'ai entrepris de revisiter les traditions anthropologiques et historiques sur la dimension factionnelle dans le monde arabe. Le parcours se veut ainsi plus analytique qu'exhaustif puisqu'il s'agissait de dégager des configurations factionnelles pour les comparer. Et de montrer, en somme, que toute réflexion sur la division est indissociable d'une réflexion sur la nature de l'identité et de l'unité.

1. L'opposition factionnelle. Lectures marocaines

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

a) Équilibre des factions et dynamique du pouvoir

De fait, le questionnement théorique de Montagne se situe entre ces deux pôles : celui d'une manifeste autonomie locale — des « régions essentiellement anarchiques et restées rebelles à l'unité » (Montagne, 1930 : 3) — et celui de la soumission à un ordre politique — « des entreprises dynastiques conduites par des chefs surgis de ces tribus ou venus de l'extérieur » (*ibid.*). Il ne s'agit pas là de deux modalités d'organisation politique aussi figées que la dichotomie *makhzen/siba* peut le laisser penser, mais bien de réalités observables alternativement dans une même région, selon une dynamique cyclique rappelant le modèle d'Ibn Khaldûn dont on sait qu'il a fortement inspiré Montagne¹⁰. Pour lui, on a bien affaire au Maroc à des systèmes régionaux et c'est dans le cadre particulier du Sous qu'il mène une enquête dont le but est de comprendre les causes historiques de cette alternance.

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

opposition équilibrée est-elle d'ailleurs, mieux encore qu'un marché central ou un sanctuaire vénéré, le signe permanent de l'unité » (*ibid.* : 162).

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

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

Sans doute la limite que le factionnalisme impose à la dynamique du pouvoir politique permet-elle de mieux comprendre la nécessité de la reconnaissance par le pouvoir sultanien, et donc la soumission, posée comme finalité de la conquête du pouvoir. La transformation de l'*amghar* en *caïd* par le sultan ne doit-elle pas, en définitive, moins être perçue comme soumission de l'un à l'autre que comme le moyen, pour le chef local, de dépasser les limites de son parti afin de s'imposer à l'ensemble. On comprend ainsi qu'alors, symboliquement, il ira installer sa résidence sur le territoire de la faction

adverse (*ibid.* : 319). L'unité politique, sous la direction d'un leader local, d'une région contre l'autorité du *makhzen* est donc impossible. Seule l'unité de la faction non reconnue par le sultan agit dans le sens d'une mobilisation contre ce pouvoir¹².

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

À lire Montagne, on en conclut que la république égalitaire et l'équilibre des factions sont l'état social « normal » des populations berbères, que la montée d'un pouvoir politique personnel, tendant nécessairement à la tyrannie puisqu'il repose exclusivement sur un pouvoir prédateur, vient perturber ; de manière toujours provisoire cependant, car le pouvoir d'un grand ne se transmet guère au-delà de trois générations¹³. La dynamique s'épuise dès que le pouvoir faiblit. Rien ne vient jamais le légitimer en tant que tel, même la reconnaissance sultanienne. Ensuite, c'est donc le retour à la situation égalitaire et aux jeux des factions opposées. Sans qu'il ne développe les conséquences de cette alternance du point de vue des factions, Montagne insiste tout de même sur leur changement de nature : le *leff* défini comme organisation d'alliances permanentes, devient, avec la montée d'un grand, un parti politique « de combat », au service du leader¹⁴. Autrement dit, la dynamique du pouvoir *modifie* la nature de la faction et sûrement sa capacité à être un système d'équilibre apte à assurer une paix anarchique. Cette observation est intéressante pour notre propos, car elle pointe sur le caractère changeant de la dynamique factionnelle *dans un même contexte* et d'une manière qui n'est nullement une conséquence historique résultant, pour le dire vite, d'une adaptation bâtarde à la modernité politique du cadre étatique.

La vision que Montagne propose du factionnalisme est, en dernier ressort, celle d'une homothétie sociologique stricte dans l'opposition, puisque l'intrusion du pouvoir individuel modifie, et à terme lamine, cette opposition. En conclusion, même si Montagne reconnaît l'existence d'une réalité politique extérieure à l'affrontement factionnel local, il ne la pense pas comme un troisième terme, garant du jeu local. La preuve : si les trois *caïds* du Sud viennent à s'affronter, rien ne peut les arrêter, nous dit-il (*ibid.* : 125). Elle intervient uniquement, sous la forme de l'allégeance au sultan, comme menace pour le système, non pas à l'origine, mais au terme du processus largement endogène qu'est la constitution du pouvoir politique des *amghar* dans la tribu. Le point de vue est donc strictement politique et strictement local. Pourtant, Montagne observe que la religion a pour effet de « favoriser la soumission au Makhzen,

la reconnaissance par les communautés indépendantes d'un gouvernement de droit divin, *seul capable de terminer par son œuvre politique l'ébauche toujours inachevée de la royauté berbère* » (*ibid.* : 54)¹⁵. Il est clair que, pour Montagne, la dynastie chérifienne n'est pas conçue en termes religieux, dotée d'une capacité à transformer le pouvoir par une référence à une dimension qui n'en relève pas. Il faudra attendre le travail de Raymond Jamous (1981) pour disposer d'un modèle d'articulation entre l'organisation des divisions locales, la constitution de pouvoirs individuels et la relation au sultan qui prenne en compte la dimension religieuse et la faculté à transcender les relations politiques locales de ce dernier. En somme, d'une lecture qui intègre le niveau du royaume marocain dans l'analyse d'une de ses composantes locales et fait du sultan une référence indispensable à la constitution de l'identité locale¹⁶.

b) Le modèle segmentaire gellnérien ou la médiation du saint

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

Si le travail de Gellner ne pose pas directement la question des factions, son analyse de la société marocaine construite sur l'opposition entre segments de même nature nous donne un modèle pour appréhender la division en miroir et son rapport à un troisième terme. Ce modèle segmentaire gellnérien est suffisamment connu pour que l'on dispense le lecteur d'un exposé fastidieux. On rappellera tout de même la caractéristique essentielle autorisant à considérer une société comme segmentaire pour Gellner : à savoir qu'il ne s'agit pas seulement qu'elle présente une organisation segmentaire avec son jeu de fission-fusion entre segments opposés, mais il faut que ce soit là *tout ce qui s'y produise* (Gellner, 1969). Il faut donc que l'existence de segments emboîtés ainsi que l'équilibre des oppositions et des complémentarités qui la caractérisent soient l'unique principe d'organisation de la société ; cela exclut la possibilité d'une stratification sociale et, surtout, interdit structurellement la concentration du pouvoir. Le rôle des chefs reste donc faible et limité, ce qui autorise à ne pas questionner la relation au *makhzen* sultanien. Le premier corrélat d'une vision segmentariste de la société est

alors de distinguer radicalement une structure d'opposition équilibrée et la possibilité d'un pouvoir personnel.

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

Les commentaires critiques du travail de Gellner soulignent d'abord cette absence de la dimension politique dans le modèle segmentaire. Abdallah Hammoudi (1974), par exemple, formule une critique empirique en remarquant que le saint n'agit pas toujours en qualité de pacificateur et qu'il vient un moment où il recourt à la violence et aux relations avec le sultan dans la construction de son personnage. Alain Mahé (1998) et Hugh Roberts (2002) soulignent encore l'absence dommageable d'une prise en considération de la *jemaa* ou assemblée de village comme autre instance, à caractère politique, de résolution des conflits, notamment pour les cas de violence infra-segmentaires que sont le parricide et le fratricide. Pierre Bonte (1991) avance, quant à lui, une critique plus théorique. S'il reconnaît à Gellner le mérite d'avoir tenté de rendre compte des faits de pouvoir dans les sociétés tribales, il lui reproche de l'avoir fait sur une base où tout se résume à une disposition de la structure de parenté. Ou, plus exactement, que la seule hiérarchie possible, le seul fait de pouvoir effectif susceptible de perdurer corresponde, pour Gellner, aux fonctions de l'arbitrage. Il tirera la conséquence logique de sa critique en proposant de distinguer analytiquement, dans le monde arabe, les logiques de parenté égalitaires et les logiques de pouvoir hiérarchiques d'une manière qui sépare l'opposition complémentaire de l'opposition compétitive, la « faction segmentaire » de la « faction compétitive » (Bonte *et al.*, 2001).

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

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

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

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

a) Diviser pour mieux régner ?

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

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

Selon Patricia Crone, le problème central de la conquête arabe fut l'impossibilité de légitimer un État musulman dans un pays conquis. La logique de conquête de ces tribus arabes d'Arabie sous l'étendard de la révélation prophétique n'a pas eu pour corollaire immédiat l'imposition d'une organisation du pouvoir et d'une administration de la part des conquérants¹⁸. Bien au contraire, ceux-ci se sont évertués à maintenir une certaine forme d'isolation tribale en installant leur campement hors de l'enceinte des villes (Crone, 1980 : 27). L'historienne défend la thèse selon laquelle l'organisation factionnelle arabe, si elle est manifestation de l'absence d'État, est aussi le moyen que

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

L'analyse la plus couramment développée pour expliquer la fin du califat omeyyade est d'ailleurs celle d'un État emporté par les divisions factionnelles dans lesquelles les califes ont été de plus en plus partie prenante. En fait, les conflits entre les deux grandes factions se trouvaient dramatiquement réactivés lors de chaque succession au califat¹⁹. L'événement marquant définitivement la rupture de l'équilibre entre les deux ensembles factionnels est la fameuse bataille de Marj Râhit qui s'est déroulée dans la plaine de Damas en 684. Le système omeyyade se fissure définitivement après la victoire des tribus yamânî, soutenant l'accession de Marwân au califat, sur les tribus qaysî partisans de « l'héritier » sûfyanide²⁰. Cet épisode sanctionne pour P. Crone l'impossibilité d'ériger un État sur le jeu tribal puisqu'en réalité les califes sont avant tout les candidats des factions. Loin de proposer une lecture opposant l'aristocratie des *ashrâf* à l'État omeyyade en place, c'est ce dernier qui apparaît en réalité sous le contrôle des oppositions tribales. Après Marj Râhit, tous les califes seront perçus comme des militaires à la tête de généraux partisans, auxquels ils sont alliés par des mariages, contre la faction opposante (*ibid.* : 41)²¹.

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

Le souvenir laissé par ce siècle est donc avant tout celui, peu glorieux, d'un califat balayé pour n'avoir pas su demeurer au-dessus des luttes factionnelles²³. Ce jugement négatif sur les factions de la période omeyyade a été nuancé par Christian Decobert. Dans son ouvrage analysant les dynamiques institutantes de l'Islam, il défend l'argument

que les factions, loin d'être un héritage attesté de la période préislamique qui aurait manifesté une division nuisible à l'unité de la communauté muhammadienne, ont été au contraire le moyen de donner, à un monde bouleversé par les valeurs nouvelles de la prédication, une unité dépassant le cadre étroit des communautés religieuses. Et il relie l'émergence des factions à la prétention d'exclusivité des Arabes sur le domaine politique à l'époque de la conquête. La faction n'est finalement rien d'autre, selon lui, qu'un groupe militaire utilisant, pour se définir, des références à la notion arabe du nord ou du sud ; en même temps, il s'agit d'une représentation mentale, d'une revendication d'appartenance reposant sur une reconstruction généalogique et que l'on trouve présente quel que soit le niveau de groupement considéré. Loin de marquer l'éclatement de la structure tribale par rapport à la période précédente, le factionnalisme, en tant que reconstruction et discours postérieur à la naissance de l'Islam, contribue au contraire à sa fusion et apparaît, qui plus est, à une époque où le centre politique est puissant. Plus encore, il suggère de voir l'identification factionnelle comme cadre d'intégration, de passage de l'étranger non converti à l'intérieur de la communauté par le système de clientèle qu'elle permet de mettre en place. Autrement dit, « la conjonction de l'image pour autrui et de l'image pour soi, ce fut cette reconstruction généalogique que supportait le régime factionnel » (Decobert, 1991 : 95-104).

b) La nature de l'État en question

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

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

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

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

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

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

La thèse défendue par Barth dans son étude du factionnalisme pathan repose sur une distinction essentielle à ses yeux entre les arrangements purement formels des unités définies par la charte de filiation unilinéaire et la manière dont ces unités sont pourtant non pertinentes pour l'action politique en qualité de *corporate group*. La thèse

segmentaire construite sur l'inspiration durkheimienne d'une solidarité mécanique unissant toujours les intérêts des groupes les plus proches dans le degré généalogique, contre les groupes plus distants, n'est pas valide pour analyser les matériaux pathan. Ici, et bien que la charte généalogique soit tout aussi essentielle que dans d'autres sociétés acéphales pour l'organisation sociale, observe Barth, on cherche au contraire l'alliance avec des parents distants pour s'opposer politiquement à ses collatéraux.

Seul l'examen du rapport de la société pathan à la terre permet de comprendre la force des divergences d'intérêts entre collatéraux. La possession de la terre fonde la hiérarchie statutaire à Swat : sont uniquement reconnus comme Pathan, et donc considérés comme les descendants des conquérants yusufzaï, les propriétaires terriens. La filiation unilinéaire et la généalogie qui la fonde sont importantes à ce titre. Les non-propriétaires sont majoritairement métayers et forment la masse des clients, la force politique des propriétaires, plus ou moins puissants selon la quantité de terre qu'ils possèdent. Le système d'occupation de ces terres est original. Tous les dix ans, les terres céréalières irriguées de la vallée de Swat sont réallouées entre les propriétaires²⁴. Si au niveau le plus haut, ces réallocations n'engendrent pas de conflit, car l'équivalence de valeur entre les terres échangées est attestée, il n'en va plus de même lorsqu'un individu convoite le champ particulier qui doit revenir à ses cousins patrilatéraux...²⁵ C'est bien ce type de conflit, observe Barth, qui génère le factionnalisme le plus intense. Et qui s'aiguise à chaque réallocation. On comprend alors que l'essentiel de l'activité politique pashtun soit consacré à la nécessité de gagner l'avantage sur son rival agnatique. À terme, il s'agit même de parvenir à l'éliminer pour capter ainsi à la fois ses terres et ses clients (Barth, 1981 : 53-82)²⁶.

Le factionnalisme, observé à l'aune des matériaux pathan, semble donc se développer comme conséquence structurelle résultant de la tension entre agnats proches²⁷ — frères symboliques ? — tout autant que comme moyen de contenir cette tension, *dans les sociétés acéphales*²⁸. La faction empirique est le résultat des alliances politiques, entendues sous la forme de l'allégeance à un leader plus puissant. Si l'on suit Barth dans son analyse, il est intéressant de remarquer qu'ici les leaders de faction, derrière lesquels s'alignent les propriétaires pathan, agissent plutôt dans le sens de la tempérance, notamment vis-à-vis des jeunes toujours prompts à radicaliser l'opposition factionnelle. Mais la conclusion importante que Barth tire de ses observations le conduit à remarquer que, quel que soit le contexte et même devant un danger extérieur, l'opposition entre blocs factionnels prime sur la possibilité d'une unité politique de l'ensemble des Pathans. En somme, il semble ainsi corroborer la thèse de P. Crone sur l'impossibilité d'ériger un État, à tout le moins une unité de nature politique, sur la rivalité factionnelle.

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

qui apparaît aux yeux de Barth comme un fait notable au regard de l'échec de multiples tentatives de centralisation d'un pouvoir sur la vallée durant le siècle précédent. Deux formes d'État s'y sont alternativement développées.

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

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

Aucune des formes étatiques observées par Barth n'explique pourtant la longévité de l'État mis en place en 1917, sous la forme classique d'un royaume créé par accord entre leaders pashtun, qui n'a disparu qu'avec l'intégration pleine et entière de la région dans le cadre de l'État pakistanais en 1969. Pour expliquer cette longévité, Barth cherche du côté des changements économiques et notamment de la monétarisation des échanges, même s'il admet que l'habileté du Badshah Miangul Abdul Wadud et de son fils après lui a également joué. Barth dresse un tableau de la déliquescence progressive du factionnalisme à partir du moment où sa relation immédiate avec la possession de la terre se détend. Ou plus exactement, si l'alignement derrière un leader a longtemps pu être la seule garantie de sécurité pour la population, il est moins nécessaire dès lors qu'une administration de plus en plus efficace dans la résolution des conflits se mette en place. La dynamique que décrit Barth est l'affaiblissement progressif d'un pouvoir local, celui des *khan-s* dont le statut se « privatise » (ils peuvent « jouer » au *khan* ou développer d'autres postures dans la société désormais) et un Badshah qui profite de cet état de fait pour s'immiscer dans le jeu entre factions, et en saper la légitimité en appointant des non-Pashtun à leur tête (*ibid.* : 140-143). Les factions disparaissent alors, non comme schéma conceptuel, mais comme réalité politique³⁰.

Tandis que les études présentées précédemment sur la période du califat omeyyade proposaient une lecture de la relation entre État et factions en termes essentiellement politiques, sans faire intervenir la variable religieuse, pourtant importante dans la qualification du califat — comme le révèle l'attitude posthume à l'égard de Mu'awiyya et 'Umar II —, Barth joue sur cette articulation. Il dessine en effet les contours d'un modèle dans lequel les différentes configurations étatiques ne peuvent être rendues intelligibles que par la prise en compte de la différence de posture et de statut, ainsi que l'interaction qu'impliquent deux formes de leadership, celui des *khan*-s et celui des saints. À l'instar de ce que Gellner a observé dans l'Atlas, Barth souligne l'importance de la médiation des saints pour intervenir entre les factions, au niveau local. Mais les saints ne sont pas en dehors du système factionnel pour autant. Ainsi, il nous présente la relation d'interdépendance entre leaders politiques et leader religieux dans les formes du symbolisme local qui distingue les « lions » et les « renards ». Le *khan* doit toujours faire monter les enchères du défi pour affirmer sa bravoure et a donc besoin d'un allié saint pour apaiser les tensions sans donner l'impression qu'il renonce ; le saint a besoin d'un leader fort et puissant afin de construire une image d'homme-qui-sait-temporiser valorisée. Mais dès qu'il intervient auprès d'un leader, le saint entre dans le jeu factionnel et se construit en tant que tel dans la rivalité face à un autre saint de la faction opposée (*ibid.* : 158-164).

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

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

un homme de pouvoir, de la masse, mais de modifier le rapport à *l'échelle de la faction tout entière*.

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

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

a) De la duplicité orientale...

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

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

exemple, qualifia les pratiques des émirs druzes à l'époque des croisades de « politique souple », « louvoyant entre Chrétiens et Musulmans » (1921 : 11). Ils sont dépeints comme méfiants, prêts à changer d'alliance quand le vent politique tourne, maîtres dans l'art du double jeu et des loyautés contradictoires.

L'autonomie n'est plus une « possibilité » ou une « concomitance », mais le but recherché *en soi*, l'axiome expliquant le comportement politique des Druzes à travers les siècles. La description historique dans un cadre de compréhension ainsi défini est alors une suite d'exposés circonstanciés des multiples alliances que les différentes factions druzes multiplient avec les pouvoirs extérieurs — croisés, mamelouks, ottomans, égyptiens, britanniques... — pour tenter de faire contrepoids à ce qui est dépeint comme la pression constante du centre politique (concrètement, le prélèvement d'un tribut et la conscription). La justification à ces changements d'alliance dans la politique druze a souvent été trouvée dans une notion religieuse dérivée du shî'isme : la *taqiyya*, soit la dissimulation de sa religion véritable en cas de danger³⁴. Une caractéristique religieuse, rien de plus que la possibilité de renier sa foi en apparence, est ainsi comprise comme comportement politique intemporel : les Druzes vont toujours du côté du plus fort. Il est bien sûr possible de reprendre l'ancienne critique que L. Binder adressait à nombre d'études sur l'Islam : la persistance erronée à vouloir attribuer à la dimension religieuse tout comportement politique teinté de manipulation et d'opportunisme du fait de l'indistinction formelle, dans l'Islam, du politique et du religieux ainsi que la tendance à associer des actes politiques spécifiques à un idéal théologique (Binder, 1964 : 23).

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

b) Factionnalismes druzes

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

recompose deux partis dans l'ancien camp qaysî : yazbakî contre junblâtî qui sont encore les appellations en usage pour désigner au Liban les partisans du leadership de la famille Arslân opposés à ceux du leadership Joumblatt.

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

En Syrie, la lecture de l'opposition factionnelle dans la communauté druze du Hawrân ne peut se faire sur ce modèle de l'opposition entre « familles de même niveau ». Au contraire, il semble que le factionnalisme se soit moulé dans les formes d'une contestation interne au leadership de la famille al-Atrâsh en dépit du prestige du leader de la révolte contre le mandat français en 1925-1927, Sultân al-Atrâsh Pasha. Avant la montée de cette contestation, les postes de direction de la communauté étaient entièrement aux mains de la famille al-Atrâsh, seule famille « noble », qui organisait en son sein la compétition politique entre une faction pro-Turcs (Salîm) et une faction pro-nationalistes arabes (Sultân et Husayn) (Firro, 1992 : 249-250). À la fin des années 1930, devant la politique conciliante du gouverneur Hassân al-Atrâsh face à la proposition française de conférer l'autonomie au Jabal druze syrien, sur le modèle du Jabal alaouite, les dirigeants 'Amer, une famille opposante de moindre statut, ont rassemblé autour d'eux les chefs de petites familles anti-Atrâsh et nombre de jeunes nationalistes arabes éduqués (*ibid.* : 310-311). Cette faction se donnera l'appellation de *hizb sha'biyya*, faction populaire, opposée au *hizb al-Turshân*, le parti al-Atrâsh. Cette opposition évoluera vers des affrontements armés en 1947, qui ne prendront fin qu'avec la médiation des personnalités druzes libanaises et palestiniennes et la dissolution du leadership traditionnel — comprendre : monopolisé par la famille al-Atrâsh (Firro, 1988).

Le factionnalisme dans la communauté druze palestinienne est encore différent puisque la dimension religieuse est ici partie prenante de l'opposition factionnelle. À partir du XVIII^e siècle, en captant la gestion des *waqf* du tombeau du prophète Shu'ayb et en se voyant reconnaître la direction spirituelle de la communauté druze palestinienne, la famille Tarîf acquiert une position dominante. Elle la partage toutefois au début du XX^e siècle avec deux autres familles, Khayr qui campe sur l'alliance avec les

nationalistes arabes et palestiniens et, dans une moindre mesure, Mu'addî. La prééminence de ces deux familles s'amointrira dans les années 1950 et d'autres familles organiseront une opposition plus ou moins frontale à la famille Tarîf. Plus ou moins frontale, car, dans cette configuration particulière, quand c'est la stricte rivalité politique qui est en question comme dans le cas de l'accès à la députation, on retrouve bien une opposition binaire (Salîh Tarîf contre As'ad As'ad, par exemple). Mais lors des périodes dans les années 1950-1960 où la communauté était divisée entre des positions politiques « extrêmes » — intégration à Israël ou nationalisme arabe —, la famille Tarîf unie derrière le prestige du shaykh Amîn, chef spirituel de la communauté, a pu camper sur une position de « neutralité » apparente... qui lui a donné la possibilité de l'arbitrage final (Firro, 1999 ; Rivoal, 2000).

Cette très brève présentation de situations historiques d'oppositions factionnelles dans trois régions d'implantation de la petite minorité druze au Proche-Orient suffit à illustrer l'extrême variabilité des contextes régionaux. L'opposition factionnelle semble stable ici, conjoncturelle là, fortement organisée derrière un leadership ici, dirigée par des coalitions familiales changeantes là, reproduisant en miroir la structure sociale ici, organisant la contestation sociopolitique là, structurant de manière claire la compétition politique ici, brouillant les limites entre politique et religion là. Bref, l'exemple choisi permet sans difficulté d'illustrer toutes les critiques du factionnalisme comme forme creuse qui n'autorise aucune typologie. Précisément, il s'agit bien d'une *forme de l'action politique*, en plus d'être une forme conceptuelle de discours, comme l'a remarqué C. Decobert. Essayons alors de tirer parti de ce que nous enseignent les discours et l'observation du jeu politique dans le cadre le plus localisé qui soit, celui du village.

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

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

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

Conceptuellement, il y a rupture, d'où l'impossibilité à mémoriser le conflit comme inscrit dans une dimension historique linéaire.

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

La distinction-complémentarité des rôles des chefs politiques et religieux au niveau local est la matrice de presque tous les récits sur l'histoire politique de la localité. Ils ont en commun de brosser les caractéristiques du bon leadership qui suppose, quelle que soit sa nature, que le leader sache rassembler des partisans, assure un soutien à sa personne et à son action, mais encore que cette action dépasse le cadre de la localité. Au-delà de ces motifs communs, leadership politique et leadership religieux sont totalement contrastés. La rivalité politique à l'échelle de la localité prend toujours la forme de ces factions en miroir qui servent de fil directeur à notre propos. On entend par là deux chefs de famille qui s'opposent (ces familles sont toujours les mêmes, ce sont celles qui disposent de la légitimité pour revendiquer la direction des affaires du village) ; l'on observe alors que chacune des composantes sociologiques de l'unité villageoise (qu'il s'agisse de familles étendues, de minorités religieuses ou confessionnelles, de groupements fondés sur une installation plus récente dans la localité, etc.) se retrouve scindée en deux, de part et d'autre de l'opposition factionnelle. En somme, à l'intérieur du cadre de l'opposition pour le leadership local se jouent autant de petites oppositions pour des représentations internes (aujourd'hui cela prend la forme de postes au conseil municipal). Car c'est bien la représentation qui est en jeu dans le miroir factionnel appréhendé d'un point de vue politique : quel que soit le gagnant, chaque composante sociologique de la totalité sera représentée en tant que telle³⁷.

Un trait caractérise l'action de l'homme politique dans ces récits : la *maslaha*. Le terme désigne l'intérêt individuel, mais entendu de manière la plus souvent péjorative, avec une connotation de détournement de l'intérêt général ou sa manipulation à des fins personnelles, de corruption, de népotisme. En dépit de discours qui affirment toujours le contraire, l'homme politique ne peut pas agir pour tous, dans l'intérêt général (*maslaha 'ammiyya*), et les dividendes de son activité politique iront d'abord à son lignage et sa

famille puis à ses partisans, ceux qu'il cherche à gagner, avant de profiter à l'ensemble. L'action de l'homme politique divise nécessairement, seul son prestige peut rassembler. Car si la *maslaha* est la face négative du pouvoir, celle qui relève de l'action dans la localité, l'homme politique peut se construire une image positive en dépassant ce cadre et en multipliant les alliances et soutiens, dans d'autres villages de la région, auprès des pouvoirs publics, des personnalités étrangères... qui sont le capital des grands leaders. Le prestige n'est réellement acquis qu'à partir du moment où ces contacts extérieurs se traduisent en capacité de médiation des conflits, lorsque l'homme politique devient *shaykh al-sulh*, « homme de paix », dans son village et en dehors. Ou, plus exactement, lorsque la réussite de conciliations (*sulha*) à l'extérieur lui confère prestige et autorité transcendant son ancrage factionnel pour pouvoir être également médiateur parmi les siens.

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

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

d) La communauté comme référent unitaire idéal

Si l'on poursuit cette analyse ayant pour point de vue l'échelle de la localité, on a donc observé que la dynamique du leadership conduit l'homme politique à développer son

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

Le « fait d'agir » est un trait essentiel pour comprendre les ressorts du pouvoir dans ces sociétés³⁸. Afin de mieux faire ressortir l'importance de ce trait, il faut penser l'homme politique en opposition à la figure extrême du « non-agir » dans la société, celle de l'ascète religieux. L'ascète se distingue de l'homme religieux et *a fortiori* du leader religieux par le fait qu'il choisit de quitter son lignage, de quitter son village et de refuser toute charge dans l'organisation religieuse pour se consacrer entièrement et exclusivement à la méditation, la prière et la connaissance de Dieu. L'ascète s'interdit de jouer sur la possibilité d'allers et retours entre un ancrage local et la structure religieuse communautaire régionale. Il « court-circuite » cette logique en effaçant ses liens de parenté, et les obligations qui y sont liées, pour se placer dans une situation de dépendance dans une autre localité. Mais hôte prestigieux, de par son ascèse reconnue, dans le village où il choisit de s'installer, il devient pour ce village une référence à la religiosité idéale que tous les habitants peuvent revendiquer, car ce « religieux parfait » n'appartient à aucune faction ni aucun lignage. Toutefois, cette référence est idéale, et si l'ascète offre la conception d'une transcendance possible des oppositions familiales, il ne peut monnayer cette transcendance en médiation parce que l'implémentation de celle-ci suppose la force d'un ancrage familial.

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

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

Les Druzes recourent souvent à l'image de la main pour se décrire sociologiquement : cinq doigts qui sont distincts et s'opposent constamment, mais tous sont reliés par le fait d'être attachés à la même paume... l'ensemble étant la main, et cela est la communauté druze. Voilà qui exprime parfaitement la complexité des conceptions qui permettent à cette société d'être à la fois dans le registre de l'unité communautaire sans que cette unité ait besoin, pour s'affirmer, de se cristalliser sous la forme d'institutions politiques et dans le registre de l'opposition factionnelle comme rivalité en miroir permettant la représentation politique de toutes les composantes de la société. L'exemple, brièvement développé, de la société druze au Proche-Orient, a finalement rendu plus complexe notre questionnement initial sur les formes de l'extériorité par rapport auxquelles s'organise l'opposition de factions en miroir. Appliqué à ce contexte, le double jeu de coordonnées — local/central-étatique ; politico-mondain/religieux — amène à reconnaître deux formes d'extériorité, et à réfléchir sur les relations entre elles. On qualifiera la première de « sociale ». Elle se manifeste dans la médiation de l'homme politique et s'organise à partir de l'opposition factionnelle, tout en la dépassant. La seconde pourrait être désignée comme extériorité « ontologique » puisque c'est la nature même de ce qui organise la société, la parenté et ses solidarités, qui se trouve transcendée. Le factionnalisme est alors dépassé, condition pour définir une communauté de concorde religieuse idéale.

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

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

Bibliographie

ANDREA, Général

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

ATRAN, Scott

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

AYOUB, Victor Ferris

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

BALANDIER, Georges

1985 *Anthropologie politique* (Paris, Presses universitaires de France) [Quadrige].

BARTH, Fredrik

1959 Segmentary opposition and the theory of games : a study of Pathan organization,
Journal of the Royal Anthropological Institute, 89 (1) : 5-22 [rééd. in Barth, 1981].

1981 *Features of person and society in Swat. Selected essays of Fredrik Barth*, vol. II
(Londres, Routledge & Kegan Paul).

BINDER, Leonard

1964 *The ideological revolution in the Middle East* (New York, John Wiley).

BONTE, Pierre

1991 *Al-Ansâb, La quête des origines. Anthropologie historique de la société tribale arabe* (Paris, Éditions de la MSH).

BONTE, Pierre, CONTE, Édouard et DRESCH, Paul (dir.)

2001 *Émirs et présidents. Figures de la parenté et du politique dans le monde arabe* (Paris, CNRS Éditions).

BRUMFIEL, Elizabeth M.

1994 Factional competition and political development in the New World : an introduction, in E. M. Brumfiel et J. W. Fox (dir.), *Factional competition and development in the New World* (Cambridge, Cambridge University Press) : 3-13.

CAHEN, Claude

1997 *L'Islam. Des origines au début de l'Empire ottoman* (Paris, Hachette).

CHABRY, Annie et CHABRY, Laurent

1984 *Politique et minorités au Proche-Orient* (Paris, Maisonneuve et Larose)
[chap. XV : « Les visages multiples de la puissance druze (Liban, Syrie, Israël) »].

CLASTRES, Pierre

1997 *Archéologie de la violence. La guerre dans les sociétés primitives* (La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube) [1^{re} éd. 1977].

CRONE, Patricia

1980 *Slaves on horses. The evolution of the Islamic polity* (Cambridge, Cambridge University Press).

DAHOU, Tarik

2002 Entre engagement et allégeance. Historicisation du politique au Sénégal, *Cahiers d'études africaines*, 167 : 499-520.

DAKHLIA, Jocelyne

1990 *L'oubli dans la cité. La mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le Jerid tunisien* (Paris, La Découverte).

DECOBERT, Christian

1991 *Le mendiant et le combattant. L'institution de l'Islam* (Paris, Le Seuil).

2000 Introduction : formes et substances des construits identitaires », in C. Decobert (dir.), *Valeur et distance. Identité et société en Égypte* (Paris, Maisonneuve et Larose) : 9-34.

DJAÏT, Hishem

1989 *La grande discorde. Religion et politique dans l'Islam des origines* (Paris, Gallimard).

« **Djazîrat al-'Arab** »

1960 *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition (Leyde/Paris, E. J. Brill/ Maisonneuve et Larose), t. I : 550-574.

FABIETTI, Ugo

2000 Une poétique de l'espace chez Montagne ou la spacialisation de l'évolution

politique berbère. Représentations, fictions, modèles, in F. Pouillon et D. Rivet (dir.), *La sociologie musulmane de Robert Montagne* (Paris, Maisonneuve et Larose) : 93-101.

FIRRO, Kais

- 1988 The Druze in and between Syria, Lebanon and Israel, in M. Esman et I. Rabinovitch (dir.), *Ethnicity, pluralism and the state in the Middle East* (Ithaca/Londres, Cornell University Press) : 185-197.
1992 *A history of the Druzes* (Leyde, E. J. Brill).
1999 *The Druzes in the Jewish state. A brief history* (Leyde, E. J. Brill).

FIRTH, Raymond

- 1957 Factions in Indian and overseas Indian societies : introduction, *The British journal of sociology*, III : 291-295.

GAUCHET, Marcel

- 2002 *La démocratie contre elle-même* (Paris, Gallimard).

GELLNER, Ernest

- 1969 *Saints of the Atlas* (Londres, Weidenfeld & Nicolson).
1981 *Muslim society* (Cambridge, Cambridge University Press) [chap. VIII : « The sociology of Robert Montagne (1893-1954) »].
1986 « Leff », *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition (Leyde/Paris, E. J. Brill/Maisonneuve et Larose), t. V : 720-721.

GLUCKMAN, Max H.

- 1963 *Order and rebellion in tribal Africa* (Londres, Cohen & West).

HAMMOUDI, Abdallah

- 1974 Segmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et sainteté. Réflexions sur les thèses de Gellner, *Hesperis-Tamuda*, 15 : 147-180.

HAWTING, G. R.

- 1986 *The first dynasty of Islam. The Umayyad Caliphate, a.d. 661-750* (Londres, Croom Helm).

HOEXTER, Miriam

- 1973 The role of the Qays and Yaman factions in local political divisions, *Asian and African studies*, 9 (3) : 249-310.

HUDSON, Michael

- 1968 *The precarious republic. Political modernization in Lebanon* (New York, Random House).

JAMOUS, Raymond

- 1981 *Honneur et baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif* (Paris/Cambridge, Éditions de la MSH).

KASDAN, Leonard

1961 *Isfiya : social structure, fission and faction in a Druze community*, Ph. D. thesis, University of Chicago.

KENT, Dale

1978 *The rise of the Medici faction in Florence, 1426-1434* (Oxford, Oxford University Press).

LAMMENS, Henri

1921 *La Syrie, précis historique* (Beyrouth, Imprimerie catholique).

LAOUST, Henri

1983 *Les schismes en islam. Introduction à une étude de la religion musulmane* (Paris, Payot).

LORAU, Nicole

1997 *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes* (Paris, Payot).

MAHE, Alain

1998 Violence et médiation. Théorie de la segmentarité et pratiques juridiques en Kabylie, *Genèses*, 32 : 51-65.

MONTAGNE, Robert

1930 *Les Berbères et le makhzen dans le sud du Maroc. Essai sur la transformation politique des Berbères sédentaires (groupe chleuh)* (Paris, Félix Alcan).

PETRIC, Boris-Mathieu

2003 Logique d'échanges dans l'État ouzbek post-soviétique. Factions, protection et nouvelles résistances, *Journal des anthropologues*, 92-93 : 189-203.

POCOCK, David

1957 The bases of faction in Gujerat, *The British journal of sociology*, VIII : 295-306.

POUILLON, François et RIVET, Daniel (dir.)

2000 *La sociologie musulmane de Robert Montagne* (Paris, Maisonneuve et Larose).

RACHIK, Hassan

2000 Robert Montagne et la sociologie de la chefferie, in F. Pouillon et D. Rivet (dir.), *La sociologie musulmane de Robert Montagne* (Paris, Maisonneuve et Larose) : 103-110.

RIVOAL, Isabelle

2000 *Les maîtres du secret. Ordre mondain et ordre religieux dans la communauté druze en Israël* (Paris, Éditions de l'EHESS) [chap. VII : « La vie du shaykh Amîn Tarîf entre *dîn* et *dunyâ* »].

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

ROBERTS, Hugh

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

ROY, Olivier

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

SHAHRANI, Nazif M.

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

VECCIA VAGLIERI, Laura

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

Notes

1 Voir notamment SHAHRANI, 2002.

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

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

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

5 Cf. DECOBERT, 2000.

6 Cf. LORAUX, 1997 : 61.

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

8 Cf. HAWTING, 1986 : 23.

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

10 Cf. POUILLON et RIVET, 2000.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

28 Le schéma développé par Barth de l'alliance au plus loin pour se défendre du plus proche est antithétique avec la vision développée par CLASTRES (1997) d'une logique de

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

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

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

31 Cf. PETRIC, 2003.

32 RIVOAL, 2002.

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

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

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

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

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

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

39 Cf. LORAUX, 1997.

MINORITÉ RELIGIEUSE

Bien que le terme soit attesté en France depuis 1437, la notion de minorité en tant que construction juridico-politique spécifiant certains groupes à l'intérieur de structures généralement définies en termes territoriaux a été élaborée au cours des XVIII^e et XIX^e siècles, dans le cadre de la construction des États-nations européens. Son émergence est étroitement liée à l'évolution des conceptions sur la nature de la souveraineté et à la reconnaissance du peuple – et non plus la divinité – comme source ultime de légitimité. Le processus de définition du peuple, dans ses limites inclusives et exclusives, est à l'origine du « problème des minorités ». Dans sa stricte acception historique, le terme relève donc du vocabulaire juridico-politique contemporain, la dimension religieuse n'étant qu'une caractérisation parmi d'autres du construit minoritaire.

Parce qu'il est défini historiquement de manière précise, le concept de minorité a un contenu sémantique qui va au-delà de la seule acception numérique à partir de laquelle il a été forgé. Il implique en effet (1) l'existence de rapports de pouvoir et de subordination entre une majorité sociologique et / ou politique et une minorité ; (2) l'existence d'une définition de ces rapports, voire leur institutionnalisation. Les tensions générant des situations conflictuelles émergent en général de la définition ou des tentatives de redéfinition de ces relations. Dès lors que son contenu est ainsi délimité, la minorité devient un concept analytique avec des caractéristiques spécifiques par rapport aux notions de communauté religieuse, de rite et de secte qui, toutes, décrivent des dynamiques particulières de différenciation et de gestion de la différenciation dans le champ religieux.

Ainsi, l'existence d'une diversité religieuse dans des sociétés qualifiées de plurielles ne constitue pas forcément une configuration minoritaire. La multiplicité des églises et des sectes protestantes ayant émigré aux États-Unis à partir du XVII^e siècle ou qui se sont formées à la suite de ruptures dogmatiques ne relève pas du qualificatif de minorité par exemple.

La notice qui suit dresse une typologie simplifiée des situations minoritaires et envisage ensuite la variété historique des formes de relations entre majorités et minorités religieuses, selon qu'elles sont pacifiques ou conflictuelles. Un dernier volet est consacré à l'examen de la dimension plus sociologique de « l'identité minoritaire » et aux stratégies de perpétuation de ces ensembles sociaux particuliers.

Minorités religieuses : contextes et configurations

Il existe une grande variété de configurations minoritaires. La diversité procède des caractéristiques particulières à leur formation historique. Mais elle dépend bien plus de l'organisation de la relation entre majorité et minorité religieuse, plus précisément des rapports de pouvoir. Une approche typologique conduit à distinguer d'abord les situations dans lesquelles le statut de minorité religieuse est ou non reconnu. Lorsqu'il est reconnu, l'organisation des relations peut être fondée sur un principe hiérarchique ou au contraire organiser l'égalité selon différentes modalités. Enfin, la relation entre une majorité et une ou des minorités religieuses subordonnées ne s'inscrit pas nécessairement dans un rapport exclusif et de nombreux contextes doivent être considérés en relation aux médiations extérieures qui interviennent dans la définition du rapport de force, notamment l'ensemble des agences internationales dont l'action s'appuie sur un corpus juridique dédié à la protection des minorités.

Genèse

La genèse historique et sociologique des minorités procède de trois dynamiques principales. Les minorités peuvent être le produit d'une invasion ou d'une conquête. L'expansion de l'Islam à partir du VII^e siècle, portée par les conquêtes arabes, a placé les populations chrétiennes de l'ancien Empire byzantin dans une situation de minorité dès lors qu'elles refusaient la conversion. Inversement, avec les invasions mogholes du XVI^e siècle, sa pénétration dans le sous-continent indien à partir du IX^e siècle a créé des minorités musulmanes dans un ensemble hindou ; ces minorités numériques sont devenues minorités dans le sens défini précédemment lorsqu'elles ont cédé leur position de domination politique devant la colonisation britannique.

La formation de minorités religieuses peut aussi résulter de schismes internes. En fait, les dynamiques de différenciation interne ayant donné naissance à des situations minoritaires ont en général suivi des lignes religieuses. Lorsque ces dynamiques avaient un contenu politique, la situation minoritaire ainsi créée relevait, pour l'ensemble mis au défi, de l'hérésie. Ce fut le cas par exemple des schismes khârijites, ismâ'îlites, shî'ites qui se sont formés en opposition aux modalités de légitimation du leadership communautaire dans les premiers siècles de l'Islam ou des mouvements Bogomile en Bulgarie et Cathare dans le sud de la France durant le bas Moyen-âge. Les schismes à l'intérieur

des ensembles religieux établis ne donnent pas systématiquement lieu à des situations conflictuelles comme l'illustre la formation des courants religieux issus de l'hindouisme en Inde (jainisme, bouddhisme, sikhisme). Ces différents schismes sont placés sur le même plan que l'hindouisme dans la pensée religieuse traditionnelle et les minorités qui en relèvent sont traitées différemment des minorités venues des religions extérieures « impures » que sont le christianisme et l'Islam dans le droit indien contemporain.

Enfin, les processus migratoires, qu'il s'agisse de migration forcée, de migration interne, ou d'immigration dans le sens contemporain sont à l'origine de nombreux contextes minoritaires.

Hiérarchie

Il s'agit de la forme d'organisation la plus commune, qui associe la reconnaissance de l'altérité religieuse à la subordination juridique et / ou comportementale du groupe. Dans l'Europe chrétienne, l'organisation qui perdurera pendant le Moyen-âge est fondée sur la définition d'une majorité chrétienne (reconnaissance du symbole de Nicée et de l'évêque de Rome) et sur le Code justinien. L'infamie supportée par ceux qui restent en dehors de cette communauté est alors exclusivement juridique : perte de la capacité à hériter et interdiction de témoigner, exclusion du service public, de la pratique du droit et de l'enseignement. Le Code justinien est modifié en 1215 lors du IV^e concile de Latran qui fixe par décret les conditions essentielles d'appartenance à la communauté chrétienne pour les habitants d'Europe et renforce l'infamie juridique avec l'obligation faite aux non-chrétiens de porter des marques vestimentaires distinctes.

La hiérarchisation prévaut également dans l'organisation socio-juridique des pays musulmans. Le principe de la diversité religieuse est reconnu dans le Coran où le *dîn* est à entendre comme loi plus que religion. La règle de l'Islam ne sépare pas seulement les croyants des hérétiques comme l'Église catholique, mais à l'intérieur des non-musulmans, elle distingue entre « gens du Livre » (*ahl al-kitâb*) et païens (*kuffâr*). Seuls les gens du livre, juifs et chrétiens, sont juridiquement reconnus sous une forme contractuelle, le statut de *dhimma*, octroyé par le Prophète aux tribus juives de Khaybar et chrétiennes de Nadjân, soumises lors des premières conquêtes musulmanes. La subordination se manifeste essentiellement dans le paiement d'un double impôt, par capitation et pour la communauté (la *djiziyya* et le *kharâj*). La *dhimma* initiale a été durcie à l'époque du calife 'Umâr (634-644) par l'imposition de règles d'humiliation et d'infamie (interdiction du port d'arme, des pratiques ostentatoires, de la capacité d'hériter, de témoigner dans un tribunal contre un musulman, d'épouser une musulmane, etc.).

L'organisation juridico-politique de l'Empire ottoman a en partie été fondée sur ce principe. Les différentes communautés religieuses à l'intérieur des ensembles juifs et chrétiens ont été organisées en *millet* (terme construit sur l'arabe *milâl* qui désigne une religion en général). Tout en formalisant la différence et l'infériorité juridique, cette structure assurait la reconnaissance de la différence religieuse et de l'autonomie interne quant aux affaires religieuses et au statut personnel des ressortissants de chaque *millet*. Cette organisation a perduré jusqu'en 1856 lorsque, sous l'influence des conceptions européennes, les Ottomans ont promulgué l'égalité juridique pour tous les citoyens de l'Empire, quelle que soit leur religion.

Reconnaissance sur une base d'égalité

La reconnaissance de la différence religieuse dans un cadre non hiérarchique n'a été possible qu'avec l'émergence de la notion d'identité, comprise comme réalisation d'une potentialité intrinsèque, d'une dimension ontologique propre. Le philosophe Charles Taylor situe la genèse de cette exigence contemporaine d'authenticité dans la conception rousseauiste d'une morale intérieure non corrompue vers laquelle l'être doit tendre. Avec Herder, l'idée que chaque être humain, mais aussi chaque peuple ayant une culture propre, doit réaliser sa propre mesure, sa « nature », s'est imposée comme finalité de l'existence humaine. L'idéal d'authenticité n'est évidemment pas la génération intrinsèque de soi-même, mais un processus dialogique qui suppose encore la *reconnaissance* par autrui de cette dimension originale. C'est ici que la notion de *dignité* humaine universelle s'est imposée en lieu et place de la notion d'*honneur* qui prévalait dans les sociétés à statut.

En Europe, les minorités religieuses (issues de la Réforme) commencent à être légitimement reconnues comme telles au XVII^e siècle, c'est-à-dire autrement que dans le cadre d'édit de tolérance. Auparavant, le principe *cujus regio ejus religio*, selon lequel les sujets sont tenus de suivre la même religion que leur prince, avait été généralement appliqué. Fondé sur ce principe, le traité d'Augsbourg en 1555 avait notamment entériné la territorialisation des affiliations religieuses et contraint à de nombreux transferts de population entre catholiques et protestants dans l'Empire germanique. Avec le traité de Westphalie, signé en 1648, est formulé pour la première fois le droit, pour des populations résidant sur un territoire donné, d'avoir une religion différente de leur souverain.

Deux modèles ont historiquement organisé la reconnaissance effective des minorités religieuses sur une base égalitaire. Ils divergent sur la place accordée à la religion dans le cadre de l'Etat : le premier valorise la tolérance, le second la stricte séparation. Adossé sur le premier amendement voté en 1789 stipulant que « le Congrès ne pourra faire aucune loi ayant pour objet d'établir une religion ou d'en interdire le

libre exercice », le modèle américain a organisé cette relation autour de deux principes : la reconnaissance du pluralisme religieux et le refus d'une religion « officielle » ou de toute forme de favoritisme d'une dénomination au détriment des autres par les instances publiques. Ce modèle a été la condition pour réaliser l'unité de la jeune nation américaine et dépasser l'exclusivisme de chacune des petites colonies. Il ne s'est pas, pour autant, construit sur l'évacuation totale de la religion hors du champ politique, mais sur la promotion d'une « religion civile », qui assigne au peuple américain une mission divine. Dans la perspective américaine, la nation est assimilée à une Église dans laquelle chaque opinion doit être reconnue.

Le modèle français s'est dégagé des tensions de la période révolutionnaire. Si les constituants se sont majoritairement accordés pour refuser au catholicisme la mention constitutionnelle de religion dominante « au nom du principe d'égalité qui est à la base de [la] constitution », ils se sont divisés entre libéraux favorisant un pluralisme confessionnel, proche de l'option américaine, et jacobins favorisant l'intégration de la religion dans l'État en tant que service public. La ligne jacobine prévaudra avec la constitution civile du clergé en 1791 qui intègre tous les personnels religieux dans l'État selon des dispositions qui interdisent aux minorités la possibilité d'avoir une organisation séparée. En dissolvant l'Église gallicane et en rendant à l'Église romaine l'ensemble de ses prérogatives quant à son organisation interne, la signature du Concordat entre Napoléon et le pape Pie VII en 1801 met fin à cette tentative d'organiser une religion civile aux fins de concilier les positions antagonistes issues de la période révolutionnaire. La liberté religieuse est réaffirmée dans l'État français, mais ce sont désormais les *cultes* et non les *opinions* religieuses qui servent de référence. Et surtout, l'État devient l'acteur central chargé d'organiser le libre-accès aux biens religieux ; autrement dit, chaque minorité religieuse devra désormais organiser des instances représentatives à l'échelle nationale.

La protection des minorités

Le principe de reconnaissance des différences religieuses s'est donc progressivement imposé comme la norme au XIX^e siècle à l'échelle des juridictions nationales et des règlements internationaux. Ces juridictions sont notamment mises en œuvre dans le cadre des indépendances acquises sur l'Empire ottoman. Les protocoles de Londres signés en février 1830 par la France, la Grande-Bretagne et la Russie subordonnent la reconnaissance de l'indépendance grecque à l'obligation de garantir la sécurité et la liberté de culte pour les musulmans et les catholiques. Le même principe est appliqué par le Congrès de Berlin en 1878 pour la reconnaissance de l'indépendance de la Serbie, de la Roumanie et de la Bulgarie. Le respect et la protection des minorités figurent encore dans les principes d'adhésion à l'Europe définis en 1993.

L'ensemble juridique élaboré au cours du XX^e siècle est le produit d'une philosophie qui se refuse à penser la différence comme dangereuse pour l'ordre politique. La protection des minorités s'est imposée comme un principe international majeur avec la création de la Société des Nations en 1919. Les Nations-Unies traitent de la question des minorités religieuses dans une déclaration de 1981 (Declaration on the elimination of intolerance and discrimination based on religions and beliefs) qui institue un organisme chargé de recevoir les plaintes et d'établir des médiations. La protection des différences religieuses est réaffirmée dans la déclaration des Nations-Unies de 1992 portant sur le droit des personnes appartenant à des minorités.

Formes de non-reconnaissance

L'une des principales formes de protection garantie aux minorités religieuses à l'époque contemporaine est certainement la possibilité d'être reconnues dans leur différence. Mais la reconnaissance dans son acception moderne définie précédemment peut, dans certains contextes, s'avérer difficile à mettre en œuvre, notamment lorsqu'elle suppose la conciliation de principes antagonistes. Les sociétés communistes qui refusent de considérer la dimension religieuse s'interdisent de reconnaître explicitement des ensembles minoritaires fondés sur ce type de différence. En Chine, les musulmans *Hui* de Chine sont reconnus comme l'une des 56 nationalités (*minzu*) que compte la République populaire. Dans d'autres contextes, c'est la possibilité d'un schisme religieux qui n'est pas envisageable : dans l'Iran des Pahlavi, le mouvement religieux *baha'i* fondé en 1844 était uniquement reconnu comme parti politique et non comme une nouvelle obédience religieuse.

La difficulté à reconnaître une minorité religieuse et son droit à l'autonomie peut encore trouver son fondement dans la tradition de la religion majoritaire. On comprendra ainsi l'assimilation implicite du bouddhisme, du jainisme et du sikhisme à l'hindouisme en Inde comme ensemble religieux uniforme et distinct des minorités chrétiennes et musulmanes. Les sikhs qui ont revendiqué un Sikhistan dans le Penjab dès les années 1950 se sont opposés à cette assimilation implicite au courant religieux dominant et ont milité pour une pleine reconnaissance en tant que religion distincte.

Formes de la relation entre majorité et minorité

La diversité des relations entre majorités sociologiques et / ou politiques et les minorités religieuses est en partie indexée sur les considérations historiques et organisationnelles décrites précédemment. Elle dépend aussi de la manière dont est perçue la différence du point de vue de l'ordre dominant – dangereuse ou non – et comment une société donnée envisage de la traiter – l'accepter, la réduire, l'organiser, la supprimer.

Mais elle dépend aussi de l'attitude adoptée par les minorités religieuses – repli, intégration, prosélytisme, contestation.

La tolérance

Reconnaître la différence et la tolérer sont les deux principes sur lesquels les sociétés européennes ont tenté d'organiser ces relations dans la période contemporaine. Weber a montré que la tolérance est pour les modernes la condition de la paix civile et religieuse, du primat du pouvoir civil sur l'organisation des Églises. Grotius avant lui avait attribué la possibilité même de la tolérance à la formation étatique, sous-entendant que les structures de type ecclésiastiques ne sauraient tolérer la différence étant donné les postulats universalistes sur lesquels elles sont fondées. Cette perspective a été reprise par John Rawls qui voit dans la tolérance – et le refus de la discrimination – la formalisation de l'idée de minorité.

Une histoire des formes pacifiques de la relation entre majorité et minorités religieuses en Occident s'apparente donc à une histoire de l'idée de tolérance et de sa mise en œuvre. Elle émerge au XVI^e siècle de la rupture interne à l'Église après la Réforme, et non des relations entre les chrétiens et les minorités juives et musulmanes, et se manifeste surtout comme la nécessité de trouver des compromis pour revenir à la paix civile après des périodes conflictuelles. Ainsi, la promulgation de l'édit de Nantes en 1598 met fin à une période d'affrontements sanglants entre protestants et catholiques. L'Act of Toleration adopté en 1689 reconnaît aux catholiques romains et aux protestants le droit de pratiquer leur culte publiquement, mais leur interdit l'accès à la propriété terrienne et à la couronne anglaise – la première restriction a été abolie en 1829, la seconde est encore en vigueur.

Organisation de la coexistence : assigner une place

Cette histoire spécifique est à distinguer des multiples formes de tolérance *de facto* de la majorité dominante envers la minorité, parce que la coexistence est organisée dans un cadre juridique, politique ou rituel suffisamment stable pour que la minorité ne soit pas perçue comme source de danger pour l'ordre social. Saint Augustin a par exemple défini une certaine idée de la tolérance envers les juifs en leur assignant un rôle essentiel en qualité de témoins de la vérité et du triomphe du christianisme. Cette attitude est à l'origine des formes d'humiliation publique des juifs mises en scène lors des rituels de Pâques durant le Moyen-âge (gifle d'un juif sur le parvis de l'église, lapidation des calls juifs en Andalousie marquant le début des festivités de la semaine sainte, etc.). En rejouant l'histoire fondatrice des relations entre les juifs et les chrétiens, ces rituels intègrent la minorité religieuse en lui assignant une place et un sens dans la société.

La coexistence pacifique peut être organisée dans un cadre qui laisse à la minorité l'autonomie nécessaire pour tout ce qui concerne la religion,

les prescriptions qui en découlent et parfois, l'organisation politique et statutaire à l'intérieur de la communauté ainsi définie. Ce type de relations a prévalu dans l'Empire ottoman. Il revenait toutefois au calife de nommer le Patriarche ou le dignitaire religieux à la tête des différentes communautés religieuses, qui étaient ainsi symboliquement subordonnées.

Les minorités religieuses sont parfois spécifiquement liées au pouvoir qui les utilise à des fins particulières. C'est en leur qualité de financiers de la couronne que les juifs se sont vu reconnaître une protection impériale par Charlemagne. Cette reconnaissance des juifs comme partie intégrante du domaine royal est réaffirmée en France sous Philippe Auguste qui publie en 1179 la doctrine des juifs, serfs du roi.

Intégration

Dans les sociétés occidentales contemporaines, le problème de la coexistence pacifique est le plus souvent posé concrètement en termes d'intégration ou d'assimilation des minorités religieuses à une majorité comprise comme un ensemble de citoyens. Le principe de tolérance trouve ainsi ses limites quand il paraît impossible de concilier certains préceptes religieux avec le cadre légal régissant le domaine public ou avec les représentations symboliques de la collectivité. En 1944, la Cour suprême des États-Unis juge que les témoins de Jéhovah ne peuvent opposer leur droit à la liberté d'opinion pour insulter les autorités de l'État ou refuser de participer à la cérémonie quotidienne de salut au drapeau. La tolérance de certaines prescriptions rituelles musulmanes ou sikhes a été l'objet de débats publics souvent passionnés (affaire du voile islamique en France ou débat pour savoir si le port du turban sikh dans la police montée constituait ou non une « atteinte symbolique à l'identité canadienne »). L'aménagement de certaines dispositions peut à l'inverse être présenté comme une volonté d'intégration dans le respect des minorités religieuses. Les musulmans de Bradford en Angleterre ont ainsi obtenu le droit d'enterrer leurs morts selon leurs prescriptions rituelles en violation d'un arrêté public qui impose l'usage de cercueils. Dans le contexte français, l'intégration est progressivement devenue un label public signifiant la normalisation des relations entre une minorité religieuse et la puissance publique comme l'a révélé l'insistance du politique pour unifier la représentation musulmane afin de faire entrer l'Islam de France dans les instances régissant les relations entre l'État et les différents cultes.

De manière plus ou moins volontaire, les minorités religieuses peuvent faire le choix d'une intégration à la société majoritaire. Ce choix, réalisé collectivement ou par certains individus, entraîne l'adoption de pratiques culturelles ou organisationnelles particulières ou, au contraire, le renoncement à certaines prescriptions. Dans ce cas, la question de l'orthopraxie vient à se poser pour la minorité religieuse.

Logiques de séparation : discrimination, exclusion

Lorsque les minorités religieuses sont perçues comme potentiellement porteuses de danger pour l'ordre social majoritaire ou dominant ou lorsque les minorités religieuses entreprennent de modifier le cadre ou les modalités de leur relation avec cet ordre social, les relations tendent à devenir conflictuelles. Selon la typologie des relations adoptée ici, la réaction par l'indifférence relève d'une forme particulière de coexistence pacifique visant à *supprimer* la relation. La prise de distance peut s'entendre comme repli identitaire du point de vue de la minorité ou comme discrimination du point de vue de la majorité. La séparation peut se déployer dans l'ordre juridictionnel et / ou spatial (ghetto, contrôle des déplacements, cimetières séparés, etc.)

La logique d'exclusion la plus radicale conduit à l'expulsion des minorités religieuses jugées indésirables. L'expulsion des juifs d'Espagne en 1492 en constitue un exemple emblématique, mais un décret adopté en 1182 par Philippe Auguste a également visé à l'exclusion définitive des juifs du domaine royal français. La majorité peut encore chercher à exclure en imposant la conversion. Lorsque la logique de séparation est poussée à l'extrême et vise à la suppression de la différence plutôt qu'à sa réaffirmation dans l'espace public, on entre dans des logiques de persécution.

Persécution

Il n'y a pas seulement une différence de degré, mais également de nature entre les logiques de discrimination et les systèmes de persécution, qui convergent toutefois dans la volonté de supprimer définitivement la différence religieuse. La notion de persécution est étymologiquement liée à la dimension religieuse puisque le terme apparaît en latin dans le cadre de la répression des chrétiens dans l'Empire romain. La persécution est l'usage répété de violence symboliques et / ou physiques à l'encontre d'individus ou de groupes du fait de leur différence religieuse perçue et construite comme dangereuse.

Parmi les violences symboliques, figurent les attaques contre les livres religieux (le Talmud jugé puis brûlé à Paris après un débat public en 1240 par exemple) ou les autodafés ; mais également, les procès pour allégation de pratiques rituelles jugées intolérables (accusations de meurtre rituel à l'encontre des juifs : le sang de jeunes chrétiens était supposé entrer dans la confection du pain de la pâque). La désacralisation est une autre forme de persécution, qu'elle vise les lieux de culte, le personnel religieux ou les sépultures.

Les formes de violence physique ne sont pas toutes perpétrées à l'instigation de la puissance publique et les contextes d'éruption de violence, sous forme d'émeute, d'attaques de quartiers particuliers, de lieux de culte sont fréquents en période de tensions entre la majorité et

certaines minorités religieuses. Dans la période contemporaine, la destruction en décembre 1992 de la mosquée Ayodhya en est un exemple emblématique, de même que les attaques d'églises chrétiennes en Indonésie.

Activisme minoritaire

La volonté de distanciation et de réaffirmation des différences conduisant jusqu'à l'usage de la violence n'est pas seulement le fait de la majorité. Dans certains contextes, ce sont les minorités religieuses qui génèrent des tensions. Les idéaux nationalistes des XIX^e et XX^e siècles ont été à l'origine de nombreux mouvements de revendication de la part de minorités religieuses désireuses d'accéder à l'autonomie politique sous une forme étatique (minorités musulmanes dans les Balkans, maronites au Liban, sikhs au Penjab, etc.). Certains États, comme Israël et le Pakistan, se sont ainsi historiquement constitués pour assurer l'existence d'une minorité religieuse.

Dans certains contextes, les minorités religieuses sont effectivement des instruments de conquête, qu'elles soient des populations étrangères de fait ou qu'elles bénéficient du relai de puissances étrangères. L'activité missionnaire chrétienne durant les XIX^{ème}-XX^{ème} siècles pendant les impérialismes coloniaux peut être considérée comme une forme d'agression, d'autant plus lorsqu'elle était couplée à des systèmes juridiques de type capitulations. Dans ces systèmes, mis en place lors du traité franco-turc de 1740, l'Empire ottoman reconnaissait la protection de la France sur le clergé catholique d'Orient et surtout un droit de justice extraterritorial pour les populations protégées. Dans ce cas, les populations minoritaires peuvent se prévaloir d'une relation particulière avec des coreligionnaires plus puissants ou pourvoyeurs de moyens pour tenter de redéfinir collectivement leur situation, au risque de subir en retour les accusations de traîtres, d'espion ou de comploteurs.

La préservation de l'identité minoritaire

La seule étude des contextes et des formes de la relation entre minorité et majorité laisse de côté les dimensions plus sociologiques du fait minoritaire, autrement dit, ce que l'appartenance à une minorité religieuse peut avoir de spécifique dans les modalités de reproduction d'une communauté humaine ainsi définie. La variété des attitudes possibles, que l'on qualifiera parfois de stratégies minoritaires, dépend non seulement du contexte, mais encore des formes de structuration interne à la minorité considérée. Existe-t-il ou non un clergé organisé encadrant la communauté religieuse ? Ce clergé favorise-t-il la négociation de la tradition religieuse avec l'environnement ou au contraire favorise-t-il le retour à la tradition ? Existe-t-il ou non un mouvement de prosélytisme interne à la minorité religieuse, ses références sont-elles localisées ou la minorité s'inscrit-elle dans un

mouvement plus large, voire une organisation diasporique ? Elle dépend encore des attitudes des Croyants relevant de la communauté religieuse minoritaire qui peuvent choisir (1) l'apostasie en vue d'une intégration totale à la société majoritaire, (2) l'accommodation avec la doctrine religieuse ou (3) s'engager dans un renouveau fondamentaliste.

La perpétuation des minorités religieuses suppose à la fois des mécanismes de transmission de la tradition religieuse et des mécanismes de contrôle des individus tentés de sortir d'une situation qui peut être pénalisante, voire dangereuse, par rapport à la société dominante.

Transmission de la tradition

De nombreuses minorités religieuses favorisent le développement de leur tradition et des structures nécessaires à sa transmission. Cela peut passer par la création d'établissements scolaires confessionnels, de réseaux associatifs ou encore par le renouveau monastique (communautés chrétiennes en Syrie). Parce que ce type d'activités est souvent perçu comme a-politique et non réprimé par l'autorité, certaines minorités investissent leur tradition intellectuelle et produisent des corpus admirables (exemple des Coptes en Égypte, des juifs). La tradition est parfois réaffirmée à travers des mouvements de prosélytisme interne à la minorité, ou simplement rappelée comme chez les Yazidis parmi lesquels circulent des statuettes portées par des *qahual*-s qui exhortent les croyants à remplir leurs obligations religieuses.

La tradition religieuse peut aussi être porteuse de modèles et de valeurs propres à justifier l'attachement de ses membres en dépit des discriminations ou des persécutions. On peut comprendre ainsi l'accent mis dans de nombreuses traditions minoritaires sur la souffrance et l'endurance : le martyr est le modèle ultime de la foi copte, les rituels de *muharram* shî'ites mettent en scène l'homme juste martyrisé par un pouvoir inique, les druzes ont placé la capacité à supporter les persécutions, la *mihna*, au centre de leur système religieux, etc. À l'opposé, la tradition religieuse peut aussi valoriser la perspective eschatologique ou les pensées millénaristes qui mettent la réalité sur un autre plan en ayant pour effet de la rendre supportable.

Clôture et contrôle interne

Dans la perspective des minorités religieuses, la distinction wébérienne dans-le-monde / hors-du-monde est ici pertinente pour décrire ces situations dans lesquelles les minorités religieuses évitent de s'impliquer dans les affaires politiques de la société environnante. Il existe de nombreuses modalités de clôture pour les minorités religieuses : physiques (habitat retiré, dans le désert ou les montagnes, clôture matérielle comme le fil, *eruv*, qui entourait le quartier juif à Djerba), sociales (endogamie, prescriptions alimentaires, rituelles,

calendrier spécifique), religieuses (interdiction de l'apostasie, dissimulation et mensonge possible quant à sa religion véritable, investissement dans les formes de religiosité hors du monde comme le monachisme). Ces dispositifs peuvent s'institutionnaliser de manière plus ou moins contraignante, mais il ne s'agit pas d'une condition nécessaire pour la perpétuation des minorités. Avec ces systèmes, les minorités privilégient le point de vue interne en cherchant à maintenir la différence plutôt que de contester ou modifier le rapport de force avec la société majoritaire ou le pouvoir.

À ces dispositifs peuvent s'ajouter des mécanismes de contrôle plus coercitifs qui, sous la forme de prescriptions, d'interdits et de sanctions visent à garantir la cohésion du groupe minoritaire. L'encadrement religieux peut passer par un contrôle des pratiques, alimentaires (certification *halal*, casherout), des pratiques de lecture (les coptes ne lisent pas d'ouvrage non autorisés par leur patriarche), des pratiques matrimoniales, etc.

L'excommunication et l'ostracisme social de la personne excommuniée constituent la sanction la plus commune à l'encontre des membres cherchant à négocier sur un plan individuel leur appartenance à la minorité.

Organisation diasporique

Enfin, les formes d'organisation diasporique constituent à l'époque contemporaine une dimension d'innovation majeure dans la construction des attitudes minoritaires, notamment parce qu'elles permettent à la minorité localisée de s'inscrire dans un ensemble qui dépasse la relation quotidienne à une majorité, voire l'autorise à défier la domination imposée par cette majorité. Dans de nombreux cas, les diasporas se sont révélées être des ressources essentielles, parfois des moteurs, dans les mouvements de revendications identitaires. L'activisme politique sikh a notamment été relancé et encouragé par la diaspora. D'une manière similaire, l'Église maronite s'est mobilisée durant la guerre civile au Liban pour financer le projet d'un Liban comme foyer pour les chrétiens d'Orient. Les membres de la diaspora bénéficiant de régimes plus libéraux constituent aussi des relais pour médiatiser les situations de discrimination ou de persécution et éventuellement obtenir du soutien auprès des instances internationales.

BIBLIOGRAPHIE

ALLES E., *Musulmans de Chine. Une anthropologie des Hui du Henan*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2000. – BORDES-BENAYOUN C. & SCHNAPPER D., *Diasporas et nations*, Paris, Odile Jacob, 2006 – BRAUDE B. & LEWIS B., *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The functioning of a plural society*, New-York, Londres, Homes & Meier publishers, 1982. – CLEMENTIN-OHJA C., *Les Chrétiens de l'Inde. Entre caste et Eglises*, Paris, Fayard, 2008. – JACKSON-PREECE C.,

Minority Rights. Between diversity and community, Cambridge, Polity Press, 2005 – JAFFRELOT C. (dir.), *L'Inde contemporaine de 1950 à nos jours*, Paris, Fayard, 1997. – MOORE R.I., *La Persécution. Sa formation en Europe, X^e-XIII^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1991. – NIRENBERG D., *Violences et minorités au Moyen-Âge*, Paris, PUF, 2001. – PLANHOL X. de, *Minorités en Islam. Géographie politique et sociale*, Paris, Flammarion, 1997. – TAYLOR C., "The Politics of Recognition" in: A. GUTMAN (ed.), *Multiculturalism: examining the politics of recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1994. –

Isabelle RIVOAL

DIFFERENCIATIONS
ET CATEGORIES SOCIALES

Entre affirmation de statut et désir de reconnaissance.

Introduction au prestige

Frédéric HURLET – Isabelle RIVOAL – Isabelle SIDÉRA

Résumé : Le prestige est un terme polysémique dans le langage courant au fort pouvoir d'évocation. Cette polysémie empêche qu'il soit directement opératoire pour les sciences historiques et sociales. Il n'existe pas un concept de prestige, mais des utilisations différentes d'une notion qui varient en fonction des approches théoriques adoptées, objets des débats actuels sur la stratification sociale. Tout en montrant qu'on ne peut le définir d'emblée comme concept, les auteurs croisent différentes étymologies du terme qui toutes révèlent sa dimension ambivalente. Ils en explorent ensuite les mécanismes : le prestige comme manière de transformer la richesse dans des sociétés où l'accumulation est perçue comme néfaste ; le prestige comme mesure de la réputation ; le prestige enfin comme expression de la confiance entre les membres d'une société différenciée. Cette introduction s'achève sur une interrogation quant à la manière dont le prestige se manifeste dans les sociétés démocratiques contemporaines.

Mots-clés : Prestige, étymologie du prestige, richesse, distinction, stratification sociale, réputation, ostentation.

Abstract: Prestige is a polysemous and powerfully evocative term in everyday language. The polysemic nature of this notion prevents immediate use by historical and social sciences. There is no concept of prestige, but different uses that vary according to different theoretical approaches. These approaches are the object of current debates on social stratification. While showing that prestige cannot be defined as a concept from the outset, the authors explore the multiple etymologies of the word which reveal its entire ambivalent dimension. They present the social mechanisms involved in its fabric: prestige as a way to transform the societies where wealth accumulation is perceived as harmful; the prestige as a measure of reputation; and finally, prestige as an expression of trust between members of differentiated societies. The introduction ends with a question about how the prestige is expressed in contemporary democratically oriented societies.

Keywords: Prestige, etymology of prestige, wealth, distinction, social stratification, reputation, ostentation.

Le prestige fascine autant qu'il séduit. Il intrigue autant qu'il irrite parce qu'il est protéiforme et ne se laisse pas facilement ni simplement définir. Il apparaît dans un premier temps comme un terme polysémique qui fait partie du langage courant et peut être également utilisé comme un concept directement opératoire dans le domaine des sciences humaines et sociales. Attaché à des personnes comme à des groupes sociaux, à certains métiers ou modes d'occupation, à des lieux ou encore des objets, il s'entend d'ordinaire comme une valeur que l'on attribue à quelqu'un ou quelque chose et qui le distingue. Un surplus, un rayonnement. Il est à ce titre indissociable des idées d'une société donnée sur ses modes de différenciation, que l'on peut choisir de considérer comme stratification, échelle de statut, hiérarchie ou inégalité sociale. Bref il s'apparente à une manifestation ou un indice de ce que Durkheim désignait comme les « représentations ». Le prestige n'est donc pas un phénomène homogène et il en existe plusieurs conceptions. Il peut être envisagé comme un attribut des individus ou du statut social (l'ordre social et la hiérarchie des théories d'inspiration fonctionnaliste) ou considéré comme dimension de l'action humaine, dans le sens où prestige est la finalité même de l'action à travers le déploiement de stratégies dans le but d'en acquérir. Plus généralement, il se donne comme mesure d'évaluation des acteurs et des actions dans un univers de relations défini par sa dimension compétitive (sociologies d'inspiration wébérienne).

Les deux conceptions se croisent dans le présent volume. Réfléchissant à partir des traces matérielles, comme la qualité de l'investissement technique des objets, la rareté des matériaux et la distance aux sources d'approvisionnement, la visibilité, la monumentalité de la tombe dans l'espace funéraire et la richesse de son viatique, les approches archéologiques ont fait de la notion de biens de prestige le signe le plus représentatif d'une construction sociale pyramidale. Soulignant la matérialité du prestige, celui-ci est clairement compris comme un attribut d'accumulation sociale : savoir technique spécialisé, rareté et richesse, symbolisme attaché à la valeur guerrière, etc. (E. Luneau, L. Phialon, A. Cristina et D. Dehouve). Ce modèle des biens de prestige a largement été utilisé comme modalité d'explication de l'origine des inégalités sociales⁴⁰, de l'institution de la hiérarchie et de l'émergence des phénomènes princiers. La relation d'adéquation entre biens de prestige et institutions du pouvoir est aujourd'hui l'objet d'un débat, nourri ci-après par R. Hadad et R. Angevin, qui en questionnent le caractère opératoire. L'une des manières d'y parvenir, explorée notamment par Chr. Mazé, consiste à considérer le bien de prestige non plus comme marqueur de différence *stricto sensu*, mais selon qu'il est impliqué dans une économie du prestige dont on peut suivre les circulations, contrôlées qu'elles sont par un pouvoir centralisé qui

⁴⁰ Pour une discussion des théories archéologiques sur la fondation de l'inégalité sociale, voir PRICE & FEINMAN, 1995.

procède à leur encodage culturel et symbolique. L'étude des vases en pierre du IV^e millénaire d'Égypte donne, par ailleurs, l'illustration éclatante de l'instabilité du statut d'un même objet, tour à tour objet de luxe, bien de prestige, cadeau prestigieux, marchandise, auquel seul le contexte d'acquisition donne, en définitive, la valeur. La valeur de l'objet est d'ailleurs source de tension, si l'on en croit l'analyse de L. Phialon sur l'évolution des viatiques funéraires de Mycènes. Ainsi, la transmission d'un patrimoine vénal à la descendance est privilégiée, à l'Helladique récent, sur la constitution de riches dépôts funéraires qui prévalait à l'étape chronologique antérieure, entraînant la perte définitive de biens coûteux. Belle illustration du transfert des outils du prestige entre les mondes des vivants et des morts !

Ce débat sur les conceptions du prestige-attribut opposées au prestige caractéristique de l'action humaine est également largement développé autour de la notion d'élite, utilisée précisément pour échapper aux déterminations par la classe, l'état ou le statut, aux frontières plus normatives⁴¹. Aussi convient-il d'entendre par élite ou caractéristique de l'élite « ce qui est le plus prestigieux ou le plus privilégié dans chaque segment donné de la société »⁴². Cette conception « fluide » du prestige comme modalité d'évaluation située dans différents lieux de toute société et non exclusivement attaché à l'institution d'un pouvoir politique plus ou moins centralisé a profondément renouvelé les approches de la stratification sociale dans les sociétés antiques. Julien Zurbach a souligné récemment que l'on parlait désormais plus volontiers d'élite et de prestige que d'aristocratie, de compétition que de modes de distinction entre citoyens (qui entrent dans le jeu du prestige) et esclaves (qui en sont exclus)⁴³. Il plaide de ce fait pour un retour de balancier vers une meilleure prise en considération de la dimension juridique et collective contre les approches comportementales, auxquelles il reproche de faire une part trop importante aux individus : en somme de revenir à l'étude de la distinction plutôt que du prestige.

Cette remarque pointe vers le second point de débats traversant les études sur la notion de prestige. Il porte plus spécifiquement cette fois sur la caractérisation même du prestige, qui devrait être considéré soit comme une réalité de structure tels l'attribution de positions d'autorité ou l'octroi de privilèges et de récompenses, soit au contraire comme production d'évaluations subjectives, et souvent contradictoires, sur les positions et les enjeux de la compétition selon une échelle de valeurs déterminée. De la différence entre ces deux conceptions découle un certain nombre de notions connexes dans lesquelles le prestige entre en considération⁴⁴ et que l'on trouvera discutées dans le volume :

⁴¹ Sur les élites, cf. pour le haut Moyen Âge l'état des lieux réflexifs de Fr. BOUGARD, G. BÜHRER-THIERRY et R. LE JAN 2013.

⁴² LENSKI 1966, p. 78.

⁴³ ZURBACH 2013.

⁴⁴ WEGENER 1992.

l'accomplissement ou la réussite par la compétence, comme réalisation individuelle objective qui oriente l'action vers l'ascension sociale et se concrétise par l'accession à un certain statut ;
la déférence comme manifestation dans les processus interactionnels du prestige envers une position de prééminence ou un statut⁴⁵ ;
l'honneur comme valeur sociale normative organisant la compétition⁴⁶ ;
le charisme comme prestige attaché à l'individu qui réalise l'incarnation de valeurs permettant de fonder ou de légitimer un ordre⁴⁷.

Cette tentative synthétique pour tenter de caractériser la notion de prestige et l'usage qui en est fait par les sciences humaines et sociales en souligne la polysémie, la polymorphie et la labilité. Pour bien mesurer la puissance d'évocation du prestige, il faut tout d'abord en rappeler l'ambivalence étymologique, entre éclat et illusion. Dans la mesure où le colloque annuel de la MAE est par nature une entreprise scientifique pluridisciplinaire et comparatiste, nous avons beaucoup à apprendre de l'origine même du terme français prestige et des choix qui ont été faits dans d'autres contextes linguistiques et historiques pour désigner de façon plus ou moins équivalente une telle notion.

Ambivalences du prestige : l'enquête terminologique et étymologique

Le mot français prestige et les formations linguistiques proches utilisées dans de nombreuses langues européennes (« prestige » en anglais et allemand, « prestigio » en italien et espagnol, « prestígio » en portugais) ont été formés à partir d'une racine latine dont on connaît différentes dérivations : le substantif féminin *praestigia*, utilisé d'ordinaire au pluriel et désignant soit un événement exceptionnel assimilé à un prodige⁴⁸, soit ce que nous appelons « le charlatanisme », « l'imposture », « l'artifice », « l'illusion »⁴⁹ ; le substantif neutre *praestigium*, qui n'est toutefois pas attesté avant l'Antiquité tardive, et plus rarement que la version au féminin pluriel⁵⁰ ; le verbe *praestringere*, qui signifie

⁴⁵ Sur la notion de déférence, voir SHILS 1968.

⁴⁶ La littérature sur la notion d'honneur est volumineuse. Pour une approche de l'honneur en tant que système de valeur, voir PITT-RIVERS (1977) 1997.

⁴⁷ Cette conception fait pleinement écho au travail de DUMONT (1979) sur la hiérarchie et le système des castes ou au travail de JAMOIS (1981) sur l'opposition entre système compétitif de l'honneur et ordre de la *baraka*.

⁴⁸ Cf. AULU GELLE, X, 12, 6 où le terme *praestigiae* est juxtaposé à l'emploi de *portentum* (signe miraculeux, prodige) pour décrire des phénomènes supranaturels.

⁴⁹ Cf. PLAUTE, *Capt.*, 524 ; CICERON, 2 *Verr.*, IV, 53 ; *Rab.*, 35 ; *Ac.*, II, 45 ; *Nat.*, III, 73 ; VALERE MAXIME, VII, 3, 4.

⁵⁰ Cf. SAINT JEROME, *Ep.*, 57, 2.

« captiver », « serrer intensément », et qui renvoie à la racine *string-* et au préfixe *prae-*⁵¹ ; on pourra ajouter toute une série de termes dérivés tels que l'adjectif *praestigiōsus*⁵² (« qui fait illusion », « trompeur »), les substantifs *praestigiator*⁵³ (« jongleur », « charlatan », « imposteur ») et *praestigiatrix*⁵⁴ (« trompeuse ») ou encore les verbes *praestigiare* et *praestigiari*⁵⁵ (« faire des tours de passe-passe »). Une telle recherche terminologique est capitale, dans le sens où elle montre que le sens actuel et commun du mot prestige est le résultat d'une évolution sémantique qui a conduit à privilégier sa valeur positive et sociologique de distinction, liée à toute forme de pouvoir. Mais il faut y ajouter d'autres connotations, pas nécessairement négatives, qui mettent en avant d'autres caractéristiques tels que la dimension magique et surnaturelle, le phénomène de l'enchantement, la séduction ou l'attraction que suscite par exemple une personne, un groupe de personnes ou un objet, mais aussi la tromperie⁵⁶. La multiplicité des significations du terme prestige n'est pas aussi paradoxale qu'il y paraît à première vue. La recherche à tout prix du prestige génère des attitudes et des stratégies sociales qui relèvent de l'artifice lorsque les prétentions sociales sont excessives et que l'écart est par exemple trop grand entre le statut social d'un individu et l'énergie qu'il déploie pour se faire passer pour ce qu'il n'est pas.

Pour le monde antique, l'un des meilleurs exemples de la tension entre la réalité et l'apparence constitutive du prestige est le comportement du riche affranchi Trimalcion dans le *Satiricon*, œuvre du I^{er} siècle ap. J.-C. attribuée à Pétrone. Ce parvenu est connu pour avoir fait preuve d'une ostentation disproportionnée afin de faire oublier, sans succès, le fait qu'il avait été jadis un esclave. Le Banquet de Trimalcion est à ce titre le point culminant d'un récit qui se moque avec cruauté des rêves de prestige d'un affranchi. Il en ressort que tout n'y est que vanité et faux-semblant : le décor, les propos du personnage, jusqu'aux mets servis qui sont apprêtés de manière à dissocier la nature et la forme et à présenter ainsi de la viande comme étant du poisson ; comme le dit

⁵¹ Comme dans la formule *praestringere oculos* (« captiver le regard ») : PLAUTE, *Mil.*, 4 ; VARRON, *Men.*, 30 ; CICERON, *Vat.*, 25 ; TITE-LIVE, *XL*, 58, 4). C'est la racine *string-* qui explique pourquoi on peut rencontrer aussi bien *praestigia* et *praestigium* que *praestrigia* ou *praestigrium* (par exemple sur les manuscrits de la lettre de saint Jérôme citée à la note précédente).

⁵² AULU GELLE, *VI*, 14, 11 ; *VIII*, 10 ; ARNOBE, *Nat.*, I, 53.

⁵³ PLAUTE, *Amph.*, 830 ; *Cist.*, 297 ; *Aul.*, 630 ; *Poen.*, 1125 ; APULEE, *Florilèges*, 18 ; SENEQUE, *Ep.*, 45, 8.

⁵⁴ PLAUTE, *Amph.*, 782 ; *Truc.*, 134 ; MARTIANUS CAPELLA, *IV*, 424.

⁵⁵ Cf. la définition de ce verbe par le grammairien DOSITHEE, *Gramm.*, 71, 13.

⁵⁶ Pour une critique d'une analyse sociologique du prestige qui se contenterait de « penser le prestige comme problème social pris dans la seule logique de l'intérêt et du pouvoir sans repenser ou remettre en jeu des notions fondamentales comme le désir, l'amour et l'imagination », cf. CARNEVALI 2008, p. 305-322.

Trimalcion lui-même, le cuisinier est l'homme le plus précieux au monde. Il ajoute : « Tu n'as qu'à vouloir. D'une vulve de truie il fera un poisson ; de lard, un ramier ; d'un jambon, une tourterelle ; d'une hanche, une poule. Aussi lui ai-je donné un fort joli nom de mon invention : on l'appelle Dédale »⁵⁷. Ou l'art de perdre l'autre en lui faisant prendre des chemins sinueux... Cette réflexion gastronomique véhicule une image qui résume à elle seule la quête éperdue de reconnaissance de Trimalcion, prêt à enjoliver la réalité et à la déformer pour donner à voir aux autres ce qu'ils attendent d'un homme occupant une certaine position. Tout aussi édifiant est la légende du procès qui opposa Apollodore, l'héritier présomptueux de Pasion un riche banquier athénien, et Phormion son esclave, chargé de poursuivre l'activité de prêt de son maître (Fr. Mari).

Les exemples qui précèdent sont un condensé de ce que peut être le prestige lorsqu'il n'est qu'une illusion manipulatrice. Cependant, l'ambivalence peut aussi pencher explicitement vers ce sens premier du terme, puisque l'illusion et la magie peuvent être des facteurs de prestige pour qui est en mesure de les maîtriser et de les transformer en don miraculeux pour leur communauté. C'est à l'étude de l'économie des amulettes sacrée et des moines « prestidigitateurs de la forêt » que B. Formoso consacre son propos en campant le prestige dans son sens premier de magie.

Les Romains utilisaient d'autres termes que *praestigiae* ou *praestigium* pour exprimer cette fois la connotation positive du prestige. Cet état de fait, incontestable, rend l'enquête plus complexe en posant le problème classique de l'adéquation même de concepts contemporains à des sociétés anciennes fonctionnant selon d'autres structures politiques, institutionnelles, sociales, culturelles et plus généralement mentales. Il faut se rendre compte que les mots ne peuvent être considérés comme de simples traductions de concepts tels que le prestige, voire uniquement comme des vecteurs d'idées. Ils sont en effet inséparable de l'idée exprimée renvoyant dans chacune des langues utilisées à une signification unique faite de multiples nuances qui expliquent qu'on ne trouvera jamais dans aucune langue un équivalent exact de notre terme prestige. N'oublions pas non plus que la notion peut préexister au mot. L'énoncé de ces multiples difficultés ne signifie pas qu'il faille renoncer à parler de prestige par exemple pour qualifier la position d'Auguste, à moins d'obliger tout historien de Rome à parler ou écrire en latin pour parler de réalités romaines, mais la part inévitable d'anachronisme dans toute forme de discours qui se veut historique doit être à la fois recherchée et maîtrisée.

On se demandera tout d'abord comment l'idée du prestige était exprimée autrement qu'en français. Il faut reconnaître que l'équivalence entre les langues n'est jamais simple, ni surtout mécanique. Les Grecs

⁵⁷ Pétrone, *Satiricon*, 70.

utilisaient par exemple de nombreux substantifs : τιμή⁵⁸, mais aussi ἄξιομα⁵⁹, φρόνημα⁶⁰ ou encore toute une série de mots composés tels que μεγαλοφροσύνη, φιλοδοξία, φιλοτιμία ... Dans la Rome de la fin de l'époque républicaine et du début de l'époque impériale, l'éventail des mots désignant en latin ce que nous entendons par prestige était tout aussi large. Plusieurs articles analysent dans ce volume les attestations et les significations de *dignitas*, *auctoritas*, *honor*, *fama*, *gloria* et *maiestas*, ainsi que les nuances qui existent entre ces termes et qui sont étroitement liées au contexte (Chr. Badel, J.-Fr. Thomas)⁶¹. Une des erreurs les plus remarquables commises par le plus grand historien de l'Antiquité du XIX^e siècle, le savant allemand Theodor Mommsen, porte précisément sur la difficulté qu'un philologue, pourtant averti, a rencontrée lorsqu'il a été conduit à proposer une traduction latine d'ἄξιομα, utilisé pour désigner la supériorité de la position d'Auguste. Ce terme apparaît dans la traduction grecque de la version bilingue des *Res Gestae* d'Auguste – le bilan politique diffusé à titre posthume à la mort de ce dernier⁶² –, gravée sur les parois du temple de Rome et d'Auguste d'Ancyre (l'actuelle Ankara), mais une lacune sur une autre partie de l'inscription qui reproduit la version latine officielle ne permet précisément pas de savoir quel substantif latin fut ainsi traduit. Or il s'agissait d'un passage capital qui fait référence à un des fondements du pouvoir d'Auguste en indiquant que si celui-ci n'a jamais eu plus de pouvoir (*potestas*) que chacun de ses collègues, il l'a emporté sur tous par son ἄξιομα⁶³, c'est-à-dire par ce que le français qualifierait de prestige. En (bon) épigraphiste, Mommsen a jugé bon de procéder à une rétroversion latine et il a opté pour le substantif *dignitas*⁶⁴. À tort, car la mise au jour dans les années 1920 à Antioche de Pisidie de nouveaux fragments de la version latine a montré qu'Auguste avait parlé dans ce contexte de son *auctoritas*⁶⁵. Ce fut là une découverte capitale qui a ouvert une nouvelle voie en y reconnaissant la notion centrale d'un nouveau régime fondé sur la prééminence du *princeps*⁶⁶. Il est ainsi

⁵⁸ Cf., *exempli gratia*, XENOPHON, *Cyr.*, III, 3, 2 ; *Mém.*, II, 1, 33 ; PLATON, *Leg.*, 738e ; DION CASSIUS, 52, 20, 3.

⁵⁹ Cf., *exempli gratia*, THUCYDIDE, I, 130 ; II, 34 et 65 ; IV, 86 ; VI, 15 ; XENOPHON, *An.*, VI, 1, 28 ; *Res Gestae Diui Augusti*, 34, 3.

⁶⁰ Cf., *exempli gratia*, THUCYDIDE, II, 43 ; PLATON, *Leg.*, 865d ; ARISTOTE, *Pol.*, 1313b.

⁶¹ Voir également études de M. Jacotot qui ont établi une équivalence entre le terme latin d'*honor* et le concept bourdieusien de « capital symbolique » (JACOTOT 2012 et 2013).

⁶² Sur ce document capital pour comprendre la nature du régime fondé par Auguste, le Principat, voir les deux éditions récentes de SCHEID 2007 et de COOLEY 2009.

⁶³ *Res Gestae Diui Augusti*, 34, 3.

⁶⁴ MOMMSEN 1883.

⁶⁵ L'*editio princeps* des nouveaux fragments de la version latine d'Antioche remonte à la publication de RAMSAY et von PREMERSTEIN 1927.

⁶⁶ Parmi les historiens qui valorisent la notion d'*auctoritas*, on citera GAGE 1935 et 1977 ; MAGDELAIN 1947 et récemment FERRARY 2001, p. 101-154.

révéléateur que le plus grand historien français de l'Antiquité romaine de la seconde moitié du XX^e siècle, Claude Nicolet, ait choisi de faire du prestige le fondement de la supériorité d'Auguste dans une des rares études qu'il a consacrées à la figure du fondateur du Principat romain et à la mise en place des pouvoirs impériaux⁶⁷. Une telle analyse repose précisément sur l'équivalence qu'il a établie entre la notion latine d'*auctoritas* – qu'il présente comme « le mot clé du nouveau régime » – et le terme de « prestige », utilisé à neuf reprises pour définir « un pouvoir de contrôle et d'arbitrage supérieur »⁶⁸.

L'erreur de Mommsen est de celles qui s'expliquent par la difficulté à trouver en latin un terme unique et univoque renvoyant à la supériorité sociale et morale d'un individu. Cette pluralité terminologique est en soi significative si l'on juxtapose à l'*auctoritas* d'Auguste la *dignitas* dont la défense fut invoquée par Jules César dans ses *Commentaires* pour justifier le franchissement du Rubicon et le déclenchement de la guerre civile⁶⁹. Elle souligne la nécessité de contextualiser l'emploi de tous les termes renvoyant peu ou prou au prestige.

Un processus de transformation

La question de la transformation des surplus tangibles et de la richesse est à l'origine de notre réflexion qui s'insère, rappelons-le, dans un triptyque initié par une interrogation sur la monnaie et ses hybridations, poursuivie par une exploration des manifestations de la richesse dans les sociétés⁷⁰. Ces travaux ont montré que la circulation des richesses est en général le marqueur social principal de la gradation des statuts dans les sociétés humaines, sachant que l'étalon de valeur peut être incommensurable comme dans le cas de référents cosmiques ou sacrés ou, au contraire, commensurable, telle la monnaie comme valeur d'échange universelle dans nos sociétés⁷¹. L'analyse de Michel Aglietta⁷² a proposé de considérer la monnaie dans la perspective maussienne de la circulation généralisée des dettes – l'échange des dons et des contre-dons – comme fondement de la cohérence des liens sociaux. Ceci explique que l'accumulation de richesse est souvent dénoncée comme néfaste et fait courir le risque de l'infamie, comme le rappelle J.-Fr. Thomas. L'acquisition de prestige par la consommation ostentatoire, voire somptuaire (A. Cristina), la dilapidation (M. H. Dziubinska), la redistribution afin de gagner des clientèles apparaît alors comme une modalité privilégiée de transformation de la richesse.

⁶⁷ Claude Nicolet est reconnu comme un spécialiste des républiques romaine et française.

⁶⁸ NICOLET 1967, p. 57-77.

⁶⁹ César, *BG*, I, 7.

⁷⁰ PION & FORMOSO 2012 ; BAROIN & MICHEL 2013.

⁷¹ Cf l'introduction de PION & FORMOSO, 2012.

⁷² AGLIETTA 2012.

Le prestige est alors la mesure de la dette sociale ainsi ouverte, sous forme de « reconnaissance » et de la réputation dès lors que la reconnaissance circule. Il a pu être ainsi présenté, dans la lignée des travaux de Bourdieu, comme un « capital social », qui désigne « l'ensemble des ressources actuelles et potentielles qui sont liées à la possession d'un réseau durable de relations plus ou moins institutionnalisées de connaissance et de reconnaissance mutuelle »⁷³. Egon Flaig montre d'ailleurs comment, au travers du cortège de funérailles de l'aristocrate romain le capital de renommée familial mémorialisé est exhibé. La *pompa funebris* met en scène à chaque décès les effigies des ancêtres ayant triomphé ou accédé aux charges du *cursus honorum*. Dans ces conditions, le prestige devient, selon Flaig, un « capital [familial] symbolique figé et même fixe », et pour cela rendu visible. De même, dans les sociétés plus anciennes, les parades funèbres ostentatoires accompagnaient-elles probablement l'enfermement des richesses et des insignes de statut dans une tombe, ayant pour fonction l'exposition du classement social de celui qui n'est plus (E. Luneau, L. Phialon).

On ne construit pas une renommée ou une réputation par soi-même. Cela ne peut se faire que dans une réalité intersubjective, qui a besoin du regard et de la parole des autres. Le prestige n'a d'existence qu'à la condition d'être reconnu par tout ou partie d'une communauté. C'est pour cette raison que dans l'Antiquité classique, le terme grec de δόξα et le substantif latin *fama*, qui désignent à la fois la réputation, la renommée et les bruits colportés à propos de telle personne, sont étroitement associés au prestige de l'individu ou à son absence. Le prestige doit être visible pour produire tous ses effets. Cette visibilité se situe à l'échelle de l'espace public, étant entendu que la frontière entre public et privé est opérante dans les sociétés étudiées dans ce livre sans correspondre à la perception contemporaine. C'est ainsi que la réception par un sénateur romain, dans sa propre maison, d'un nombre plus ou moins élevé d'individus (amis, clients, etc.) dans le cadre de la salutation matinale, loin de relever de la sphère privée, est un acte public qui lui permet de tenir son rang et de graduer son prestige selon que l'on constate une plus ou moins grande affluence (Chr. Badel). La visibilité se traduit de bien d'autres manières : une représentation figurée comme l'érection dans un lieu fréquenté d'une statue d'un individu « renommé » (J. Israël) ; l'inscription, liée ou non à une statue, et il faut ici insister en particulier sur l'apport de l'épigraphie pour nous aider à identifier le prestige dans ses formes écrites (le texte) et matérielles (le support) ; la manière de se vêtir ; l'usage des couleurs selon des codes variables selon les époques et les lieux ; le discours prononcé devant une foule de gens pour défendre tel projet de loi ou faire l'éloge de tel membre de la famille décédé ; ou encore le nom

⁷³ BOURDIEU 1994, p. 116-123 et 187-189 ; 2000, p. 348-376 et 2001, p. 295.

même de l'individu à travers des stratégies qui conduisent à sa diffusion la plus large possible par différents moyens (nom gravé sur une ou plusieurs inscription(s) et mis en évidence par la taille plus grande des lettres par rapport au reste de l'inscription, nom donné par un individu à des esclaves qu'il a affranchis et d'autant plus diffusé que les affranchissements ont été nombreux, jusqu'au cas extrême tel celui de l'empereur romain dont le gentilice se retrouve dans toutes les régions de l'Empire).

L'on trouvera dans la contribution de C. Thiel *a contrario* l'idée, à la fois paradoxale et intéressante, que le prestige peut reposer dans certaines circonstances sur l'anonymat ou du moins sur un affichage spécifique de celui-ci ; ceci dans une société christianisée qui doit trouver un équilibre nécessairement fragile pour les membres des élites entre la nécessité d'une visibilité sur terre de leur vivant et l'espoir du salut divin après leur mort. Il faut y voir une référence à une forme d'invisibilité que l'on qualifie de réserve d'invisibilité et dont tout pouvoir a besoin à plus ou moins grande échelle selon les contextes⁷⁴. Il faut y voir aussi un autre mécanisme du prestige, que la conformité normative garantit, sur l'appui de manifestations aussi antinomiques que le faire-savoir dans l'ostentation ou l'anonymat. Nous touchons là aussi aux valeurs du prestige et à la variété de leur registre formel. L'analyse développée par E. Gobin sur la fabrication rituelle des officiants *babalao* dans les religions afro-cubaines illustre pleinement la force de distinction que permet le secret lors de l'initiation, mis en scène, voire exposé devant ses destinataires pour conférer le prestige nécessaire à la fonction.

Ainsi, la richesse permet certainement de faire face à ses obligations sociales, mais le prestige se manifeste en définitive comme un art du savoir « faire face », d'affirmer une image de soi reconnue et de la préserver. Il est bien dimension de virtuosité sociale pour celui qui « sait faire ». Il en va ainsi des spécialistes du rituel ou de l'écriture, les scribes, dont le savoir exclusif garantit ou étend le prestige (E. Gobin, J.-J. Glassner). Il l'est aussi pour celui qui « sait parler ». La parole ou plutôt l'art de la parole compte également au nombre des savoir-faire conférant du prestige dans des sociétés qui sont fondées, comme dans l'Antiquité, sur l'usage de la rhétorique et qui utilisent le discours autant comme un moyen de convaincre les foules que comme un mode d'autoreprésentation (J.-M. David). Quand ils sont reconnus avant l'action, ces savoir-faire ou savoir-être deviennent alors panache : il peut s'agir de la distinction comme classe « naturelle ». Le cas de la citoyenneté, qui est un statut à part entière indiquant l'appartenance à une communauté déterminée, est particulièrement intéressant : en tant que citoyen, un individu jouit d'un prestige qui se manifeste par des pratiques sociales déterminées par le contexte chronologique et géographique (A. Duplouy).

⁷⁴ Cf. à ce sujet JEHNE 2005 et BROWN 1996.

Finalement, la notion de « civilisation » désigne bien ce que les hommes conçoivent généralement comme accomplissement de tout ce qui est prestigieux : être civilisé ou accéder à la civilisation s'entend par opposition au frustré, au sommaire, au non-différencié. Il est intéressant de commenter à ce titre le modèle « sociologique » développé par Ibn Khaldûn. Dans sa *Muqaddîma*, le philosophe arabe du XIV^e siècle développe en effet un modèle cyclique de conquête, d'établissement et de déclin du pouvoir fondé sur l'opposition entre le monde des tribus (*badawa*) et la civilisation urbaine (*hadâra*). Dès lors qu'il conquiert la ville et s'établit, le chef tribal se pare d'une souveraineté que l'arabe rend par deux termes : celui de *mulk* qui est attribut du *malik*, le roi, et celui de *jâh* qui est « être-là », « être-pour-les-autres », souveraineté dans sa dimension d'affichage⁷⁵. Or ce sont ces besoins d'affichage de la souveraineté par un mode de vie raffinée qui requiert le développement des savoir-faire spécialisés que sont l'artisanat et la production d'un savoir scripturaire. Comme le montre J.-J. Glassner, l'écriture a joué un rôle au moment de son invention en tant qu'outil de distinction dont les élites se sont emparées, car sa maîtrise conférait une supériorité politique et sociale. Dans ce modèle, *jâh* comme manifestation du prestige est la manifestation de cette fonction essentielle du développement de la civilisation qu'est la hiérarchisation sociale. En contrepartie, pour ce maintenir, le souverain doit renoncer à l'énergie produite dans la solidarité tribale, ce qui finit par l'affaiblir et le soumettre à la conquête. Selon ce modèle, le prestige ne s'institutionnalise jamais et demeure soumis à l'exercice de la violence.

Prestige et (est) confiance

Même quand il s'institutionnalise ou se routinise dans une position d'autorité, le prestige attaché à la réputation repose sur la confiance (Fr. Mari). Qu'il s'agisse de la réputation d'une personne ou d'un État, de la gloire attachée à la victoire sur le champ de bataille ou dans une arène sportive, de l'efficacité d'un remède, de la fiabilité d'un objet dans la réalisation d'une opération ou encore dans une institution universitaire pour délivrer un diplôme monnayable en emploi ou en statut, le prestige s'émousse et se dissipe dès lors que les promesses ne sont pas tenues. La magie du prestige ne suscite l'attrait que pour autant qu'elle ne soit pas frappée de « discrédit ». Cet impératif, rappelle J.-Fr. Thomas, est au fondement de l'encadrement législatif des dépenses de prestige réalisé à Rome. Les lois somptuaires visaient en effet à limiter les dépenses des notables pour leur permettre de garder leur rang, tout en encadrant la richesse par des valeurs morales. Car le risque est que le

⁷⁵ Pour une analyse du *jâh* dans la sociologie khaldûnienne, voir CHEDDADI 1980 ; et pour une lecture des espaces impériaux à la lumière du modèle khaldûnien, voir MARTINEZ-GROS 2014.

prestige s'étiologie ou disparaisse tout simplement, phénomène qui aboutit à une forme de déchéance ou de déclassement social.

Songons par exemple à l'empereur romain qui intervenait parfois en donnant de l'argent à des familles sénatoriales désargentées par la perte de leurs patrimoines – foncier et financier – ou en payant leurs dettes⁷⁶. Cet exemple éclaire l'envers du décor et est intéressant à plus d'un titre : il montre tout d'abord que la richesse matérielle est dans ce cas inséparable de la notion de prestige (l'existence à Rome d'un cens inscrivant les individus dans des catégories déterminées en fonction de la somme déclarée est à ce titre fondamentale) ; il permet ensuite de définir en creux ce qu'était le prestige, car c'est au moment où le prestige d'un individu – en l'occurrence d'un aristocrate – est remis en cause que l'on assiste à des manifestations ou à des prises de décision visant à maintenir son rang, manifestations d'autant plus intéressantes pour l'historien qu'elles se devaient d'être visibles et qu'elles sont attestées par les sources parce qu'elles étaient de l'ordre de l'exceptionnel.

La recherche de la crédibilité est ainsi au cœur des stratégies organisant les confrontations électorales au XIX^e siècle, comme l'étudie avec précision A. Niess. Il se manifeste comme transfert d'un capital familial, souvent tissé sur la proximité dans la localité, vers le capital individuel d'un candidat qui en tire du prestige. Ainsi, à la différence des sociétés de l'honneur de l'Antiquité, la société bourgeoise européenne semble finalement plutôt relever de la « conception close du prestige » développée par Weber⁷⁷. Selon celui-ci, en effet, le prestige tel qu'il l'observe ne s'applique pas tant aux positions individuelles dans la hiérarchie sociale qu'il ne se déploie dans les agrégats sociaux ou groupe d'interconnaissance. Autrement dit, pour que le prestige joue son rôle d'opérateur de différenciation sociale, il faut que les membres des groupes spécifiques d'une société en partagent une conception homogène. On ne fait pas confiance aux « nouveaux-riches ». Comme le montre Fr. Mari dans son analyse de la plaidoirie de Démosthène, le fils n'hérite pas du prestige du père, acquis par le faire. L'entretien du prestige par-delà les générations se tient là au cœur du mécanisme de son acquisition. L'ancienneté est une notion primordiale, fondatrice du prestige. C'est d'ailleurs toute la charge du qualificatif « parvenu », qui incarne une revendication qui n'a pas la solidité de la durée.

Excellence et popularité : formes contemporaines du prestige ?

Il convient alors pour finir de nous interroger sur les conceptions contemporaines du prestige. Autrement dit, le prestige est-il attaché à un type historique de société ou se retrouve-t-il sous des formes

⁷⁶ Cf. à ce sujet la monographie récente de KLINGENBERG 2011.

⁷⁷ WEBER [1921] 1995.

équivalentes partout où s'observent des systèmes de stratification sociale et des modalités de différenciation ? Il est courant en effet de distinguer les sociétés aristocratiques des sociétés bourgeoises en contrastant leurs pratiques de consommation, d'utilisation des surplus et d'affichage de la richesse. Norbert Elias a établi la formule selon laquelle « on ne peut à la fois dépenser et accumuler »⁷⁸. Les sociétés de cour seraient dépensières parce qu'elles indexent leurs dépenses sur des enjeux symboliques. Les sociétés de capitalisme bourgeois et marchand maintiendraient leur consommation en dessous du niveau de leurs revenus pour être en mesure de réinvestir le surplus. B. Deschanel discute ce modèle en montrant que les pratiques de consommation des bourgeois s'apparentent bien souvent à des dépenses en vue d'acquérir du prestige. Si les pratiques de consommation ne sont pas aussi révélatrices d'une différence, les conceptions attachées au prestige et leur mise en œuvre peuvent être fortement contrastées, sur la base d'un modèle wébérien. G. Augustins en a proposé une modélisation basée sur la considération des modes de vie⁷⁹. L'aristocrate est celui qui doit faire la preuve qu'il vit selon son rang, ce qui l'oblige à être toujours en représentation, visible, aux yeux de tous, dans un monde ouvert le plus largement possible puisque le prestige y est renommée. Point n'est besoin dans les sociétés aristocratiques d'afficher un statut auprès de ses pairs, puisque celui-ci est octroyé en tant que privilège héréditaire. La conception du vivre bourgeoisement évite en revanche toute manifestation ostentatoire, tout en supposant de dépenser pour les superflus plus que pour le nécessaire. Il y va moins du prestige *stricto sensu* que de la dignité acquise par le mérite, et d'une éducation morale faite de valorisation qui distingue, subtilement et de manière non conventionnelle et invisible pour qui ne la partage pas. L'important pour le bourgeois est en effet d'être reconnu par le bourgeois et de tisser des connivences en monde clos.

Le prestige serait-il donc résiduel dans les sociétés contemporaines, la dimension d'un savoir-faire suranné ou sourcilieux, précieux puisque le temps passé est désormais une valeur hautement monétisée ? Les modalités d'évaluations objectives, reposant sur des indicateurs chiffrés, n'ont-elles pas pour effet de discréditer les formes d'évaluation subjectives, fondées sur les rumeurs et la réputation, qui fondaient les échelles relatives du prestige (C. Constans et I. Rivoal) ? Le prestige n'est cependant pas une notion anachronique, même s'il convient probablement d'en redéfinir les contours et d'en sonder les reconfigurations. Nous avons inauguré cet article par une liste de quatre termes portant « charge de prestige » en même temps qu'ils spécifiaient des dispositions sociales particulières (accomplissement,

⁷⁸ ELIAS [1969] 1993.

⁷⁹ AUGUSTINS 2006, p. 60-63. L'auteur reconnaît s'être fortement inspiré de l'ouvrage de Goblot, *La barrière et le niveau*, paru en 1925, dans l'élaboration de ses propositions.

déférence, honneur, charisme). À cette liste il conviendrait certainement d'ajouter excellence et popularité en tant que notions enfermant une charge de prestige selon nos sensibilités contemporaines. L'excellence est en effet un terme indexé sur l'univers managérial et que l'on utilise pour qualifier des choses extrêmement variées à seule fin de valorisation⁸⁰. Obtenir un label « d'excellence » équivaut à se positionner dans l'élite du domaine, une ressource que beaucoup d'institutions revendiquent afin d'acquérir un minimum de visibilité sinon un peu de prestige. Puisqu'en effet, le prestige contemporain tend désormais à dépendre de la capacité à « faire spectacle » - et pour ce faire à disposer des bons outils de communication. Quant à la popularité, elle est certainement l'expression la plus paradoxalement démocratique du prestige puisqu'indexée sur un bilan comptable de la visibilité d'une personne, d'un événement ou d'une création. Être « populaire » dans les collèges américains repose effectivement sur un principe de distinction sociale, puisque cette qualité suppose d'être remarqué par un maximum de personnes – susceptible de devenir une « clientèle – et confère un prestige généralement rendu manifeste par le nombre de conquêtes réalisées. La popularité est aussi devenue la mesure d'évaluation fondamentale de l'espace indifférencié et invisible par définition qu'est internet. Chacun peut y connaître sa minute (subjective) de gloire, comme l'avait anticipé Andy Warhol dans les années 1960, lorsqu'il a déclaré : « Dans le futur, chacun aura droit à 15 minutes de célébrité mondiale » (Warhol, 1969).

Bibliographie

- AGLIETTA M. (2012), « Universalité et transformation de la monnaie » in PION P. et FORMOSO B. éd. (2012), *Monnaie antique, monnaie moderne, monnaies d'ailleurs... Métissages et hybridations*, Paris, De Boccard, p. 9-32.
- AUGUSTINS G. (2006), *Les marques urbaines du prestige. Le cas d'Evora au Portugal*, Nanterre, Société d'Ethnologie, Recherches thématiques 9.
- BAROIN C. et MICHEL C. éd. (2013), *Richesse et sociétés*, Paris, De Boccard. Colloque de la MAE 9.
- BOUGARD Fr., BÜHRER-THIERRY G. et LE JAN R. (2013), « Les élites du haut Moyen Âge. Identités, stratégies, mobilité », *Annales HSS*, 4, p. 1079-1112.
- BROWN P. ([1984] 1996), *Le Culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris, Editions le Cerf.
- BOURDIEU P. (1994), *Raisons pratiques*, Paris, Seuil.
- (2000), *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Seuil.
- (2001), *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil.

⁸⁰ GRANGET 2009.

- CARNEVALI G. (2008), Proust philosophe du prestige, in M. CARBONE et E. SPARVOLI (éd.), *Proust et la philosophie aujourd'hui*, Pise, ETS, p. 305-322.
- CHEDDADI A. (1980), « Le système du pouvoir en Islam d'après Ibn Khaldûn », *Annales ESC*, 35 (3-4), p. 534-550.
- COOLEY A. (2009), *Res Gestae Divi Augusti*, Cambridge, Cambridge University Press.
- DUMONT L. ([1967] 1979), *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Paris, Gallimard.
- ELIAS N. ([1969] 1993), *La société de cour*. Paris, Flammarion, Champs.
- FERRARY J.-L. (2001), « À propos des pouvoirs d'Auguste », *CCG*, 12, p. 101-154.
- GAGE J. ([1935] 1977), *Res Gestae Divi Augusti*, Paris, Les Belles Lettres.
- GRANGET L. (2009), « Les universités en quête de prestige dans le grand jeu de la concurrence : le rôle de la communication marketing et l'impact des palmarès », *Communication et organisation*, 35, p. 149-157.
- JACOTOT M. (2012), « De la philologie à la sociologie : honneur et "capital symbolique" dans la Rome républicaine », *Anabases*, 16, p. 189-205.
- (2013), *Question d'honneur. Les notions d'honos, honestum et honestas dans la République romaine antique*, Rome, Ecole française de Rome, vol. 479.
- JAMOUS R. (1981), *Honneur et baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Cambridge, Paris, Cambridge University Press, Editions de la MSH.
- JEHNE M. (2005), « Augustus in der Sänfte. Über die Invisibilisierung des Kaisers, seiner Macht und seiner Ohnmacht », in G. MELVILLE éd., *Das Sichtbare und das Unsichtbare der Macht. Institutionelle Prozesse in Antike, Mittelalter und Neuzeit*, Cologne-Weimar-Vienne, p. 283-307.
- KLINGENBERG A. (2011), *Sozialer Abstieg in der römischen Kaiserzeit. Risiken der Oberschicht in der Zeit von Augustus bis zum Ende der Severer*, Paderborn, Ferdinand Schöningh.
- LENSKI, G. E. (1966), *Power and Privilege. A Theory of Social Stratification*, New-York, Mc Graw-Hill book company.
- MAGDELAIN A. (1947), *Auctoritas principis*, Paris, Les Belles Lettres.
- MARTINEZ-GROS G. (2014), *Brève histoire des empires. Comment ils surgissent, comment ils s'effondrent*, Le Seuil.
- MOMMSEN Th. ([1865] 1883), *Res Gestae Divi Augusti*, Berlin.
- NICOLET Cl. (1967), *Rome au temps d'Auguste*, Paris, Hachette.
- PION P. et FORMOSO B. éd. (2012), *Monnaie antique, monnaie moderne, monnaies d'ailleurs... Métissages et hybridations*, Paris, De Boccard, Colloques de la MAE 8.
- PITT-RIVERS J. ([1977] 1997), *Anthropologie de l'honneur. La mésaventure de Sichem*, Paris, Hachette.
- PRICE T. D. et FEINMAN G. M. (eds), *Foundations of Social Inequality*, New-York, London, Plenum Press.

- RAMSAY W.M. et von PREMERSTEIN A. (1927), *Monumentum Antiochenum. Die neugefundene Aufzeichnung der Res Gestae Diui Augusti im Pisidischen Antiochia*, Leipzig, Klio Beiheft.
- SCHEID J. (2007), *Res Gestae Diui Augusti*, Paris, Les Belles Lettres.
- SHILS E. (1968), « Deference », in JACKSON J. A. éd., *Social Stratification*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 104-132.
- WEBER M. ([1921] 1995), *Economie et sociétés*, vol. 1, Paris, Pocket/Agora.
- WEGENER B. (1992), « Concept and Measurement of Prestige », *Annual Review of Sociology*, 18, p. 253-280.
- WARHOL A. (1969), *Catalogue d'exposition du Moderna Museet à Stockholm*, février-mars 1968, Malmö, éd. Sydsvenska dagbladets.
- ZURBACH J. (2013), « La formation des cités grecques. Statuts, classes et systèmes fonciers », *Annales HSS*, 4, p. 957-998.

Intimate Politics

The Art of the Political Relationship in Lebanon

Isabelle Rivoal

Abstract: This article aims to analyse the patron–client relationship through a detailed ethnography of the everyday life of Walid Junblat’s followers in Lebanon. It reveals how intimate people are with political figures, talking to them (in the form of their pictures), talking about them, thinking through them, playing off this intimacy to enter the political competition. Patrons also play their part in this relationship. The weekly political gatherings held at Junblat’s Palace are the apex of this aesthetic of power. Detailed observations indicate how the lord orchestrates and varies the tempo of his interactions with the ritual audience, adding complexity and fluidity to the relation.

Keywords: aesthetic of politics, domination, Junblat, Lebanon, martyrdom, Patronage

The protracted confrontation that has been plaguing Syria for three years has revived the familiar schema of oriental tyranny, comprehended as absolute control of power and resources enforced on the society through forms of threat and violence.¹ For decades, studies of domination and violence in the Arab world have viewed them through the schema of asymmetrical personal relations, which foster visible practices of power and ostentatious challenges. While patron–client relationships have received attention in anthropological literature, relatively little work has considered the centrality of intimacy in building these kinds of personal relationships. The term ‘relations’ in patron–client relations has long been taken as a structural link that aims to characterize one typical form of social relation. Patron–client relation refers to a form of asymmetrical exchange (protection versus support or jobs versus the vote, for example) and is fuelled with personal marks of power and allegiance.

It is crucial to theorise the notion of relations as being more than a mere structural or formal link between individuals or social groups in such a way as to go beyond the now familiar asymmetrical characterisation of patron–client relationships. An ethnographic approach examining how relations are actually invested and experienced in everyday life may help to carry the issue in a new

direction. Nothing is ever fixed in such a relational society. The patron and the client keep on constantly acting out the relation, lest it lose its consistency. Based on a careful attention to ethnographic details, my description of the multifaceted ways that political patrons and followers relate to each other in Lebanon may provide analytical potential for the anthropological understanding of communal attachment and identity in the Middle East.

Approaches to Political Patronage and Domination in Lebanon

Analysis of Lebanese politics has mainly been based on the study of patronage relations and the forms of domination that organise them. More precisely, it has focused on understanding the ambiguous relationship between political leaders, the *zâim*-s likely to be elected to parliament (Gubster 1973), and their henchmen, the *'abadây*-s. This is a relationship that facilitates the control of communitarian and partisan masses. If this relationship has been privileged as a manifestation of power, it is because of the uniqueness of Lebanon, which can be described as a non-Hobbesian society in the sense that the state and civil society are not distinct. The state in Lebanon is no more than a patronage system (Gilsenan 1977) which, according to Michael Hudson's well-known phrase, makes it a 'Precarious Republic' (Hudson 1968). It is the constant reality of the communities, reflected in Lebanon's legal foundations and impeding the emergence of a central government (legitimised by a civil society), that explains the predominance of patronage as the encompassing political organisation. Most Lebanese political sociologists have endeavoured to account for the articulation of local realities (the scale of local partisan societies) and national realities (the government institutions in Beirut) in terms of social control founded on violence. Mediation between these two spheres plays a pivotal role in maintaining the confessional system.

What is the link between a political leader and those who claim to support him? How are partisan loyalties formed and perpetuated? What are the manifestations in daily life of a political relationship that is characterised by its personal dimension? And above all, how can one possibly account for this personal dimension in a political organisation renowned for being founded on coercion and violence? Michael Gilsenan is certainly the scholar who has best understood that domination is not a mere dimension of political patronage; rather it is a social practice and an art with a dedicated aesthetic. In northern Lebanon, hierarchical status is presented as perfectly natural and this particular feature is more significant than the meaning that people attach to it. Domination is above all considered as a factual state (thingness). But this does not signify that it remains implicit. Rather it has to be displayed, exhibited and

performed so as to reach its essence and become the matrix of local history through the narration of the leaders' great acts (Gilsenan 1986, 1989). Domination is thus constantly reproduced and replayed in its most arbitrary forms in the most varied social situations, according to aesthetics of violence, which confers upon the lord an iconic dimension while their henchmen (*'abadây*) are in charge of organising and perpetuating 'the worldly order' (Gilsenan 1996: 3–22).

Deep economic changes (Dib 2004: 91ff.) and years of civil war have almost ruined the political order founded on land ownership (for agricultural use). They have probably also altered the ways that people perceive the *'abadây*, consequently changing the relationship between the *zaïm* and his followers, particularly in rural areas. The expansion and the development of Lebanese patronage networks came to a halt in 1975 following the collapse of the state, towards which the whole system of political relations is geared. More precisely, the state in its institutional form continued to exist but was no longer the privileged place for the expression of power struggles. Rather, these came to be measured in the context of militia clashes. The most important consequence of this collapse has been the strengthening of the various networks of supporters at a more local level. The political leaders have nearly all become influential figures in urban areas working in trade and finance. Most henchmen are now expected to have the skills of administrators, and the old 'aesthetics of honour' has been democratised and can be claimed by any citizen (Johnson 2001: 40–47). The community dimension is consequently the most relevant element in explaining how political leaders have been able to maintain their legitimacy in spite of the coercive and unfair nature of their domination (Khalaf 2001: 42–45; Kingston 2001). How, then, can people remain so loyal and respectful of the community spirit? It cannot be solely the result of domination, and these leaders cannot possibly have ceased to represent the local societies that guarantee their dominance.

Political power in Lebanon plays a role that goes beyond the mere control and representation of people. The Lebanese civil existence rests on communal belonging: individuals are born, marry and die in the community. Hence, civility is essentially forms of political action outside communal politics. It has an existence of its own, but it remains a political residual fact that does not reveal the various aspects of the social contract in the Lebanese context (Karam 2006; Picard 1994). Nor does it give any clues to help us to understand the durability of patronage relations. Power is to be considered a principle of social organisation, a laboratory to develop ideologies and common memories.

Why not consider it as a sort of work of art? It organises people's daily life as well as political life, since every single ordinary aspect of life within communities is necessarily endowed with a political character. It is therefore

important to define this particular 'political character'. In this context, the leader is more than a mediator between local politics (the communities) and national politics; he does more than represent a *'asabiyya* or traditional loyalties. His authority works as a reference and this authority is shaped by the relationship that links the leader to his followers. Rather, for all parties, politics is predicated upon achieving an ideal level of intimacy between the community and its leaders, some of which is directly experienced and some of which is mediated.

Framing the Lord: The Presence of the Leader in the Follower's Intimate Spaces

In Lebanon, some politicians are referred to as 'poles' (*aqtâb*) because they polarise regional and community clients. Walid Junblat is one of these politicians. The leadership he exercises reflects the evolution of a peasant society ruled by landowners towards a middle class of migrant workers who are constitutive of local polity. That this relationship has persisted for hundreds of years is further emphasised by the fact that Walid Junblat belongs to a long established lineage of leaders. The Junblats settled in the Shuf Mountains at the beginning of the seventeenth century after forming an alliance with Emir Fakhr al-Din II al-Maani (Hichi 1973: 56ff.) and became one of the leading families in the area after the 1711 clashes.²

It is well known that the Junblats succeeded in adapting to the modalities of the new political and economic framework of independent Lebanon. In the years following his first election as a deputy, Kamal Junblat redistributed the lands belonging to his family, anxious to respect the socialist ideal. He created the PSP (*Parti Socialiste Progressiste*) in 1949. The partisan structure gave birth to the militia and to the creation of a genuine territorial administration from 1983 to 1990 (Harik 1993; Rivoal 2001). Junblat also made various economic investments during and after the war, and started to monitor the financial assets granted to the Ministry of the Displaced.³

Walid Junblat therefore seems to be a perfect example of a Lebanese political boss who is established in Beirut yet depends on regional voters. As the heir of a political lineage that is well known in Lebanon, he has endeavoured rather successfully to play a part on the international scene, expanding beyond his traditional patronage network despite the dismantling of the partisan stately structure founded during the 1980s. He has been blamed for his role as a war chief during the years of the conflict and mocked for his shifting political alliances, and he has been harshly criticised for provocative speech and behaviour, but he has nonetheless managed to become a leading figure in Lebanese political life. If he wished, he could certainly be a distant

lord, utterly consumed in the mysterious workings of national policy. If this were the case, his partisan structure or henchmen would be delegated responsibility for ensuring the loyalty of local clients. If patronage relations were indeed nothing more than a business of mutual exchange of services and recommendations, and if it was founded only on the practise of coercion, the political leader would cease to be a relevant reference, since the relationship would cease to be necessary.

This is, at least, what I had long supposed before I decided to extend my enquiry in Sydney, where I worked with migrants from the Lebanese Druze community. As they had made their own way out of the local political sphere where Walid Junblat is an acknowledged central political reference, these migrants had a social position that was no longer determined or influenced by patronage relations or the confessional system. I wanted to observe this so as to be able to compare the narratives of Junblat's leadership in both places. In Sydney, I met Nabil at a meeting organised by the Sydney Union of the Druzes. Soon after, this affluent man, who had succeeded in founding a small local company, invited me for lunch with his family. Nabil had been living for more than thirty years in Manly, a rather wealthy suburb in Northern Sydney. His will to settle far from the Lebanese community of Sydney reveals his paradigmatic ambition to go his own independent way.

Nonetheless, as soon as my host let me into his house and invited me to sit down in his living room to have a cold drink, as is usually done, I felt as if I had crossed a threshold and left behind boisterous Sydney to find myself all of a sudden back in the Shuf Mountains. I started taking in the surroundings. There was something familiar about everything, and it had little to do with the scarce furniture or the smells of coffee and spiced roasts coming from the kitchen. Rather, this feeling arose from the framed photographs on the walls and the chest of drawers. There was a picture of the most venerated Druze religious man right next to a portrait representing Kamal Junblat. There was a portrait, to which my host drew my attention, of the whole family standing around Walid Junblat. Undoubtedly, these pictures were conveying a sense of deep familiarity. I had never so accurately realised their centrality to my sense of the Shuf.

Within the context of his study on the migratory experience, Ghassan Hage (1997) contrasts the notion of feeling 'at home', which he refers to as 'homebuilding', with the mere fact of building a house, 'house-building'. An affective dimension is attached to 'home-building', meaning the building of a place where the family are perfectly comfortable and can feel secure in the sense that one is not submitted to the arbitrary nature of official law. It is also a place where the notion of community can be experienced on a daily basis, through the sharing of symbols, references, values and moral standards that allow the

family to communicate freely, far from external reality. Feeling 'at home' is actually an intimate experience that requires a strategy to set up a private life in order to be with one's family in a place of one's own, on an independent basis. The '*ahlân wa sahlân*' greeting me at his threshold, and the flavour of the *tabbuleh* (the traditional salad) I was offered gave rise to the strange feeling that I had been transported into Lebanon. But the sensation mostly arose from the familiar 'presence' of Walid *bey* and Kamal *bey* (the Druze chiefs) who were right before my eyes. Coming into his home from an obviously Australian exterior world, the familiar presence of the Junblats in the intimacy of home triggered my own interiorised version of Lebanon.⁴ During my frequent visits to the Shuf, I had become accustomed to seeing these portraits on the walls and inferred meanings from their layout. I considered them to be conventional signs of allegiance to the regional leader.

The most frequent *mise-en-scène* seen in the homes I visited in Lebanon is the display of a black-and-white portrait of Kamal Junblat surrounded by portraits of the head of the household and his late father. They are placed in a triangular arrangement in which Kamal Junblat visually dominates the scene. The presence of Kamal Junblat's portrait is a sign of the family's support of the Junblati faction at large, whereas a portrait of Walid Junblat is much more significant with regard to the family's allegiance to the political leader. Where these pictures are absent, they testify to a distrust regarding Junblat.

With some experience, the visitor can perceive from the portraits exhibited in the Lebanese lounges the nature of the bond that links the leader to his followers. For a long time, my understanding of the iconography rested upon a cultural deciphering of politics and patronage relations. However, I later realised that my assumption that the portraits are a way to signal allegiance missed a great deal of meaning. Certainly, every man uses his lounge to exhibit his political ideas to the visitors he receives there. The layout of the room, the decoration, the frames hanging on the wall or standing on the furniture – everything concurs to show his guests who their host is and what his allegiances are.

At Nabil's house in Sydney, Walid Junblat does not only stand in the reception room as a reminder of the political allegiances of the family back in Lebanon. His portrait holds the most important place at the centre of the family's daily life. Right next to the kitchen table there is a bench with family photos in frames placed upon it. The central frame displays a picture of Walid Junblat with Nabil, his wife and their children that was taken when they last visited Mukhtara. This picture seems as though it were reiterated, since the portrait stands among other family clichés of their son graduating, their engaged daughter, and younger children and nephews. Normally, guests are not invited into the kitchen, and so these photos were not placed there for

display purposes; it has nothing to do with a conventional sign of allegiance as might have been the case in the Shuf, for instance. In the context of migration, it takes its full meaning in the creation of intimacy: the picture says something for you and it belongs to you. The role of the leader goes beyond the patron–client relation – he is a whole member of the family.

Beyond the case of Nabil, it is not surprising to observe that the lounge, which represents the masculine space *par excellence* in Lebanon, is not the only place where the ‘presence’ of political leaders is felt. Indeed, they are often found in the kitchens in the form of small portraits on fridges, where they sit beside portraits of pop stars or movie actors. Sometimes they appear more unexpectedly in places where they only seem to be keeping company with the family. During my sojourn in the Shuf, I used to visit a woman whom I knew well enough to be invited to carry on a conversation in the tiny room where she was frying potatoes. Above the big pot full of boiling oil, a newspaper clip showing Taymur’s smiling face (Taymur is Walid Junblat’s eldest son) was fixed to the wall. On one occasion, the woman suddenly interrupted our conversation to gaze on the portrait. While wiping it with the towel she was holding in her hand, she said with affection: ‘Oh! Look at what I’m doing to the poor young man; he is all covered in oil now!’

These portraits are not mere ornaments in the house; they play an active part in the sense that they facilitate a relationship between the leader and the family on a daily basis. They serve as substitutes for the leader in flesh and bone, thus making it possible to experience a familiar relation (based on affection) with the leader. The woman’s fond gestures spoke for themselves, as she was wiping the newspaper cutting, moving right and left in circular movements: she was actually wiping a real face. Such gestures are revealing of how political leaders do not solely represent authority: they also live side by side with their people. The scene reminded me of the way that old women behave when they come across Walid Junblat at a meeting in the village or at Mukhtara. They make him bend forward so as to kiss his forehead and wish him a long life. But the feeling of affection they express when they meet him in real life is quite different from the feelings experienced in front of the picture: there is indeed some deference and even a submission to authority in real life, as the women bless him ‘May God give you long life, and may he keep you above our heads, Walid Bey’.

Nonetheless, this feeling of affection and intimacy is not only to be expressed in the symbolic mother–son relationship. I can remember one particular morning when I was sipping my coffee with the family with whom I usually stay when in the Shuf. Marwan, the younger son of the family, had just started university and had made acquaintances with members of the PSP youth. He had returned home with a calendar and had mounted it right in the middle

of the kitchen wall, facing the sofa. After he had greeted us, his eyes still heavy with sleep, he exclaimed, gazing at the Druze leader portrait on the February page: 'Hello ya Walid Bey, what a splendid day today!'

In these two scenes, the image is not just exhibited to show exactly where one stands in the hierarchy of personal relationships that make up the political sphere. In the kitchens and the rooms next to them, which represent cosy and womanly places, the portraits that are displayed in all simplicity – without frame around them – make it possible to express affection towards the leader. This is not the case with the perfectly framed portraits in lounges.

Feeling at Home in the Shuf Mountains

The creation of this intimacy does not arise solely from images, which are a substitute for the leader to whom one can speak in an informal way. People are also influenced on a daily basis and in various ways by his speech. Ibtissam cannot be said to have a close political link with the Junblats. Her husband has two patrilineal cousins who have made a fortune in the banking sector and who consequently suffered from Walid Junblat's violence during the war because they refused to contribute to the financing of the militia. One had been abducted, leaving open contentious issues between her husband's clan and the lord of the place. Being a loyal member of her husband's family prevented her children from mixing with the PSP youth, and she was not authorised to go to Mukhtara Palace to ask the *bey* for any favours. However, she comes from a family that is politically close to the Junblats, and she remarked: 'Walid Bey knows I love him and he knows my situation; I'm sure he knows why I don't go to Mukhtara. I first and foremost think about my children's future.' However, she derives strength from Kamal Junblat's teachings.

Every morning, I get up at six and I start the day by reading a text of *al-mu'allim* ['the professor', as Kamal Junblat is known among his followers], and then I practice yoga. After this ritual, I feel more relaxed to face the day to come. I would be too nervous otherwise. Kamal bey showed us the way.

Kamal Junblat is the one figure who inspires people this way. This is due to the fact that his stature is based on religious symbolism. This stature was amplified by his violent death, which rendered him a martyr. In this particular case, the political representative of a community has become a spiritual guide whose texts have been read and reread, and even integrated into the practice of yoga. In this regard, Kamal Junblat's writings are used in a way that is reminiscent of the injunction to the Druze religious community that they should

read the sacred Scriptures in such a way that they incorporate the book into their lives, to the point of becoming the book (Rivoal 2000). The way that Ibtissam 'practises' Kamal Junblat's spiritual teachings along with yoga seems to approximate a spiritual asceticism that eases her daily life.

Kamal Junblat's speech, which is also found in writing, can be assimilated into daily life in this fashion. But there are indeed other ways to share a sort of private moment with the political leader. Consider, for example, the audio recordings of political leaders' speeches and the musical montages that are popular among the young generation. The leader's spoken word is mixed, set to music, and then sold in small shops in the form of CDs, thus being assimilated by the young once they have completed the musical editing. Favourite passages are selected and become hits. Marwan would rather listen to Georges Wassuf and Rami Ayash when driving, but it is the remixed passages of Walid Junblat's speeches that he plays constantly on his laptop while studying for his exams.

The presence of the leader in a geographical space where he and everyone feel 'at home' also generates a feeling of intimacy. As someone once told me:

When Walid Junblat drives up to the Shuf for the weekend, he never uses his official deputy's or minister's car. You see, everybody knows his registered 27000 4x4 wheel vehicle round here. I can remember when Walid Bey went to pick up his son who stayed with Patrick Perez at the French cultural centre at Dayr el-Qamar. He would arrive with his jacket on his shoulder.

Quite different from what Michael Gilson (1996) had observed, the 'lord' does not act as a distant figure who wishes to dominate his followers entirely. On the contrary, he is willing to present himself as a casual man, liberated from urban dress codes and political bondage. We can observe here a kind of enlarged mirror reflecting the leader's place in the intimacy of home: as soon as he enters the Shuf, Junblat is 'at home'. In this context, home implies the possibility of a place where you are not subjected to the law. Ghassan Hage (1997) considers this quality to be the most important as far as the notion of 'home' is concerned. The reference to 'home' must be considered as a social space where political challenge has no place at all.

The concept of 'patriarchal connectivity' proposed by Suad Joseph (1993, 2005) in her writings on the construction of family relationships in Lebanon demonstrates the ambivalent nature of this hierarchical space. By 'connectivity', Suad Joseph refers to a fundamental quality that one must have in order to be considered a full human being in Middle Eastern societies. It implies that the person never thinks of his own self in an independent way, but only in relation

to significant others. In other words, the maturity of a human being is judged on his capacity to meet the wishes of his close relations, and on a wider scale all the persons likely to become acquaintances, anticipating their needs and speaking on their behalf, taking into account what they like and what they do not. In this context, prominent males place social relationships at the very heart of what they do. This means that they can gain social importance and recognition only if a large number of people are ready to grant their wishes. The political leader and his followers exemplify this web of intermingling relations perfectly.

These references to Walid Junblat as a casual man 'at home' in the Shuf emphasise his role as the 'symbolic' family head. We can thus understand the importance he is given in the intimacy of people: he shares their daily life in the sense that he is an extension of them and they consider that they are an extension of him. He is undoubtedly an important figure who participates in social dynamics at a local level, and this contribution has a great influence on what the leader and his followers expect from one another.

The Leader's Changing Mood, or the Lebanese Art of Politics

The personality of each individual likely to become an element of the community is built on narrative elaboration within the group. Anecdotes concerning what one likes, one's way of being and acting, are regularly mentioned and related within the family sphere and also whenever people come to visit. This is how one becomes an element of the relational matrix. It is not surprising, then, that people enjoy talking about Walid Junblat's character and personality. They even expect him to provide them with clues regarding his personality so that they can make up their own stories. Indeed, it's important for the leader to forge a style which makes him unique: a very personal style is the outward sign that brings credibility to the existence of an abundant biography. A leader who has his own style is a source of inspiration for people to create their stories. As far as Walid Bey's intimacy is concerned, women know what his favourite dishes are. Young people find it very exciting to watch a particular video on YouTube that shows the 'president' sipping his mate, the Argentinean herbal tea Druzes are very fond of, which he prefers bitter. One person commented to me:

Walid Junblat is keen on taking photos and driving his motorbike, he also enjoys having a nice walk alone in the Shuf, with no bodyguards around. He actually always drives his car himself and Marwan Hamadeh [his closest political

companion, also a Minister] is on the seat beside him. Unlike his father, he's not fond of writing and reading books, but he's clever and cunning.

People like to talk to the visitor in the Shuf about what the leader enjoys, about his habits, his personality. 'Teaching' these details to someone is an important part of initiating them into the knowledge that the group shares. But when families hold conversations in the evening (*sahra-s*), they seem to be more interested in what Walid Bey might think about such or such an issue, according to what they know about him, his choices and his personality. This habit of placing Walid Junblat at the centre of conversations is quite frequent among young people who consider him as a sort of maternal uncle affectionately involved in their life choices. Walid Junblat is an important reference in daily life. But this reference is not only a personal reference. It also challenges the relationship that people have with each other.

Debating politics in Lebanon generally involves analysing the intentions of the various protagonists in a given situation. Intentions are often more revealing than practical actions or words and are more likely to be subject to conjecture. Debates bring about the opportunity for a 'game' between those who elaborate an analysis and those for whom the analysis is intended. The whole art of the game is to produce evidence, thus casting light on this particular relationship and at the same time pointing to the various signs and clues likely to unveil the political intentions of the narrative's protagonist. This unique approach finds an echo in the conversation I had with the leader of the Sydney PSP wing. Being far from Lebanon, Doctor Mamduh said that he had to spend many hours every day reading Lebanese, Syrian and Saudi newspapers, insisting on the importance of being good at reading between the lines. He said to me:

This morning, for instance [1 April 2008], the *Nahar Newspaper* only said in a small article that Walid Bey had been seen on his way to the airport with his car window wound down. Look, this is a very significant sign because it shows that he feels relaxed. And I can tell you that he really is at present because the Arab League summit is being held in Damascus these days, which means that his safety is guaranteed.

Doctor Mamduh explained to me, 'even when you are good at reading signs, politics remains difficult to come to terms with if you live far away. This is the reason why I regularly call the deputies Wael Abu Fa'ur and Ghazi al-'Aridi'.

I call Ghazi more often because we come from the same region. But it's not easy to get real information from them. So the best thing to do so as to keep in touch is

call the old friends (*rifâq*) on the phone. They're on the spot, they talk and say what's going on. And of course I regularly call people at Mukhtara. There's always a young man who answers and gives news. So we know whether Walid Bey is upset or obliged to do something he doesn't want to do, or on the contrary if he's in a good mood. We can keep in touch that way.

During the public hearings that Walid Junblat holds every Saturday morning, his Mukhtara residence transforms into a theatre stage in which his followers express and play out the personal link (which characterises the relation of patronage) that they have with the leader. It is the privileged place where one can ask a favour to get a job, or financial support in case of a hospitalisation. There, followers are allowed to raise specific concerns, request mediation or bring a personal invitation to the wedding of a son. On this political stage that is the oriental *diwân*, the leader acts both as a conductor and as a host. These public hearings are never held in a formal way. Walid Junblat sits on a plastic chair turning his back on the balcony, his visitors facing him on the sofas running along the high walls of his sitting-room. According to the type of visitors coming forward in turn, he may talk in a low voice or on the contrary show his irritation concerning a request annoying him: 'I'm wasting my time and my coffee listening to your stories!' Alternatively, he may stand up all of a sudden and show compassion to a visitor, to whom he directly gives a banknote out of his personal purse. He then takes the invitation card handed to him, all the while looking in another direction: 'Well, who is next? Come on!' He then goes back to his seat, lost in thoughts for a time before standing up again to accept, with a smile, a kiss on his forehead from an old woman who wishes him a long life. And immediately after that, he claims that he has enough of people always wishing him a long life and that he would like to be left alone. His mood seems always to be changing. He may accept people's gratefulness at some point, and at other times he can be yelling at someone setting a coffee table before him so that he can put his agenda on it. 'Hey, these tables are coffee tables!' Then he stands up, sits down again, stays a short while on the balcony, has a small aside with his 'administrators', then vanishes into another room just to come back some time later, thus making a visiting delegation wait for him.

In this context, the *diwân* is not merely a place where one can express oneself and witness the statutory hierarchy ranking that is commonly described by literature. It is also a stage where the obvious tension between the leader and those who visit him is played out. This tension is in keeping with the 'mood of the leader', who is very keen to keep the rhythm of these public hearings changing constantly. It appears as if it is really important for him to remain unpredictable before an audience for whom political skills partly consist in

finding the way to understand his actions and render him predictable. All of this is part of Walid Junblat's style. The bey does not adopt a hieratic attitude in his own lounge, which would say: 'Look at me!' Observing the arrangement of the family portraits that adorn the walls of the different lounges of his residence, walking in the refined garden spread out along the Palace terraces, admiring the gazelles, enjoying the sweet-smelling flowers and waterfalls that he permits the visitors he has selected to visit as 'tourists', all of these aspects allow a more intimate approach towards the leader.

When he receives visitors in his lounge, Walid Junblat notably differs from the figure on the portrait in people's homes. He is not just a reference – rather, he takes decisions and gives the impressive performance expected from the lord of Mukhtara. His actions are meant to express the various forms of relationships that clients have with him. He is not an iconic reference showing who he really is, predictable and never changing. Rather, he has to meet people's expectations without locking himself into a particular relationship with them, but the people are perfectly aware that he would not be such an important local figure without these weekly public hearings, as revealed in a comment from a critic: 'If one day people stopped going up to Mukhtara, I'm sure the bey would commit suicide.'

Political closeness to the leader is not therefore based on mere clientelism, which is part of the relationships based on trade of support. The personal dimension of the patron–client or leader–follower relationship implies an ability to read into the political leader's attitudes and moods. This has nothing to do with some kind of vested interest, as one would measure the Head of Department's mood at the office in the morning. The attitudes and the moods of the leader provide essential information for his followers to be able to make sense of his politics, even for those who have emigrated, because understanding the leader's mood enables them to belong to the group of followers. This skill, which fuels competition between followers, must be mastered in order to stay in the game. In this context, being close to the political leader is not only the privilege of specific groups of henchmen whose social status depends entirely on this special relationship. Rather, the leader defines a sphere of political relevance in which people experience an unstable relationship with the distant image that the leader represents. And this image mirrors another image, for Walid Junblat owes his existence to his father, Kamal Junblat, who died as a martyr.

The Stability of a Lebanese Political Core

It is worth now considering the special ties created by this unusual relationship between the leader and his followers. Any relationship creates expectations that can be considered to be the expressions of desires. As analysed by Joseph (2005), the expression of expectations is highly valorised in Lebanon. Along with the permanent negotiation of all people's ability to enter the general competition, these expectations and the codified expressions of desire are foundational of the political order. There is something codified in the relationship that allows the expression of familiarity. The ritualised practices that the political order entails are the breeding ground of partisan societies. These 'political poles' do not simply centralise a community-based power or exercise their dominance over society. It is as if they had the power to expand life and a world of possibilities.

This dimension is particularly visible in the tradition of the weekend visits to Mukhtara. These visits obviously make up the 'poles'. You do not have to have any request to make, or a project to propose, in order to visit the place; you are allowed to go simply to see friends, to learn the latest news, to be at the Palace. The public hearings enable people to make a place for Walid Junblat in their life on a weekly basis, thus organising their life within a space whose limits are defined by the regional villages, from which nobody regularly goes to Mukhtara. A convenient image is to picture it as a spider's web with the Palace at the centre connecting surrounding places, or a lighthouse whose light circle encapsulates a world progressively fading in the penumbra. The political space in which these relationships are practised is not necessarily the territory marked by civil war checkpoints. While the Shuf is an historical and an administrative area, defined as such under the organised Civil Administration of the Mountain under the government of the PSP militia (1983–1990), the relational space emerges from the noria of people visiting Mukhtara.

In return, Walid Junblat, and quite recently his son Taymur, pay visits each month to grieving families. During these condolence visits, people traditionally wish the relatives of the deceased an extra piece of life⁵ released by the latter, according to the famous Lebanese expression '*al-'awad bi-salâmtak*' (may the rest of his/her life increase your health). However, when the lord from Mukhtara offers his condolences, the relatives of the deceased in turn use the same famous expression to wish *him* and his health the lifespan left by the deceased.⁵ As funerals are concerned, the lord belongs to the circle of relatives. Somehow, people return to him the wish he was offering them, as if *he* was the one entitled to play the part of the head of the household for the dead family member. This ritual highlights the central place of the leader within family life.

Walid Junblat formalises this interdependence by keeping his own relatives away from the public gaze, except his wife and children. The only portraits he exhibits in his lounge are those of his father Kamal, of his grandmother Sitt Nazira, and of the drivers who died in the attacks targeting him which killed his father. All of these portraits reflect his political lineage and represent the martyrs who make up the family's political legitimacy. Mukhtara is exhibited as the product of a line of leaders, with no collateral members who could constitute a ruling family. The reference to his own family, or what could be called the Junblat clan, is entirely wiped out from public life as well as from his speeches, so much so that it is almost impossible to get information concerning Walid Junblat's relatives (uncles, aunts, cousins) when questioning people in the Shuf. This is surprising given that they are usually keen on talking about the lords from Mukhtara. It could be that they just do not know these details. More certainly, it is only the public absence of Junblat's extended family that permits him to be granted a place as a putative member in the families that support his policy.

Nevertheless, the symbol of the extra piece of life delivered by death is magnified in the way that martyrs are considered. The martyr has a central place in all Lebanese communities, but their modalities and their implications differ. Being a martyr is to have a Lebanese destiny, according to Antoine Messara (1988). This is why martyrdom can be considered to be a strong symbol of the Lebanese political sphere, which can be fully understood only through comparative studies of the nation's regional differences. Martyrdom can be analysed as a specific process of violence: martyrdom forces violence out of the routinised logics of confrontation, only to be foundational to the social or political order. In the Druze community, martyrs are not considered to be individual figures. This distinguishes them from the Shi'i communities, and also from the Sunni communities in the north of Lebanon (Volk 2009). Instead, the Druze all vanish behind Kamal Junblat's paradigmatic figure, which represents the martyr par excellence. Few banners or portraits of the lord in charge can be found in the Shuf, which is Walid Junblat's realm. As such, the Shuf stands in sharp contrast to other Lebanese regions, in which posters of ruling leaders are displayed.

The main, if not the only, reference to politics is made through the evocation of Kamal Junblat, who is materialised most of the time by plaques and cenotaphs produced in his honour. These can be seen in village squares. On 6 September, the day of his birth, small candles placed by PSP youth along all the roads of the region illuminate the area. The evocation of Kamal's martyrdom has gone beyond the level of war rhetoric, inspiring nowadays an interpretation of sacrifice, which transforms the leader assassinated in 1977 into an almost Christ-like figure. As people say, 'Kamal bey, as other Junblats before

him, has shed his blood on Shuf lands, and it's thanks to this sacrifice that our people are still alive.'

Violent death seems to be systematically associated to Kamal Junblat. When two young men from Baaqline, who were members of the PSP youth, died in a car crash, their friends had decided to pay them a tribute by creating a memorial where Kamal Junblat's books would be sold. This way of dealing with the dead – associating them with the most famous communal figure to ensure the sustainability of their personal memory – evokes a disposition I have already analysed (Rivoal 2000: 378). Coherent with their belief in reincarnation and the notion of the body as a mere piece of cloth for the soul, the Druze forbid the individual marking of tombs. However, a way to circumvent anonymity is to significantly contribute to the renovation of a shrine in order to be associated with the holy figure, and to eventually be buried next to it with his name marked on the grave. Kamal Junblat was buried in his castle of Mukhtara, in a shrine-like tomb. Only the two bodyguards killed in the attack are buried next to him. The life-size monument dedicated to the civil war martyrs is associated with combatants in the 1860 war. It stands as an encompassing, yet anonymous, symbol of Druze martyrs. This monument was built in Duwwar (at the crossroad between Baaqline, Beiteddin and Baqaata) in the centre of a territory that is strongly marked by Kamal Junblat's memory. The religious dimension through which the martyr's figure is reinterpreted enables Walid Junblat to maintain his own identity as 'Walid', being the son of and grandson of his predecessors, all the while being *the actual* political reference for the people. This is possible because Mukhtara is a persistent actualisation of a lineage that keeps writing the regional history.

This lineage does more than capture history by dominating it. The Junblat leadership is not limited to Walid Junblat, and it existed long before Kamal, whose death had been preceded by other violent deaths (that of his father, and also of Bashir Junblat, who was killed by Bashir Shihab in the eighteenth century). In this context, the image of the leader has two facets, and the reference to the martyr represents more than a reference to his memory. For instance, when Ibtissam practises yoga, she makes Kamal present: one has to be connected to the dead to ensure a better life, whether through meditation or another form of remembrance. This is precisely what gives historical depth to the political lineage, as well as legitimacy as far as its leadership is concerned.

Conclusion

The anthropological perspective that I have developed in this article rests on the idea that Lebanon can only be understood on the basis of partial totalities,

which are reciprocally defined in a political game of alliance and confrontation. They are localised political expressions that seem never-ending and must be described in their complexity. We cannot exhaust our understanding of politics in Lebanon by describing power as principally manifested in a confessional system and patronage relationships. Picturing political relationships as sheer domination exerted by external or distant politicians is a misconception. Leaders do not force their views on a society that, in Western eyes, is expected slowly to move towards developing a civil society to escape so-called old-fashioned forms of domination. 'Civil society' cannot escape the political sphere. However, whether it even exists within this sphere is questionable.

The art of politics goes far beyond the control of asymmetry in the distribution of economic and human resources. Patron–client relationships do not function as a duality in which the terms of engagement are defined in a reciprocal and univocal way. Their asymmetry works, rather, in the manner of a polarisation. This engenders questions of what their zones of influence are, and what the mechanisms of their operation are. In other words, there is much more than power in patronage relationships. There is a multiplicity of definitions of 'in relation to' that can never be presupposed because these relations depend on local context and are constantly modified by the game itself.

Isabelle Rivoal is a social anthropologist. She holds a senior researcher position at the French National Center for Scientific Research (CNRS). She is a member of the Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative (LESC) and Scientific Deputy Director of the Maison Archeologie & Ethnologie. Most of her research is dedicated to exploring the relationships between local communities, communal organisations and the state in Near-Eastern societies. She has conducted long-term fieldwork in Druze settlements in Israel and Lebanon.

Notes

1. I particularly thank Maryline Bocquin-Le Quere and Erin Taylor for their invaluable help with the English version of the text.
2. When the *muqâta'ajî* system was abolished in 1841, the Junblat clan was ruling over 200 villages and 30,000 people (Khuri 2004: 140).
3. The Ministry of the Displaced was created on 7 July 1992, by decree of the Minister Council. It was given a special fund to assist with reconstruction and assist the return of displaced people to their homes. Walid Junblat was Minister of the Displaced from 1992 to 1998.
4. *One* version of Lebanon of course, one amongst many others depending on the political and religious iconography displayed.
5. This conception is based on the idea that each human being is entitled to 100 years of life. Birthday greetings build on this idea, wishing with every passing

year that one 'reach the 100' (*'uqbal el-miyye, in sha' Allah*). Consequently, each person dying before reaching 100 years leaves behind an extra period of life that should benefit someone.

References

- Dib, K. (2004), *Warlords and Merchants: The Lebanese Business and Political Establishment* (Reading: Ithaca Press).
- Gilsenan, M. (1977), 'Against Patron-Client Relations', in *Patrons and Clients in Mediterranean Societies*, (ed.) E. Gellner and J. Waterbury (London: Duckworth), 167-183.
- Gilsenan, M. (1986), 'Domination as a Social Practice: Patrimonialism in North Lebanon: Arbitrary Power, Desecration and the Aesthetics of Violence', *Critique of Anthropology* 6, no. 1: 17-37.
- Gilsenan, M. (1989), 'Words of Honour', in *Social Anthropology and the Politics of Language*, (ed.) R. Grillo (London: Routledge), 193-221.
- Gilsenan, M. (1996), *Lords of the Lebanese Marches: Violence and Narrative in an Arab Society* (London: I. B. Tauris).
- Gubster, P. (1973), 'The Zu'ama of Zahlah: The Current Situation in a Lebanese Town', *The Middle East Journal* 27, no. 2: 173-189.
- Hage, Gh. (1997), 'At Home in the Entrails of the West: Multiculturalism, "Ethnic Food" and Migrant Home-building', in *Home/World: Community, Identity and Marginality in Sydney's West*, (ed.) H. Grace, Gh. Hage, L. Johnson, J. Langsworth and M. Symonds (Annandale: Pluto Press), 99-153.
- Harik, J. (1993), 'Change and Continuity Among Lebanese Druze Community: The Civil Administration of the Mountain, 1983-90', *Middle Eastern Studies* 29, no. 3: 377-398.
- Hichi, S. H. (1973-1974), *La famille des Djoumblatt du VIIe siècle à nos jours* (Beirut: n.s).
- Hudson, M. (1968), *The Precarious Republic: Political Modernization in Lebanon* (New York: Random House).
- Johnson, M. (2001), *All Honorable Men: The Social Origin of War in Lebanon* (London: I.B. Tauris-Center for Lebanese Studies).
- Joseph, S. (1993), 'Connectivity and Patriarchy Among Urban Working-class Arab Families in Lebanon', *Ethos* 21, no. 4: 452-484.
- Joseph, S. (2005), 'Learning Desire: Relational Pedagogies and the Desiring Female Subject in Lebanon', *Journal of Middle East Women's Studies* 1, no. 1: 79-109.
- Karam, K. (2006), *Le Mouvement civil au Liban. Revendications, protestations et mobilisations associatives dans l'après-guerre* (Beirut: Karthala-IREMAM).

- Khalaf, S. (2001), *Cultural Resistance: Global and Local Encounters in the Middle East* (London: Saqi Books).
- Khuri, F. (2004), *Being a Druze* (London: The Druze Heritage Foundation).
- Kingston, P. (2001), 'Patrons, Clients and Civil Society: A Case Study of Environmental Politics in Postwar Lebanon', *Arab Studies Quarterly* 23, no. 1: 55–72.
- Messara, A. (1988), 'The Challenge of Coexistence', *Prospects for Lebanon Paper* (Center for Lebanese Studies [October]).
- Picard, E. (1994), 'Les habits neufs du communautarisme libanais', *Culture et conflits* no. 15–16: 49–70.
- Rivoal, I. (2000), *Les Maîtres du secret. Ordre mondain et ordre religieux dans la communauté druze israélienne* (Paris: Editions de l'EHESS).
- Rivoal, I. (2001), 'Baaqline, de l'Administration civile de la Montagne à la renaissance municipale. Réflexion sur le pouvoir local au Liban', in *Pouvoirs locaux et municipalités au Liban*, (ed.) A. Favier (Beirut: Les Cahiers du CERMOC, n° 24), 319–338.
- Volk, L. (2009), 'Martyrs at the Margins: The Politics of Neglect in Lebanon's Borderlands', *Middle Eastern Studies* 45, no. 2: 263–282.

*Les « jeunes » dans le sud de la Méditerranée:
Cadres conceptuels pour l'étude de sociétés sous tension*

Isabelle Rivoal (LESC) & Anne-Marie Peatrik (LESC)

Jeunes, jeunesse, jeune génération sont des désignations qui relèvent à la fois du vocabulaire descriptif courant et du discours politique et médiatique. Dans ce cadre, l'irruption des jeunes dans l'espace public est souvent appréhendée à travers des clichés contradictoires : violence, délinquance, contestation, chômage, attente, piétinement *versus* vitalité, énergie, création, renouvellement, espoir, futur... Ces termes recouvrent aussi des catégories ou des objets d'analyse des sciences sociales, au croisement de nombreuses disciplines qui en renouvellent régulièrement le périmètre ou les définitions, au point même d'ériger la jeunesse en domaine d'étude pluridisciplinaire, notamment dans le monde universitaire anglo-saxon où ont été instaurés des enseignements, voire des départements de *youth studies*. La présente livraison *d'Ateliers d'anthropologie* n'entre cependant pas dans ce cadre des « études sur les jeunes et la jeunesse » et la perspective méthodologique développée en est plutôt l'étude d'une « catégorie », fondée sur l'ethnographie mettant des jeunes en situation et en relation.

La pertinence de la notion même de mondes méditerranéens en tant que cadre d'analyse anthropologique et de comparaison a été discutée à maintes reprises⁸¹. Il ne s'agit pas ici de prendre position dans ce débat, mais plus simplement, de reconsidérer l'une des thématiques qui ont érigé le monde méditerranéen en ensemble culturel : l'affirmation de l'honneur comme valeur masculine centrale dans la constitution de l'ordre lignager et des logiques de domination masculines (Peristiany 1965, Pitt-Rivers 1977, Jamous 1981). À l'aune de cette « valeur » de l'honneur, c'est d'abord « l'homme d'honneur », le chef de famille accompli dans sa capacité à exercer les prérogatives associées à un statut reconnu dans la communauté de ses pairs – dans l'alliance comme dans le défi – que nous voulions considérer dans le numéro. Nous proposons de considérer cette figure « idéale », fondement de toute société patriarcale, du point de vue de ceux qui aspirent à l'incarner un jour, tout en défiant leurs pères qui n'entendent généralement pas passer la main. Ce programme de recherche⁸² s'est ainsi construit dans la comparaison entre cas ethnographiques. Nous avons délibérément entrepris de « penser par cas » (Passeron & Revel, 2005), afin de dégager des modalités significatives de l'expression concrète d'une relation ; l'enquête proposée ci-après est ouverte. Le travail éditorial s'est finalement traduit par un recentrage de la livraison sur le sud de la Méditerranée, organisant une bonne partie de la discussion sur la figure du jeune *shâbb* (pl. *shabâb*) et autour d'une comparaison entre le Maroc et le Proche-Orient (Liban, Syrie, Jordanie). Bien que faisant la part belle à l'analyse des sociétés arabes, ce volume assume pleinement la perspective théorique d'une comparaison implicite dans l'ensemble méditerranéen autour de la question du « devenir homme » homme d'honneur, homme respectable, homme responsable ou homme politique. La perspective critique que ce déplacement sur la figure des jeunes permet s'inscrit néanmoins dans une tradition de recherche sur la question du statut et des relations de pouvoir.

Les premières anthropologies critiques de l'honneur ont été développées à partir de la prise en compte des perspectives féminines que ces modèles de J. Peristiany, J. Pitt-Rivers et R. Jamous considéraient uniquement sur le plan analytique comme « domaines de l'honneur »

⁸¹ Nous renvoyons au dernier bilan réalisé il y a une décennie sous la direction de Dionigi Albera, Anton Blok et Christian Bromberger, notamment la fresque rétrospective du premier volet (2001 : 15-102).

⁸² Financé dans le cadre d'une ACI jeune chercheur portée par Isabelle Rivoal entre 2005 et 2008 pour le Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative en collaboration avec Raymond Jamous, qui en a été à l'initiative, et Christine Jungen.

masculins (*haram*). Si les femmes bédouines étudiées par L. Abu Lughod (1986) sont bien soumises à la logique de la réserve, de la dissimulation, de la honte quand elles sont en présence des hommes, elles redéployent entre elles la valeur de l'honneur, qui dessine également les hiérarchies statutaires entre femmes. C'est même pour cela qu'elles évitent le plus possible l'interaction avec les hommes et se tiennent à distance (Abu-Lughod, 1985). Quant aux jeunes hommes, ils ne pouvaient être appréhendés qu'« en creux » selon cette perspective, exclus des échanges de violence présidant à la logique de l'honneur et considérés de ce fait comme irresponsables, fauteurs de trouble, maîtres de l'esbroufe, acteurs de fanfaronnades sans conséquence, ou de comportements transgressifs (Jamous, *op. cit.*) ; ou bien au contraire, comme en Crète, être considérés comme l'« en-creux » idéal de l'honneur par excellence, parce qu'encore célibataires et non compromis par le commerce charnel. La pureté du jeune (*pallikari*) et l'absence de toute responsabilité en tant que chef de famille le désignent alors comme celui qui doit se sacrifier pour défendre l'honneur de la famille, un symbole de l'innocence christique dont on chantera les louanges après sa mort (Campbell, 1964).

Le projet de spécifier la relation et l'écart *entre des individus accomplis et d'autres qui ne le sont pas* et par conséquent, la manière dont on passe d'un statut à un autre a initié cette recherche⁸³. C'est en prenant en compte ce postulat que nous avons proposé de comprendre les jeunes comme une « catégorie », choisissant ainsi de nous inscrire dans le projet sociologique exposé par Hubert et Mauss dans leurs *Mélanges d'histoire des religions* (1909) et repris par ce dernier dans son texte « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de 'moi' » ([1938] 1985) qui invite à l'enquête sur les formes des catégories aristotéliennes dans certaines civilisations, conduite par la comparaison afin de « trouver leur nature mouvante et leur raison d'être ainsi »⁸⁴.

⁸³ Notre objet de recherche était en cela fort différent du programme d'étude sur les *Adolescences méditerranéennes* coordonné par Marc Breviglieri et Vincenzo Cicchelli (2007), analysé plus spécifiquement par Anne-Marie Peatrik dans ce volume.

⁸⁴ Cette approche nous situait d'emblée en dehors de la tradition d'une sociologie de « la jeunesse » centrée, à la suite du travail fondateur d'Emile Durkheim, *Éducation et sociologie* ([1922] 1968), sur la problématique de la socialisation et de l'apprentissage des rôles sociaux par les individus. La tradition américaine a développé ces prémisses dans une sociologie des âges avec Talcott Parsons (1942) qui définit la jeunesse comme « mode de vie résultant des tensions avec les adultes » ou encore Shmuel N. Eisenstadt (1962) qui la décrit comme « la période où l'individu est confronté aux rôles majeurs qu'un individu est supposé tenir dans sa vie sociale et où il fait l'expérience d'un style particulier dans la manière de les jouer et de les incarner ». Ces

La catégorie « jeune » au centre des enquêtes développées entre 2005 et 2008 dans le cadre de ce programme de recherche a d'abord été pensée à partir du terme arabe de *shâbb* (pl. *shabâb*), qui désigne donc les « jeunes » d'une manière générale. *Shâbb*, construit sur la racine *sh-b-b* relève d'une sémantique du feu, de l'incendie qui se déclare ou de la guerre qui éclate, de ce qui est ardent et vif, de l'animal qui se cabre. On pourra considérer que l'extension très large donnée à ce terme est relativement moderne. Dans la période de l'islam classique et du développement des classifications par la mystique soufie, la théorie des âges de l'homme⁸⁵ pensait le développement humain selon quatre degrés associés à une acquisition particulière : l'enfant (*tuf*) qui est l'âge de la puissance d'intelligence à 15 ans, le jeune (*shâbb*) qui est l'âge de la puissance de jugement à 30 ans, l'homme (*rajul*) qui est la puissance nomique à la quarantaine et enfin, l'ascète (*zâhid*) qui est la puissance angélique préparant la séparation d'avec la matière que l'on atteint après 50 ans.

Il ne s'agissait pas de poser une catégorie générale, indexée sur un fondement biologique ou juridique, mais de définir les contours problématiques d'une catégorie *emic*, telle qu'elle peut être appréhendée dans des situations concrètes. Le parti-pris méthodologique des analyses proposées est clairement ethnographique, chaque auteur ayant pris soin de ne pas définir ce que recouvre la catégorie jeune *a priori*. Ce choix théorique ouvre ainsi très

travaux poseront la variable de l'âge comme norme et non plus comme « force sociale », se démarquant ainsi de la tradition associée à l'étude des *Jungen* allemands de la fin du XIX^e siècle. Ils se construiront largement autour de l'hypothèse que les groupes d'âge se développent lorsque la famille ou le groupe de parenté ne constituent pas l'unité de base de la division du travail et ne garantissent plus l'accès à un statut social de plein droit (Eisenstadt, [1956] 2003). Cette approche « catégorielle » de la jeunesse a été remise en cause selon deux perspectives. La première s'est attachée à la critique des fondements normatifs implicites de cette tradition. La sociologie d'inspiration bourdieusienne a entrepris de questionner la légitimité d'une compréhension de la jeunesse comme « catégorie sociologique », c'est-à-dire comme ensemble social doté d'une unité de représentation, éventuellement associé à un système de valeurs (Galland, 1997 : 50, 54). La jeunesse serait en effet devenue progressivement un enjeu idéologique et politique qui déborde largement le cadre des processus de socialisation et des mouvements de jeunesse. Cette critique sera pleinement intégrée par la sociologie pragmatique de la jeunesse développée par Marc Breviglieri à la suite de Laurent Thévenot (1979), deux auteurs qui s'affranchissent des questions sur le passage d'un âge à un autre pour considérer les jeunes comme des acteurs soumis à des épreuves d'engagement social. La jeunesse y est dès lors comprise en fonction de déterminations caractéristiques de l'attente, de la dépendance et de l'incertitude qui sous-tendent des formes « d'agir-jeune ». La seconde critique a été portée par les historiens selon lesquels la catégorisation par âge et la question de la socialisation enferment à tort la compréhension de la jeunesse dans une perspective relationnelle – surdéterminée par la question de la domination – de nature a-historique (Levi et Schmitt, 1996 ; Wyn et White, 1997).

⁸⁵ Formulée ici par Cécile Bonmariage (2009) à partir d'une analyse de l'épître 45 des *Rasâ'il Ikhwân al-Safâ'*.

largement la discussion à la description contextualisée des limites, autrement dit de l'ontogenèse (Peatrik, 2003). Cela d'autant plus que l'âge calendaire (indiqué par l'année de naissance), qui a tant d'importance en Occident et dans les bureaucraties contemporaines, n'a qu'une importance mineure dans la saisie de cette catégorie *emic*. Ce parti-pris méthodologique et la teneur des situations ethnographiques étudiées qui ne mobilisaient pas cette dimension nous a donc amenés à laisser les questions juridiques en dehors du champ de l'analyse. Cela ne signifie pas que la catégorie de jeune telle que nous la saisissons soit a-juridique sur un plan social plus général.

La jeunesse ou plutôt les jeunesses arabes ont suscité l'intérêt de la recherche depuis plusieurs décennies, qu'il s'agisse d'en saisir le potentiel subversif avec l'engagement dans l'islam politique, d'en suivre les migrations, les aspirations multiples ou bien sûr, les révoltes, des prémices du printemps noir kabyle de 2001 aux printemps arabes de 2011 (Bennani-Chraïbi, 1998 ; Bennani-Chraïbi & Faraj, 2007). Dans cette perspective, la jeunesse est toujours fortement « historicisée », saisie dans l'ensemble des contingences politiques qui marquent les générations en les opposant : génération de la guerre d'Algérie, du nationalisme arabe, du nassérisme, de la guerre du Liban ou de la décennie noire algérienne, de la révolution iranienne, etc. L'analyse des jeunes et de la jeunesse dans cet espace paraît justement surdéterminée par cet effet de générations historiques associées à des événements ou une vision politiques. Plus généralement, les différentes révolutions portées par les jeunes ont été largement perçues comme des révoltes envers des régimes politiques spécifiques. Mais au-delà de la dimension politique à travers laquelle se donne à voir la contestation, il convient également de considérer ces manifestations comme l'expression d'une frustration créée par l'impossibilité de devenir pleinement adulte (Bucaille, 2002). Les jeunes de moins de 24 ans comptent désormais pour la moitié de la population du monde arabe⁸⁶ et un arabe sur cinq, en 2011, a entre 15 et 24 ans⁸⁷, attendant de finir des études, de trouver un emploi et de se marier. Pour beaucoup, l'attente s'étend désormais indéfiniment, rompant ainsi le contrat social de base entre générations qui suppose que l'on donne aux jeunes les moyens de devenir adultes, de contribuer

⁸⁶ Selon la classification MENA (Middle East North Africa).

⁸⁷ Selon les données du US Census bureau, 2011, publiées sur le site de la Middle East Youth Initiative, www.meyi.org/publications.html. Voir également le rapport de la Fondation Anna-Lindh, 2014 sur : www.annalindhfoundation.org/fr/report/anna-lindh-report-2014. Sur les effets déjà visibles et à venir de la transition démographique dans les pays arabes, voir Courbage, 1999.

productivement à la société, de fonder leur propre famille et de remplir leurs obligations religieuses (Mulderig, 2013). La pression que ces jeunes restés « sur le seuil », dans un état liminal, subissent et font peser sur la société est forte ; c'est à en décrire les expressions et les manifestations que plusieurs livraisons de ce volume se sont attachées. La question de l'engagement des jeunes dans les situations décrites ci-après – qu'il s'agisse de situations rituelles, d'exposition dans l'espace public ou d'interactions entre jeunes – a été largement privilégiée dans l'observation ethnographique. L'objectif de ces observations « pragmatiques » n'était cependant pas de saisir des modalités spécifiques de l'engagement des jeunes (par exemple la fanfaronnade ou la bouffonnerie), mais au contraire de comprendre ces modalités dans le cadre de la tension, toujours présente et pressante pour ces jeunes, de *devenir...* des maris, de bons musulmans, des chefs de famille, des personnes respectées, écoutées, qui réussissent ; en somme, des hommes. Ce devenir que nos acteurs expriment souvent comme le fait « d'avoir un avenir » est en grande partie l'horizon de la masculinité. La désignation de « jeune » dans le monde méditerranéen exprime cette tension implicite de l'inaccompli avec plus d'acuité qu'ailleurs, même si l'impératif de réussir sa vie est largement partagé.

Les jeunes dans le monde méditerranéen, une catégorie ambiguë

Dans le monde méditerranéen, en effet, rien ne permet de définir précisément l'empan de la jeunesse sinon que l'on cesse d'être considéré comme « jeune » lorsqu'on devient un homme. La jeunesse n'est donc pas simplement une période d'apprentissage et de préparation à la vie d'adulte. Si dans la partie occidentale de la Méditerranée, des formes ritualisées ont longtemps marqué le passage à l'âge d'homme, comme les tournées des conscrits dans une bonne partie de la France (Varagnac, 1948 ; Bozon, 1981) ou nombre de fêtes de village, prélude au mariage comme le décrit Irène Dos Santos pour le nord du Portugal, la sortie de la jeunesse n'est jamais formalisée en tant que telle dans le monde arabe. Le mariage et la paternité sont certes des jalons essentiels, mais ils ne suffisent pas à marquer le passage dans tous les contextes. Il convient cependant de distinguer les cas marocains des ethnographies conduites dans le Proche-Orient à cet égard. Dans la région du Rif étudiée par Raymond Jamous, la jeunesse est clairement attachée à l'absence de statut, défini par la possession d'une terre, la constitution d'une famille ou le titre de membre d'une assemblée ou d'un groupe lignager. Dans certaines régions du Proche-Orient, la jeunesse s'attache à la personne aussi longtemps que dure la puissance génésique

d'un homme, qui en sort donc lorsqu'il devient un vieillard et abandonne ses responsabilités de chef de famille. Et même encore, tant que ces « vieux » n'adoptent pas l'attitude et le costume des religieux qui indiquent la préoccupation respectable pour l'au-delà, prolongeant de manière visible un goût pour quelque plaisir mondain comme le jeu de trictrac à la terrasse d'un café, ils se verront encore interpeler ironiquement par les femmes « alors la jeunesse, comment va ? » (Edde, 1989). Ainsi, dans la communauté druze qui affiche une différence radicale entre le statut d'initié à la religion et la condition d'ignorant, un religieux qui a pourtant à peine vingt ans n'est jamais considéré comme « jeune ». Son statut le place d'emblée en dehors de la catégorie (Rivoal, 2000 : 139). La qualité de « jeune » n'est donc pas définie en fonction d'attributs extérieurs à la personne, mais en fonction des « performances » sociales d'un individu, et ce, tout au long de sa vie.

Dans le contexte méditerranéen, le *statut des jeunes est d'abord marqué par l'ambiguïté*. Un jeune peut en même temps avoir de l'honneur, compris comme dimension du *karam*, l'honneur d'une personne qui relève de sa dignité ou de sa générosité par exemple, mais être reconnu comme irresponsable, c'est-à-dire dépourvu du *'ird*, la dimension de l'honneur qui est engagée dans le défi et l'action violente, le point d'honneur et son extension politique au groupe⁸⁸. Cette ambiguïté supposait donc en premier lieu de considérer la relation du point de vue des unités lignagères et/ou familiales, claniques, tribales, villageoises – soit les unités politiques de base – afin de poser un ensemble de questions sur les mécanismes qui permettent (ou non) le passage vers la reconnaissance en tant qu'homme (*rajul*) ou la prise de responsabilités dans les contextes étudiés. Car l'innocence est certes une vertu, mais aussi une manifestation de l'immaturité. De même la promptitude à réagir pour la défense de l'honneur peut être une qualité, mais également être perçue comme un manque de maîtrise de soi face au défi lancé. Bien souvent, les jeunes sont associés à la fonction de protecteurs de la communauté, et en cela sont honorables et honorés. L'identité et les relations avec l'extérieur des villages sont généralement médiatisées par les jeunes hommes, ce qui peut entraîner insultes et disputes et donc une violence dont la communauté entière peut être tenue responsable, comme le rapporte Isabelle Rivoal dans l'analyse qu'elle propose des tensions intercommunautaires au Liban entre 2006 et 2007. Les jeunes sont

⁸⁸ Ces deux modalités de l'honneur sont encore à distinguer du *sharâf*, l'honneur de l'excellence sociale et celui du sacré de la communauté religieuse. Désacraliser revient à porter atteinte au *sharâf* de l'autre. Pour une analyse différenciée de ces trois dimensions de l'honneur et de leurs relations, voir Rivoal, 2002.

donc à la fois l'incarnation d'une masculinité chatouilleuse – l'honneur de la communauté – et ses héros toujours prêts à lancer ou relever les défis, mais, en même temps, ils peuvent échapper au contrôle de leur communauté – et des puissants qui la représentent – en s'attribuant la violence pour eux même, voire en la retournant contre leur communauté. Les jeunes guerriers protecteurs qui défilent sous les youyous des femmes décrits par Anna Poujeau peuvent ainsi se transformer en ces voyous miliciens (*zū rān*) exécrés à la fin de la guerre du Liban (Seurat, 1989 ; Beyhum, 1999). L'ambiguïté qui s'exprime ici est au cœur de la relation entre les jeunes et ce qu'on leur fait faire ou qu'on leur fait assumer : en tant qu'incarnation idéale de certaines valeurs (honneur du lignage, de la communauté, de la pureté non encore corrompue, de la force génésique), ils sont poussés sur le devant de la scène dans certains contextes rituels, ils sont manipulés dans les jeux segmentaires et sont souvent sommés d'assumer la violence du groupe sans contrepartie. L'excès et la transgression qu'ils représentent se retournent parfois contre certains d'entre eux qui se voient alors définitivement marginalisés à ce titre (Gilsenan, 1996). Ces situations posent également la question du passage entre certaines formes d'idéal que les jeunes incarnent et les nécessités de la vie à accomplir. Avec la figure d'Achille, les Grecs anciens ont pensé que l'idéal incarné par le jeune guerrier ne pouvait souffrir de transition à un autre état que cette superposition parfaite, supposant la mort tragique des héros (Vernant, 1989). Cela questionne certainement la recherche de la mort en martyr comme idéal pour une destinée de jeune homme à l'époque contemporaine. Les articles d'Anna Poujeau sur la tension entre le jeune « guerrier » et la sainteté et d'Isabelle Rivoal sur l'inscription différenciée des jeunes entre idéal lignager et idéal communautaire explorent néanmoins des modalités alternatives à la mort tragique comme « sortie » à l'incarnation de l'idéal, assumé par les jeunes dans certains contextes.

L'ambiguïté qui caractérise la place des jeunes se marque aussi dans le champ de la sexualité. L'association de la jeunesse avec la pureté est un cas de figure particulier : nous avons déjà évoqué la figure du jeune berger crétois, qui n'est pas sans analogie avec le guerrier Achille. La pureté des jeunes tient, dans ce contexte, au fait qu'ils ne soient pas encore entrés dans le commerce sexuel. Le « franchissement » de cette limite n'est évidemment pas conditionné par le mariage et alors la sexualité latente non encore encadrée est potentiellement dangereuse. Elle se doit de rester cachée, car les règles régissant l'honneur des femmes font constamment courir le risque d'un débordement dans la violence. Cependant, parce qu'il y a prise de risque, l'exhibition de cette sexualité, le jeu

avec son efficacité potentielle, sont des dimensions privilégiées de la construction de l'honneur entre jeunes, par la fanfaronnade au sujet des conquêtes, la mise au défi et la rivalité (Marko Juntunen). En même temps, l'ambiguïté de la relation à la sexualité et à la pureté se marque dans la place particulière que les jeunes occupent lorsqu'ils dénoncent publiquement les infractions à la morale sexuelle et qu'ils en jouent, alors qu'ils sont souvent les premiers à la transgresser et à utiliser le motif de la transgression pour s'inventer un scandale afin de mesurer, entre eux, des rapports de force (Inès Gharbi). Dans des contextes rituels, les jeunes peuvent aussi agir comme des gardiens de l'ordre moral. En d'autres circonstances, ils sont ceux qui, par leurs excès, mettent cet ordre en danger⁸⁹.

Être jeune, ne plus l'être se détermine en fonction de la manière dont un individu est reconnu. Nous avons déjà souligné la centralité de la « tension-vers » qui caractérise la condition d'être jeune dans ces sociétés. C'est en ce sens que notre analyse de la catégorie jeune a largement pris en compte l'idée d'*accomplissement*, supposant des actes, une manière d'être et la reconnaissance de compétences sociales toujours remises en question. La richesse du vocable de « jeune » concerne avant tout les jeunes de sexe masculin ; c'est un fait. La contrepartie féminine de *shâbb*, le terme *sabaya*, désigne la jeune fille non mariée ou même plus précisément, la jeune fille en ce qu'elle n'est pas encore mariée. Ensuite, la femme devient l'épouse de (*mart flân*). Au Proche-Orient, l'adresse « *shabâb wa sabaya* » s'utilise pour désigner ou hâler la jeunesse dans les occasions festives, qu'il s'agisse de fiançailles, de mariage ou encore de réunions sociales et politiques comme les camps de scouts (à vocation communautaire ou partisane). Dans ce cas, il s'agit toujours d'une jeunesse adolescente. On ne s'adressera pas à une vieille fille comme *sabiyye*, car il serait insultant d'exposer ainsi son incomplétude sociale (à la différence des hommes même vieillards qui, tant qu'ils n'ont pas choisi la voie religieuse, seront affectueusement ou ironiquement interpellés en référence à la vigueur de la jeunesse). Dans le Sud marocain, comme le rapporte Romain Simenel, les femmes encore célibataires après la trentaine, sont d'ailleurs directement traitées comme des veuves ; l'on pense donc « comme si » le mariage avait eu lieu. L'ambiguïté et l'incomplétude qui s'attache à la catégorie sont donc essentiellement masculines. Par ailleurs, c'est aux garçons qu'il revient d'être mis sur le devant de la scène, sur eux que pèse l'injonction de se « débrouiller », de ruser, de trouver

⁸⁹ La fonction de gardiens de l'ordre social n'est pas propre aux contextes proche-orientaux et cet aspect se retrouve fréquemment dans les jeunesses rurales européennes (Fabre, 1987)

les moyens de s'assurer un avenir économique, à eux de rassembler les conditions de statut et les ressources financières pour fonder un foyer. Or c'est bien la catégorie que nous avons cherché à cerner et non les expériences effectives de jeunes garçons et jeunes filles dans une catégorie d'âge qui correspond à ce que nous désignons comme la jeunesse. Ceci explique que l'on croiera beaucoup plus de jeunes garçons que de jeunes filles dans les articles de ce volume, essentiellement parce que les situations ont été considérées du point de vue de *l'accomplissement* qui, pour les femmes, se réalise principalement dans le mariage et la maternité légale⁹⁰. En ce sens, la tension sociale vers le mariage repose sur tous les jeunes, hommes et femmes, et l'attente de plus en plus longue pour parvenir à cet état constitue un véritable défi dans ces sociétés dont le fondement demeure fortement patriarcal. C'est probablement autour de cette question que notre exploration de la catégorie jeune aurait permis d'intégrer pleinement la perspective féminine, travail qui a par ailleurs été admirablement pour le Moyen-Orient dans une livraison récente coordonnée par Barbara Driessens (2008).

Les jeunes comme officiants des rituels

Alors qu'une classe d'âge s'appréhenderait, en tant qu'institution, de manière beaucoup plus immédiate⁹¹, une catégorie d'âge n'existe que par les acteurs qui la rendent manifeste. Pour

⁹⁰ Sauf dans le cas très particulier de l'entrée dans la clôture du monastère étudié par Anna Poujeau, qui permet de recontextualiser de manière très particulière la relation entre jeunes novices, nonnes, mère supérieure et clergé masculin d'un point de vue essentiellement féminin (Poujeau, 2013).

⁹¹ Rappelons qu'une classe d'âge est une institution particulière : elle est instaurée à un moment précis et pour une durée particulière et confère un statut reconnu (et donc connu de tous) à chacun de ses membres ; ses membres ne peuvent appartenir à deux classes à la fois et être de deux statuts. Outre son caractère prescrit et discriminant, la classe d'âge a la propriété d'exister en l'absence de membres attestant sa réalité. En dépit de l'homonymie, il ne faut pas confondre cette classe d'âge avec la strate des pyramides des âges : c'est une division établie en fonction de l'année de naissance (âge calendaire) à des fins de dénombrement et de traitement statistique. Rappelons aussi que les individus d'une même strate d'âge, nés durant un laps donné d'années, peuvent servir de base à la définition d'une « cohorte », un des sens du mot génération. Dans le discours populaire, les termes âge et génération sont utilisés l'un pour l'autre : les individus contemporains en âge sont à l'origine de l'expression « jeune(s) génération(s) » dans une occurrence synonyme de catégorie de jeune(s). Ajoutons aussi que cette génération enrichie d'une apposition identifiante comme génération 68, génération Mitterrand, génération Y, etc., donne ce qu'on appelle la « génération historique », c'est-à-dire les individus nés dans le même laps d'années, et marqués par des événements historiques identiques, partageant cette mémoire

aller au-delà d'une approche lexicale, il faut trouver des scènes, des arènes. La riche ethnographie recueillie dans ce volume, nous incite à traiter en premier des scènes rituelles où les jeunes tiennent le devant, où ils agissent et interagissent comme des acteurs de premier plan.

Depuis l'ouvrage fondateur de Arnold Van Gennep (1909), les classes d'âge demeurent spontanément associées aux rites de passage – et vice-versa – et à leur prolongement sociopolitique dans l'analyse proposée par Victor Turner (1969) qui interprète la « phase liminaire » des rites de passage en termes d'anti-structure et de *communitas*. S'agissant des rites, divers travaux permettent de nourrir une comparaison pan-méditerranéenne (Fabre & Lacroix, 1975 ; Isnart, 2010). Ces travaux s'attachent essentiellement à dégager les cadres anthropologiques communs à cette vaste aire linguistico-régionale, où les divisions d'âge, à commencer par la jeunesse, paraissent être des vecteurs privilégiés de la sociabilité. La similitude des scripts joués par les jeunes gens est donc frappante, et sans « faire du Varagnac » (1948)⁹², on peut cependant suivre Daniel Fabre et Jacques Lacroix sur la question de structures anthropologiques communes. Pourtant, à l'exception de l'analyse du rituel de « la fête des garçons » dans un village du Portugal (Irène Dos Santos), les dispositifs rituels décrits dans ce volume sont assez différents de ces rites de passage « qui font les hommes » largement analysés dans les sociétés européennes (Bozon 1981, Ott 1981, Loriga 1996, Headey 1999, 2010, Bouffart 2003, Truffaut 2010). On y a déjà insisté :

générationnelle. Avant-dernier sens, et non le moindre, il faut encore mentionner la génération au sens de « filiation » et enfin, les générations des systèmes est africains qui se transmettent tour à tour le pouvoir.

⁹² André Varagnac (1948) est l'auteur d'une synthèse originale sur les âges de la vie en Europe, tombée dans l'oubli avec quelques bonnes raisons. A l'encontre délibéré du formalisme de Van Gennep, Varagnac met l'accent non sur le passage d'un âge au suivant, mais sur chacun des âges pour lesquels il rassemble les données ethnographiques « folkloriques » disponibles. Il voit dans chaque âge des qualités distinctives et complémentaires en termes de capacités rituelles – « des catégories d'âge définies par les comportements cérémoniels » – qui témoigneraient d'une religion ancienne, apparue au néolithique, vouée à un culte des morts où chaque âge remplirait tour à tour une fonction. Cette religion, redevable d'une mentalité pré-logique, primitive, serait encore décelable dans les cultes populaires pré-chrétiens dont les folkloristes se sont fait les spécialistes. Son recours à la mentalité primitive et sa conception très passéiste, teintée de Vichysme, de la coutume a disqualifié son propos, cela au détriment d'intuitions anthropologiques pertinentes (Fabre 1997). Dit en termes contemporains, Varagnac prête une agentivité spécifique à chacun des âges qui trouvent là leur raison de se différencier et d'être. La jeunesse se distingue précisément par le lien privilégié qu'elle entretient avec la mort et les ancêtres.

dans l'espace sud de la Méditerranée, c'est bien l'indétermination qui caractérise le passage non pas à « l'âge d'homme », mais au statut d'homme accompli.

La perspective villageoise *a priori* « classique » développée par Irène Dos Santos, qui appréhende les jeunes dans le cadre d'une mascarade des célibataires à l'époque des fêtes de Noël, pose cependant des questions qui traversent les articles. Il ne s'agit plus simplement de « reproduire » la société locale en construisant rituellement des hommes du village, dont les attributs sont la force physique et la responsabilité, et en les mariant aux filles du village. La migration des villageois vers les villes ou dans d'autres pays d'Europe à la génération précédente a profondément redéfini le sens de ces rituels de passage. Lorsqu'ils sont réinvestis par les jeunes et associés, comme dans le cas de cette fête des garçons, les jeunes restés au village et ceux qui reviennent pour l'occasion, et plus encore, mettent les garçons en relation avec des jeunes filles qui ont désormais d'autres aspirations que d'épouser ces « gars du coin » (Rénahy, [2005] 2010), c'est toute l'analyse du « passage » attendu par le rituel qu'il faut considérer autrement. Le rituel est réinvesti parce qu'il constitue un espace de « dialogue » sur l'identité du village entre tradition et néo-tradition, sur la manière de l'investir ou de le réinvestir et sur les modes de masculinité qui doivent être privilégiés.

Hormis le cas singulier du « rituel des célibataires » analysé par Romain Simenel dans le sud du Maroc, sur lequel nous allons revenir, les dispositifs envisagés ici sont sensiblement différents des rites de passage, puisque les jeunes apparaissent d'abord comme des officiants intervenant dans des circonstances très diverses, qui endossent des rôles et interprètent des scripts. C'est en effet sur des scènes religieuses/sacrées que les jeunes, à l'inverse bien souvent de la vie quotidienne où ils sont (étaient) voués à s'effacer, apparaissent comme des acteurs de premier plan, dont la présence est même indispensable au déroulement et à l'efficacité prêtée au rituel. On les retrouve de manière attendue autour du jeune marié, qui est l'un des leurs et qu'ils accompagnent dans ce passage marquant avant tout l'accès à une sexualité licite et reproductrice. Dans le mariage jordanien décrit par Christine Jungen, le rituel s'observe essentiellement comme une « scène » au sens propre où les jeunes ont à cœur de se faire remarquer en parlant fort à l'entrée de l'église ou en faisant des pitreries dans le dos du prêtre afin d'affirmer devant les autres la valeur de leur lignage. Dans ce cas, les pères regardent avec bienveillance leurs fils qui honorent l'excellence du lignage en jouant bien ce rôle qui est le leur. Au contraire, le mariage marocain analysé par Raymond Jamous se construit dans la tension entre les fils et les pères

qui ne veulent pas leur transmettre l'autorité et la possibilité de procréer sur laquelle celle-ci se fonde en partie. La tension se déplace précisément dans la figure du marié-sultan dont le rôle symbolique est de tuer les pères pour transmettre, par les femmes, la terre aux fils.

Anna Poujeau rassemble deux séquences rituelles dans lesquelles les jeunes hommes jouent les premiers rôles d'une manière à la fois martiale et sacralisante, non pas pour eux-mêmes ou dans l'accomplissement d'une trajectoire individuelle qui affecterait leur place dans la société, mais pour la communauté des chrétiens de Syrie à laquelle ils appartiennent. Le rituel de la fête de la Croix, comme la séquence des funérailles d'un jeune, permet de saisir la place assignée aux jeunes dans ces sociétés du Proche-Orient ou la communauté religieuse, quand elle doit se définir dans un environnement majoritairement musulman. Les jeunes sont avant tout constitués en défenseurs prêts au sacrifice et en saints potentiellement martyrs, et ce d'autant plus légitimement que la société leur octroie la possibilité de défier l'autorité ecclésiastique qu'ils soumettent ainsi à cette légitimité ultime qu'ils incarnent le temps du rituel : la permanence et l'honneur des chrétiens en Syrie.

Dans cet ensemble, le « rituel des célibataires » analysé par Romain Simenel est donc le seul dispositif opérant effectivement un « passage » d'un état à un autre ; en l'occurrence de l'état de célibataire prolongé à celui d'homme débarrassé de la possession par les « démons chrétiens ». Ce passage n'affecte pas en réalité le statut de l'individu, seulement la possibilité qu'il puisse y parvenir en s'affranchissant de la honte et du péché. L'enfermement de certains individus dans l'espace liminaire entre l'enfance et l'accomplissement que promettent le mariage et la procréation d'une descendance se retrouve dans la plupart des sociétés qui les assimilent aux rôles d'idiots du village ou de bécassines n'ayant jamais compris « le jeu des aiguilles » qui font advenir les femmes (Cnockaert, Gervais, Scapa, 2012). Le contexte plus général de la signification du mariage comme conversion dans la société marocaine autorise cependant une lecture originale de ce rituel. Le « péché » de n'être pas marié pour un jeune homme est en effet rendu manifeste par des maladies de peau. Les célibataires doivent donc s'en laver pour espérer trouver épouse et se prêtent à un rituel pour ce faire. Mais ceci, analyse R. Simenel, est en fait caractéristique de la jeunesse dans son ensemble, qui se livre à toutes les transgressions. Il s'agit en fait de « se dépraver », c'est-à-dire selon une compréhension contextuelle, de « se christianiser », pour que le mariage agisse à la manière d'une véritable conversion à une vie de bon musulman, bien plus valorisée de par l'action rituelle ainsi mise en œuvre que le seul fait d'être né

musulman, sans mérite en soi. On pourra voir dans cette logique une belle illustration de la célèbre parabole du fils prodigue dans l'évangile de saint Luc, 15 : 11-32. Autrement dit, la transgression des jeunes n'est pas tant un défi à l'ordre social des aînés et des pères qu'une façon au contraire d'en réaffirmer les valeurs musulmanes les plus fondamentales, par la médiation rituelle.

Le mariage, condition et horizon de l'accomplissement des jeunes

Nous avons déjà souligné à quel point la tension qui pèse sur les jeunes garçons comme sur les jeunes filles en cette matière est donc bien liée à la menace de rester « coincés » dans cette période liminaire de la jeunesse. Dans ces sociétés, un individu ne se réalise qu'en relation à d'autres avec lesquels il entre dans des relations de dépendance orientées. La réussite se mesure en quelque sorte au nombre de personnes qu'un homme peut se prévaloir de « polariser » et sur lesquelles il exercera une autorité, plus ou moins directe, ou une influence. La condition première est bien évidemment de disposer d'un ancrage social afin d'asseoir progressivement son autorité et d'être en mesure de construire des relations qui seront prises au sérieux. Et ceci suppose pour tous les jeunes gens de fonder un foyer fécond. L'exploration de cette « catégorie jeune sous tension » qui est finalement avant tout un statut de dépendant, sous domination, est conditionnée par la nécessité d'en sortir. L'enjeu de cette sortie est de prendre sa place dans le lignage de son père, d'en assurer la reproduction, de prendre part à la compétition lignagère dans la société villageoise, de participer pleinement à la vie religieuse en assumant ses responsabilités financières et associatives ; en somme, d'accéder à la pleine responsabilité de ce statut d'homme « accompli ». C'est en ce sens que réussir suppose un « agencement de conditions et de circonstances » qui absorbent l'essentiel de l'énergie des jeunes : ce *duruf* qui revient régulièrement dans la bouche des Marocains de condition populaire à l'Araïsh et que Marko Juntunen définit avec une grande précision.

Il faut donc d'abord pouvoir fonder une maison pour gagner une existence sociale en son nom propre et entrer dans le jeu politique local (Christine Jungen). Pour un homme cependant, l'accès au mariage dépend de sa capacité préalable à avoir un avenir, c'est-à-dire, un moyen de subsistance. La pression des aînés en général et des mères en particulier est très forte pour signifier aux jeunes qu'il est temps de « faire leur maison » avant de faire de

la politique (Isabelle Rivoal), pour les exhorter à « se débrouiller » un travail ou de l'argent (Marko Juntunen et Muriel Champy). La rivalité entre jeunes eux-mêmes pour l'accès à des positions salariées ou des ressources économiques viables est tout aussi féroce (Inès Gharbi). La nécessité de migrer est souvent la condition nécessaire pour ce faire. Sans qu'elle soit traitée en tant que telle dans les articles de ce volume, la migration et l'injonction de quitter « le pays » (dans le sens du local le plus immédiat) sont présentes dans presque toutes les ethnographies. Au Liban, la migration correspond presque toujours à la sortie effective de la « période de jeunesse » marquée par les années universitaires synonymes d'engagement partisan ou d'activisme dans les associations de jeunes (Isabelle Rivoal, Inès Gharbi). Elle reconfigure les relations entre jeunes au Portugal. Mais elle est aussi cet horizon d'aventure, de plaisir et d'excitation qui séduit les jeunes Marocains étudiés par Marko Juntunen ou encore, hors des limites géographiques de notre programme initial, les jeunes *bakoroman* burkinabés de Muriel Champy qui livre sur cette question un contrepoint intéressant.

L'agentivité prêtée à la jeunesse recouvre fondamentalement la question du devenir de chaque individu. Ce volume propose de saisir la catégorie jeune comme une phase dans un processus temporel linéaire, orienté par la question de l'accomplissement, lequel peut aussi être saisi par ses ratés – blocage dans la catégorie jeune, irresponsabilité chronique ou au contraire mort prématurée (Romain Simenel, Anna Poujeau). Cette perspective organise l'ensemble ethnographique proposé dans cette livraison. Chaque étude illustre la tension entre les valeurs vers lesquelles ces jeunes tendent, leurs désirs pour eux-mêmes (se marier, émigrer, gagner du prestige et de la reconnaissance) et l'analyse des situations concrètes, d'interaction entre jeunes ou de rituels, de cheminement, de ruptures biographiques. Chaque étude explore les difficultés pour devenir un homme respectable et les conditions sociales dans lesquelles cet accomplissement est évalué. Une comparaison semble pourtant se dessiner, qui distingue les conditions du passage à l'âge d'homme au dans les sociétés rurales traditionnelles comme Maroc et au Proche-Orient. Si la dimension rituelle est centrale dans le premier ensemble pour réaliser ce passage, tandis que dans le second ensemble, c'est dans la scénographie que se semble se jouer la capacité à le réaliser.

L'engagement politique : quelle place pour les jeunes

La catégorie d'âge questionne d'un côté la position de l'individu dans son rapport au cycle domestique/familial, on l'a vu, mais également son rapport au politique et aux institutions étatiques. La jeunesse comme statut apparaît ainsi soumise à des injonctions paradoxales ou contradictoires : les jeunes doivent perpétuer les traditions et le lignage, mais, d'une certaine façon, les pères les en empêchent. Les jeunes sont d'autant plus enfermés dans les affres du célibat prolongé que la situation économique est précaire.

Cette question de « l'attente » conduit à observer avec plus de précision les tensions entre jeunes lorsqu'ils sont entre eux et qu'il existe une compétition implicite ayant pour enjeu les statuts respectifs des uns et des autres. Les ethnographies présentées par Marko Juntunen (au Maroc), Isabelle Rivoal et Inès Gharbi (au Liban) et, en contrepoint, par Muriel Champy (au Burkina Faso) ont choisi d'aborder la catégorie par l'observation des jeunes entre eux. Sans surprise, ces sociabilités entre jeunes rendent particulièrement saillantes les différences de prestige ou de séniorité et les situations d'interaction mobilisent activement les registres de l'affirmation des statuts et les grammaires de l'épreuve. Muriel Champy observe par exemple que le statut des enfants des rues est fondé sur une orientation aîné/cadet qui organise l'ensemble du système relationnel des « enfants des rues », les *bakoroman*. Cette période de vie d'errance dans les rues de la capitale équivaut à un « âge social » où l'indétermination est une ressource. Dans l'organisation des jeunes socialistes étudiée par Isabelle Rivoal, l'affirmation statutaire des jeunes entre eux est extrêmement marquée, mais elle s'affirme essentiellement en relation avec le président du parti qui « hiérarchise » en fonction de la plus ou moins grande proximité dont chacun peut se prévaloir, selon un modèle que l'on pourrait qualifier de monarchique. La référence au président est présente en filigrane dans l'association El markaz ethnographiée par Inès Gharbi, mais d'une manière moins marquée, ce qui laisse une plus grande latitude aux jeunes pour définir, entre eux, leurs statuts réciproques et tenter de les rendre publics en utilisant la voix des enfants.

L'espace public est bien le domaine d'expression privilégié des jeunes. Qu'il s'agisse juste de s'afficher ou de parader tout en regardant les autres dans les rues de L'Araish, comme le décrit Marko Juntunen, qu'il s'agisse de défiler avec drapeaux et insignes en faisant un maximum de bruit pour se faire remarquer et marquer l'espace pour le compte de ces hommes accomplis auxquels sied la réserve ou qu'il s'agisse véritablement de contrôler en armes ce territoire pour le compte de la communauté ou d'un seigneur, les jeunes sont

donc investis de la fonction martiale d'assurer la surveillance du territoire comme le montre Isabelle Rivoal. Une observation des déplacements révèle d'ailleurs des modalités de circulation différentes entre jeunes garçons et hommes accomplis. Les hommes ne se déplacent pas sans un but avéré : ils ont affaire quelque part ou rendent des visites ; les jeunes eux se promènent sans but (*yetkasdaru*), juste pour « brûler de l'essence » et « voir ce qu'il se passe ». Il est finalement remarquable qu'hormis dans l'ethnographie de Marko Juntunen, on ne voit jamais ces jeunes dans leurs espaces de travail et d'apprentissage (sauf à considérer que l'économie de la mendicité et des petits larcins des *bakoroman* en relève pleinement), et relativement peu dans les espaces domestiques ; comme si l'expression de cette catégorie de « jeune » était bien la rue et les espaces publics auxquels ils sont souvent associés et qu'ils doivent un jour savoir quitter pour fonder un foyer qui devienne l'espace à partir d'où construire leur honorabilité d'homme (*karam*).

Plus qu'une catégorie d'âge, être jeune, plus particulièrement dans le monde arabe est un statut qui se reconfigure au fil du temps et dont il n'est possible de sortir qu'en entrant dans le jeu de la représentation politique, c'est-à-dire en poursuivant l'objectif de « parler pour les siens », c'est le sens premier de *ʔdama* qui signifie leadership en arabe, ou d'en être le visage, *wajih*. Or, la transmission de ces positions à la tête des familles se fait de moins en moins facilement, soit que le prestige de chef de famille s'estompe, soit qu'il est confisqué. Pour les jeunes, cela signifie trop souvent une absence de statut qui peut conduire à d'autres voies, plus radicales, pour accéder à d'autres formes de reconnaissance : la violence milicienne, la recherche du martyr.

Ce travail a été réalisé avant le Printemps arabe de 2011, ce qui pouvait laisser conclure à son obsolescence. De manière un peu inattendue, c'est l'effet inverse qui se produit, raison pour laquelle nous n'avons pas dévié du projet initial. Nous ne courrons pas après l'actualité et les changements précipités qui semblent s'opérer ; en revanche nous pensons que notre propos donne à penser sur les événements et les crises les plus contemporains. Cette mise en perspective ethnographique et comparative de cette catégorie « jeunes » éclaire le printemps arabe et est complémentaire d'autres ouvrages récents qui tentent de saisir sur le vif la jeunesse « arabe » comme en témoigne l'article conclusif d'Anne-Marie Peatrik.

L'organisation du volume suit donc les trois grandes orientations thématiques dégagées par l'analyse comparative dans cette introduction. Le parcours que ce collectif propose s'ouvre

ainsi sur la place des jeunes dans le rituel. Il revient aux deux articles de Raymond Jamous et d'Irène Dos Santos d'en donner un cadre comparatif entre les deux rives de la Méditerranée. On abordera ensuite, dans l'étude d'Anna Poujeau, la structuration rituelle particulière de la fête de la Croix et des funérailles qui, chez les Chrétiens de Syrie, permet d'associer les jeunes à la sainteté. Enfin, on reviendra sur la discussion de la place rituelle du mariage au Maroc par la discussion décalée qu'en propose Romain Simenel à partir d'un rituel sensé en surmonter l'échec.

Le rituel du mariage est une condition essentielle, mais non suffisante cependant, pour devenir un véritable homme d'honneur, comme le montre ensuite l'analyse de Christine Jungen, qui s'attache à décrire avec minutie une succession de scènes quotidiennes, dans et hors cadre rituel, éclairant le passage progressif des rôles attendus de jeunes aux rôles attendus d'hommes faits. Ce déplacement de perspective sur la notion de rôle ouvre l'ensemble suivant, rassemblant les études centrées sur les relations des jeunes entre eux, s'essayant à trouver des postures, à gagner en statut et en prestige à travers une multiplicité de performances, à camper des rôles adultes entre sérieux et dérision où à jouer pleinement ceux que les adultes leur assignent en tant que jeunes. Nous avons choisi de donner à lire dans cet ensemble l'ethnographie de contrepoint sur les garçons des rues du Burkina Faso exposée par Muriel Champy, qui constitue un cas limite de l'injonction faite à des jeunes de se construire un avenir pour eux-mêmes, par eux-mêmes. Cette étude s'articule de manière stimulante avec la plongée dans l'univers des jeunes Marocains des classes défavorisés dont les interactions quotidiennes sont largement dominées par un impératif similaire.

Les derniers articles du numéro contribuent à resituer l'analyse de la catégorie jeune dans un contexte plus large. On y verra comment on peut être jeune et partager, de par ce statut, la question du devenir et de la réalisation individuelle, tout en faisant aussi autre chose ; en l'occurrence de la politique à travers l'engagement associatif et partisan. Les études ethnographiques de cette dernière partie réalisées par Inès Gharbi et Isabelle Rivoal portent sur le Liban. Cette congruence n'est pas anodine puisqu'au-delà de la différence de contexte entre un camp palestinien et une organisation de jeunesse partisane, l'existence du « tiers communautaire » incarné par les patrons politiques est centrale au Liban dans l'articulation entre les jeunes et les familles. Enfin, l'étude bibliographique réalisée par Anne-Marie Peatrik permet de faire dialoguer les cas concrets présentés dans le volume et les perspectives plus globales développées dans plusieurs ouvrages récents.

Bibliographie

Abu-Lughod, Lila

2005, A Community of secrets : the separate world of Bedouin women, *Signs*, 10(4): 637-657.

2006, *Veiled sentiments. Honor and poetry in a Bedouin Society* (Beykeley & Los Angeles, University of California Press).

Albera Dionigi, Anton Blok, Christian Bromberger s dir

2001, *L'anthropologie de la Méditerranée. Actes du colloque international, Aix-en-Provence, 14-17 mai 1997* (Paris, Maisonneuve & Larose).

Bennani-Chraïbi, Mounia,

1998, *Soumis et rebelles. Les jeunes au Maroc* (Paris, CNRS éditions).

Bennani-Chraïbi, Mounia, Faraj, Iman

2007, *Jeunesses des sociétés arabes. Par-delà les menaces et les promesses* (Le Caire, Paris, CEDEJ, Aux lieux d'être).

Beyhum, Nabil

1999, Beyrouth, histoire de deux villes où tuer est une compulsion qui se répète *in* Hannoyer, Jean (dir.), *Guerres civiles. Économies de la violence, dimensions de la civilité* (Paris, Karthala, CERMOC) : 123-138.

Bonmariage, Cécile

2009, De l'amitié et des frères ; l'épître 45 des *Rasâ'il Ikhwân al-Safâ'*, *Bulletin d'Études Orientales* LVIII : 315-326.

Bouffart, Sophie

2003, Les « classards » de la vallée d'Abondance (Haute-Savoie), *L'Homme* 167/168 : 253-270

Bozon, Michel

1981, *Les Conscrits*, Paris, Berger-Levrault

Breviglieri, Marc & Vincenzo Cicchelli (s dir)

2007, *Adolescences méditerranéennes. L'espace public à petits pas* (Paris, L'Harmattan).

Bucaille, Laetitia

2002, *Génération Intifada* (Paris, Hachette)

Campbell, John

1964, *Honour, family and patronage. A Study of institutions and moral values in a Greek mountain community* (Oxford, Clarendon press).

Cnockaert, Véronique, Gervais, Bertrand, Scapa, Marie (dir.)

2012, *Idiots. Figures et personnages liminaires dans la littérature et les arts* (Nancy, PUN /Editions universitaires de Lorraine).

Courbage, Youssef

1999, *Nouveaux horizons démographiques en Méditerranée* (Paris, Puf, INED éditions).

Durkheim, Emile

[1922] 1968, *Éducation et sociologie*, (Paris, PUF).

Edde, Dominique

1989, *Lettres posthumes* (Paris, Galliamard).

Eisenstadt, Shmuel. N

[1956] 2003, *From generation to generation: Age groups and social structure* (New Brunswick, Londres, Transaction Press).

1962, Archetypal pattern of youth, *Daedalus* 91(1), "Youth: change and challenge": 28-46.

Fabre, Daniel

1987, "Juvéniles revenants", *Études rurales*, n° 105-106, Retours des morts : 147-164.

Fabre, Daniel & Jean Lacroix (réunis par)

1975, *Communautés du sud. Contribution à l'anthropologie des collectivités rurales* (Paris, U.G.E, 10/18).

1997, L'ethnologie française à la croisée des engagements (1940-1945), in Jean-Yves Boursier (coord.) *Résistants et résistance*, (Paris, L'Harmattan) : 319-400.

Galland, Olivier

1997, *Sociologie de la jeunesse* (Paris, Armand Collin).

Headey, Patrick

1999, *The Hard People. Rivalry, Sympathy and Social Structure* (Australia, Harwood Academic Publishers).

2003, Conscripts and Christian : representing kinship and affinity in the Carnian Alps, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, ns 9 (1) : 77-95.

2010, Groupes traditionnels de jeunes et réseaux d'alliances matrimoniales dans les Alpes carniques, in Isnart *op. cit.* 71-85

Hubert Henri & Mauss Marcel

1899, La représentation du temps, *Mélanges d'histoire des religions* (Paris, Felix Lacan) : 1-130.

Isnart, Cyril (coord.)

2010, *Figures de la jeunesse. Fête, ruralité et groupes de jeunes*, (Grenoble, Conservation du Patrimoine en Isère & Musée Dauphinois (Le monde alpin & rhodanien)).

Jamous, Raymond

1981, *Honneur et baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif* (Paris, Cambridge, Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge University Press)

Levi, Giovanni & Jean-Claude Schmitt s. dir

1996, *Histoire des jeunes en Occident. L'époque contemporaine*, (Paris, Le Seuil T2).

Loriga, Sabrina

1996, *L'épreuve militaire*, in Giovanni Levi & Jean-Claude Schmitt s. dir, *op. cit.* : 19-50.

Mauss, Marcel

[1938] 1985, *Sociologie et anthropologie* (Paris, PUF), 333-362.

Molinié, Antoinette

2010, La déesse intouchable : une Vierge andalouse, in Fabienne Wateau & Pierre Rouillard (coord) *L'objet de main en main, Mélanges de la Casa Velasquez*, ns 40 (1) : 57-77.

Mulderig, Chloe

2013, « An Uncertain Future. Youth Frustration and the Arab Spring », The Pardee paper, n°16, avril 2013 (The Frederick S. Pardee Center for the Study of the Longer-Range Future, Boston University).

Ott, Sandra

1981, *The Circle of Mountains. A Basque Shepherding Community* (Oxford, Clarendon Press).

Parsons, Talcott

1942, « Age and Sex in the Social Structure of the United States », *American Sociological Review* 7(5) : 604-616.

Passeron, Jean-Claude & Jacques Revel

2005, *Penser par cas* (Paris, Editions de l'EHESS, collection « Enquête »).

Peristiany, John G. (ed)

1966, *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society* (Chicago, The University of Chicago Press).

Pitt-Rivers, Julian

[1977] 1983, *Anthropologie de l'honneur. La mésaventure de Sichem* (Paris, Le Sycomore) [traduit de la langue anglaise].

Poujeau, Anna

2013, *Des Monastères en partage. Sainteté et pouvoir chez les Chrétiens de Syrie* (Paris, Société d'ethnologie).

Renahy, Nicolas

[2005] 2010, *Les Gars du coin. Enquête sur une jeunesse rurale* (Paris, La Découverte).

Rivoal, Isabelle

2000, *Les Maîtres du secret. Ordre mondain et ordre religieux dans la communauté druze en Israël* (Paris, Éditions de l'EHESS).

2002, Penser l'identité communautaire et les frontières sociales *in Lucette Valensi à l'œuvre. Une histoire anthropologique de l'Islam méditerranéen*, (Paris, Editions Bouchène) : 115-132.

Seurat, Michel

1989, *L'État de barbarie* (Paris, Seuil).

Thévenot, Laurent

1979, Une jeunesse difficile. Les fonctions sociales du flou et de la rigueur dans les classements, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 26(26-27) : 3-18.

Turner, Victor

[1969] 1977, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure* (New York, Cornell University Press).

Vernant, Jean-Pierre

1989, *L'Individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne* (Paris, Gallimard).

Van Gennep, Arnold

[1909] 1981, *Les rites de passage* (Paris, Picard).

Varagnac, André

1948, *Civilisation traditionnelle et genres de vie* (Paris, Albin Michel).

Wyn, Johanna & White, Rob

1997, *Rethinking Youth* (Sydney, Allen & Unwin).

Compte-rendu :

Christine JUNGEN, *Politique de l'hospitalité dans le Sud jordanien*, Paris-Beyrouth, Karthala-IFPO, 2009, 239 p.

Dans une période où la sociologie politique du Moyen-Orient est trop souvent associée aux notions de violence, d'autoritarisme et de corruption, le livre de Christine Jungen sur les pratiques du pouvoir en Jordanie développe une perspective originale et bienvenue qui ne réduit pas l'espace politique à la domination et sa contestation. Constitué au lendemain de la Première guerre mondiale sous la houlette britannique, l'Emirat hachémite de Transjordanie est devenu Royaume indépendant en 1946. A la différence des autres Etats ayant émergé après la dissolution de l'Empire ottoman, la Jordanie hachémite ne dispose pas d'une centralité politique historique : l'espace sur lequel elle s'étend, vaste zone tribale existant par le commerce caravanier, était polarisé par Jérusalem au sud et Damas au nord. L'enjeu central de l'histoire jordanienne depuis la création de l'Etat réside dans la négociation du rapport entre les tribus et la monarchie hachémite, rapport dans lequel la présence palestinienne a joué un rôle de catalyseur important.

C'est à partir de la région de Karak et au sein d'une tribu chrétienne, les Halasa, que Christine Jungen considère ce rapport, choisissant à dessein un ancrage local doublement « défiant » à l'égard de l'Etat hachémite. Karak est en effet présentée comme le lieu de « la mère des révoltes » et l'historiographie locale élabore considérablement sur la période des grands cheikhs tribaux, ceux qui n'ont eu de cesse de se soulever contre l'Etat, ottoman alors, et de mener la révolte nationaliste avant l'heure. Karak, ce sont ensuite des tribus musulmanes et chrétiennes qui ont une longue tradition de rivalité d'honneur, mais aussi d'entraide et de coopération, au sein de la Karakiyya, la confédération des tribus de Karak. D'un point de vue local, la compétition et la contestation entre tribus rivales se porte désormais dans le champ des narrations sur l'histoire (le *târîkh*). Christine Jungen vient ici conforter l'ethnographie d'Andrew Shryock en montrant que les formulations de l'histoire tribale n'ouvrent jamais, en Jordanie, sur un récit nationaliste. Mais ce sont surtout les enjeux locaux qui l'intéressent ; et ils sont avant tout enjeux de « performance ». Il ne s'agit donc pas seulement de collationner des récits concurrents, mais d'analyser les prétentions concurrentes à les formuler – celle de l'homme de tribu au faîte de sa légitimité, celle du prêtre, celle du jeune lettré de la ville : « le récit tribal ne vaut pas par lui-même, mais par ses modes d'énonciation » (p. 46).

D'emblée, Christine Jungen souligne qu'il y a beaucoup plus à voir à Karak que la tension entre une région tribale et l'Etat jordanien, entre tribus et Palestiniens, entre chrétiens et musulmans. Le jeu politique est certes contraint par ce cadre, mais il n'y disparaît pas complètement. L'intérêt de l'ouvrage est de décrire précisément la transformation des formes d'expression politique locales avec l'avènement de la monarchie hachémite. Depuis

que le roi s'est construit comme cheikh de la « tribu jordanienne unie » (p. 68) et agit à ce titre comme médiateur ultime en cas de conflit, la violence qui était jadis la manifestation dernière de l'honneur des grands cheikhs ne peut plus être engagée socialement par le défi, le meurtre et la vengeance. Mais si l'honneur dans le sens du *cird* (comme défense de son intégrité, de son nom, de son quant-à-soi) est bridé, il reste l'honneur dans le sens du *karam* (fondé sur la générosité) pour se lancer des défis et c'est désormais dans le domaine plus subtil de l'hospitalité que s'expriment les rivalités tribales et que se déroule le jeu politique au quotidien.

La forme de l'exposé est plus proche du documentaire que de la fresque. Christine Jungen, en effet, ne campe pas des personnages idéal-typiques avant de les situer dans l'action comme ses matériaux pourraient l'y inviter. La lecture pragmatique de l'espace politique *karaki* qu'elle propose est construite, au sens propre, par le regard ethnographique plutôt que par le récit : description des lieux, de leur agencement, descriptions des corps dans ces lieux et de la manière dont ils sont habités ; tout ceci éclaire les situations avant les intentions avouées ou supposées des acteurs. Ainsi, l'analyse est-elle toujours précédée par une scène de vie quotidienne donnée à voir comme le ferait une caméra : plan circulaire, focale sur l'action, *zoom in* et *zoom out*... Cette forme d'écriture est parfaitement adaptée au rendu de la spécificité du jeu politique local fondé sur « les arts de l'apparence » auxquels l'auteure consacre la seconde partie de son ouvrage.

Un chapitre est consacré aux différents « décors » dans lesquels ces jeux de l'hospitalité et du prestige se déploient. La *madâfa* imposante des deux frères de la principale tribu *karaki* devenus ministres et chef de la police, le *dîwân* traditionnel du cheikh à l'ancienne et le *qa'a* des « émigrés » locaux installés à Amman : trois lieux pour offrir l'hospitalité qui font référence à des espaces politiques différents et complémentaires – la relation entre la région et l'Etat, la relation entre aujourd'hui et les cheikhs du passé, la relation entre le local et la capitale. Ces espaces ont tous en commun d'exprimer le rapport au politique dans les formes propres au déploiement de l'hospitalité. Disposer d'une pièce de réception n'est pas seulement l'apanage de ceux qui aspire à être des politiciens, c'est aussi la condition indispensable à la reconnaissance sociale de tout homme accompli. C'est en s'appuyant sur la distinction opérée par Albert Piette entre mode majeur et mode mineur que Christine Jungen entreprend de décrire minutieusement les agencements des intérieurs *karakis*. La distinction / complémentarité entre le *dîwân* comme pièce muséifiée, chargé de la symbolique familiale et le salon où l'on vit et l'on reçoit au quotidien, organisé autour d'un téléviseur constamment allumé, fait ainsi « écho au mouvement plus large à l'échelle de l'Etat et à la reconfiguration que les Jordaniens ont de leur passé » (p. 105) ; mode majeur et mode mineur de l'affirmation de soi, autour d'une éthique tribale de l'hospitalité.

Le décor ainsi planté, il faut y faire entrer les acteurs. L'hospitalité en mode majeur, à Karak, se manifeste dans l'invitation à la consommation du *mansaf*, plat de viande longuement bouillie dans du lait caillé, sorte de métonymie de la bédouinité et du devoir d'hospitalité qui en a fait le plat national jordanien. La « caméra » suit ainsi les différentes étapes de la préparation du met et la réception qui s'ensuit, en insistant sur « la maîtrise

scénique des corps, des gestes et des paroles » des hôtes et des invités (110). Où le lecteur comprend à quel point l'hospitalité orientale est un art codifié agençant une suite de tableaux convenus qui, tous ensemble, construisent l'espace social en lieu d'hospitalité ; c'est-à-dire avant tout, comme relation orientée. De ce point de vue, l'hospitalité est d'abord le registre d'expression locale de la hiérarchie des statuts. Sur un mode mineur, elle met en ordre la vie quotidienne qui peut se décrire comme une suite de scénettes où l'on reçoit, invite, s'invite parfois soi-même, offre à manger, où l'on s'installe rapidement sur une terrasse pour un café ou bien au contraire la décline poliment. Toutes les attitudes sont significatives car l'hospitalité joue en quelque sorte le rôle de « grammaire » de l'espace public. L'auteure rend bien la scansion du quotidien par ces *ahlân wa sahlân* « bienvenue ! », « venez-vous asseoir à la maison », « arrêtez-vous pour le café » qui sont beaucoup plus que de la politesse orientale : un moyen sans cesse renouvelé d'évaluer une situation précise, le statut relatif des personnes engagées et pour chacune, de fournir la réponse appropriée et acceptable (p. 127).

La perspective de la « mise en scène » et de « l'art des apparences » adoptée par Christine Jungen doit être précisée à ce point de l'exposé ethnographique : il ne s'agit pas là d'un théâtre sans conséquence sociale, d'un jeu réalisé pour le seul plaisir d'un public jugeant de la meilleure prestation ou du meilleur acteur. Si l'hospitalité constitue bien la dimension permettant d'affirmer la maîtrise d'un répertoire d'être-en-situation et de savoir-faire dans la société karaki, il s'agit ultimement de se construire comme un homme respectable et respecté (un *rajul*). L'hospitalité est désormais l'idiome privilégié de l'honorabilité, sinon de l'honneur tribal. Ainsi, puisque la mise en scène publique de soi est l'enjeu central des compétitions statutaires, il fallait regarder toutes les formes de contestation qui mettent cet « art des apparences » en tension pour en faire un jeu politique. Si toute mise en scène est une prétention, il s'agit bien sûr de défier et de contester cette prétention.

C'est autour de l'analyse de la contestation, ce qu'elle appelle « les coulisses de l'action » que Christine Jungen décline les oppositions sociologiques qui structurent la masculinité jordanienne : (i) l'homme d'honneur paradigmatique, qui s'impose par sa maîtrise des situations mais que l'on pourra toujours contester ; (ii) le grand qui est l'homme d'honneur accompli, celui qu'on ne défie plus et qui porte la parole du groupe ; (iii) le jeune enfin, socialement irresponsable et à qui revient principalement la tâche de défier les mises en scène et de dénoncer les prétentions. A cela, il faut ajouter la tension entre hommes d'Eglise et hommes de tribu qui s'affichent selon des répertoires concurrents. La contestation s'exprime de deux manières. Publiquement, elle est toujours le fait des jeunes qui font du bruit dans l'espace public pour rompre la solennité voulue de la messe, qui lancent des blagues qui visent l'un ou l'autre dans le rôle qu'il prétend tenir, qui occupent l'espace public dès que cela est possible. Cette expression semble être toujours plus ou moins contrôlée puisque les jeunes y construisent aussi leur capacité à maîtriser les savoir-faire, même s'il s'agit de « contrats scéniques » qui sont à l'opposé de ceux des hommes accomplis. La contestation la plus redoutable est pourtant celle qui ne passe pas par les mises en scène mais par la parole semi-privée : commérages, rumeurs, calomnie dont la finalité est précisément de pointer la mise scène, le ridicule ou l'imposture.

Cet aspect critique est central pour saisir la relation entre formes d'hospitalité (comme espace de mise en scène) et politique dans une société jordanienne qui semble parvenir à contrôler la violence qu'implique le défi. On regrettera donc que l'auteure n'ait pas poussé plus loin son analyse de la rumeur dans ses différentes manifestations au-delà des provocations des jeunes et du besoin d'évaluer au plus près les situations sociales. Le défi ne va-t-il jamais trop loin ? Le ridicule ne touche-t-il que les prêtres, jamais les figures politiques locales ? Les grands sont-ils donc intouchables même par la rumeur ? Et encore, comment réagit-on sous le feu de rumeurs malveillantes ? N'existe-t-il pas d'espace politique plus formalisé vers lequel ces tensions politiques trouveraient une manifestation hors des mises en scène de la maîtrise des apparences et du savoir-faire ? Bien sûr, on voit parfaitement qu'être un grand c'est justement avoir la capacité de faire taire le ragot, et plus encore, de pouvoir s'exposer à l'inconvenance et au déshonneur (le 'ayb) sans avoir à se soucier des conséquences. Mais justement, cette observation pointe le fait qu'il ne s'agit pas seulement de jouer parfaitement le jeu de l'hospitalité et des convenances pour être important : la respectabilité n'est pas le pouvoir.

La troisième partie de l'ouvrage intitulée « savoirs en action » en donne toute la mesure en déroulant les divers fils d'une affaire mettant un homme respectable et estimé, l'hôte de l'ethnologue, aux prises avec les différents claviers (et relais) de pouvoir disponible pour un acteur particulier. Confronté aux accusations de détournement d'argent public à l'encontre de son neveu, Abu Bakr se doit d'agir. Il n'est plus question de paraître pour asseoir son statut, mais de tester concrètement sa notoriété en activant des sociabilités diverses qui sont autant de ressources politiques possibles. Dans les derniers chapitres, le lecteur parcourt ainsi les différents espaces sociaux possibles à partir d'un ego masculin, en contexte. C'est une des forces de ce livre que de commenter le déploiement de la parenté arabe à partir d'une situation, montrant ainsi qu'en dépit des discours sur le lignage et la tribu, c'est bien souvent du côté de la parenté par alliance que l'on trouve du soutien. Les tribulations d'Abu Bakr n'ouvrent pas seulement des perspectives sur les parentés de sang ou d'alliance, mais encore sur le fonctionnement des relations de clientèle ainsi que sur la constitution des amitiés. Les liens ne sont pas donnés, ils se pratiquent ; et seule la pratique dessine l'espace social effectif des acteurs en contexte. Le champ dans lequel est assignée la relation détermine d'ailleurs toute la différence entre relation de connaissance par parenté et parenté pratiquée. Ainsi, un service qui serait rendu par relation de connaissance sera honoré par une rétribution financière (c'est la *wasta*) tandis que la parenté pratiquée déploiera au contraire le service rendu (la *dakhala*) dans une temporalité relationnelle plus profonde, mise en forme dans le registre de l'hospitalité encore. C'est bien à cela que servent l'ensemble des historiettes (*sawalif*) mettant en scène la multiplicité des relations entre acteurs locaux.

C'est parce qu'ils restent en dehors de la « grande histoire tribale » et surtout de tous ces récits rappelant et justifiant les relations entre les familles locales que les Palestiniens ne se sont pas encore intégrés à cet « imaginaire social *karaki* » (11), en dépit de leur volonté de jouer ce jeu de l'hospitalité jordanienne, comme en témoigne le développement généralisé des *madafa* palestiniennes (cf. Susan Slyomovics). Si cette implication confirme le caractère

central de l'hospitalité à la fois dans le façonnement de l'espace social et du jeu politique en action, cette forme ne doit cependant pas faire oublier, comme Christine Jungen le rappelle en épilogue de son ouvrage, que le « vrai jeu » ne se joue plus à Karak mais à Amman, et surtout, que l'ordonnement réalisé par la monarchie hachémite reste fragile face à d'autres formes de violences, désordonnées et chaotiques, qui viendraient témoigner d'une incapacité à négocier les nouvelles formes de domination qui ne parlent pas le même langage...

Isabelle Rivoal

(Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative – CNRS – UPOND)

Bibliographie

Shryock, Andrew, 1997, *Nationalism and the Genealogical Imagination: Oral History and Textual Authority in Tribal Jordan*. Berkeley: University of California Press.

Slyomovics, Susan, 1998, *The Object of Memory : Arab and Jew narrate the Palestinian village*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press.

LE POIDS DE L'HISTOIRE

Le poids de l'histoire Druze du Liban, Druzes d'Israël face à l'Etat

Isabelle Rivoal

Lorsqu'il fustige une certaine tradition historiographique enfermée dans la perspective nationale, « place forte de l'incomparable », Marcel Détiennie donne l'impression de faire de la comparaison un cheval de bataille⁹³. Cependant, en invitant à s'affranchir du postulat idiosyncrasique et des spécificités identitaires, en incitant à réfléchir sur les catégories du sens commun et les choix de valeurs comme préalable à la construction de nos savoirs, il s'inscrit finalement dans le débat récurrent des sciences sociales entre universalisme et relativisme. Dans ce débat, les tenants de l'irréductibilité de chaque configuration sociale ou historique particulière ne sont pas tous des historiens de la Nation. Malinowski avait soigneusement contourné le problème de la comparaison en posant que chaque trait d'une société ne peut être défini qu'en rapport avec le contexte social total. Cette conception close de la monographie rendait futile, selon lui, toute entreprise de comparaison entre sociétés différentes. Il est vrai qu'à l'époque de l'auteur des *Argonautes du Pacifique*, la pratique sociologique, marquée par l'empreinte des sciences naturelles, concevait la comparaison comme la mise en relation de traits particuliers dans le but de dresser des typologies humaines. Il n'empêche, cette posture d'un relativisme total a fait florès depuis lors, qu'elle ait été dirigée contre les tenants de l'anthropologie structurale ou, plus particulièrement, qu'elle se soit mise au service de la défense de l'identité ethnique de telle ou telle population.

⁹³ MARCEL DETIENNE, *Comparer l'incomparable*, Paris, Le Seuil, 2000

Sans prétendre faire l'histoire des débats sur la pertinence ou les modalités de la comparaison dans les sciences sociales⁹⁴, on reconnaîtra volontiers qu'une certaine anthropologie est bien née comparative ; celle qui, plaçant les phénomènes sous l'éclairage de la différence, ne peut s'ériger que par des jeux de comparaison, comme le rappelle Georges Balandier⁹⁵. Cette tradition anthropologique d'inspiration maussienne, qui postule l'unité du genre humain, insiste sur la nécessité d'une méthode sociologique pour considérer les différences et en donner un tableau scientifique. Sans oblitérer l'extrême difficulté de la comparaison entre monographies, Louis Dumont a amplement mis en œuvre et développé les implications des propositions de Marcel Mauss, affirmant qu'il « suffit qu'il existe quelques catégories applicables à toutes les sociétés, quelques universaux sociaux pour qu'on puisse transcender les différences et en parler⁹⁶ ». De ce point de vue, il suggère que le projet de mise en comparaison ne porte pas sur la seule organisation sociale, mais sur les idées et les valeurs de l'ensemble humain considéré⁹⁷. C'est bien de cette tradition que se revendique Marcel Détiéne lorsqu'il affirme que les « comparables » ne sont pas donnés d'emblée à l'analyse, qu'il ne s'agit pas de thèmes à partir desquels on dégage ressemblances et contrastes entre les sociétés, mais des mécanismes de pensée, des solutions logiques, des attitudes mentales que l'anthropologue doit rechercher avant de pouvoir construire sa comparaison autour de questions particulières (comment on échange, que veut dire fonder, comment on s'assemble, etc.). De tels projets comparatistes ne s'inscrivent pas dans un champ spécifique ; ils s'entendent avant tout comme des exercices ou des procédures d'expérimentation sur l'ensemble des représentations culturelles ou des configurations produites par les sociétés du passé ou de d'ailleurs.

Tout en reconnaissant la valeur théorique et heuristique de ce type de comparatisme, il nous semble essentiel de questionner son caractère général. Peut-on tout comparer de la même manière ? Ou, plus précisément, que devient la comparaison si l'on ne compare pas des logiques de pensée mais des manières d'affirmer sa spécificité dans des contextes différents ? Les outils du comparatisme synchronique ne doivent-ils pas être modifiés pour rendre compte des comparaisons diachroniques, dès lors qu'il s'agit de replacer des

⁹⁴ On renverra, sur ce point, à l'article de EDMUND LEACH, « The Comparative Method in Anthropology », in D. I. Stills (éd.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York-Londres, Macmillan, 1968, pp. 339-345, et à l'ouvrage de Guy Jucquois, *La méthode comparative dans les sciences sociales*, Louvain, Peeters, 1989

⁹⁵ GEORGES BALANDIER « Le politique des anthropologues », in M. Grawitz et J. Leca, *Traité de science politique*, t. 1, Paris, PUF, 1985, pp. 309-334

⁹⁶ LOUIS DUMONT, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Le Seuil, 1983, p. 220

⁹⁷ *Ibid.*, p. 17

microsystèmes dans leur dynamique historique ? Bien plus, s'agissant de considérer les différences, transcender les particularismes pour découvrir les universaux, mettre en perspective des ensembles de relations, la grammaire de la comparaison se construirait-elle uniquement autour du dissemblable ? L'extrêmement proche pose alors un problème. Qu'en est-il lorsque l'identification des différences, dans un contexte où tout semble identique, est le préalable à la mise en perspective ? Comment, ensuite, les construire et les rendre intelligibles, d'un point de vue sociologique ? Est-il, en un mot, si commode de comparer ce qui est comparable ?

Les Druzes au Proche-Orient : une minorité, des communautés

Ces questions ne sont pas de simples objections théoriques mais les interrogations soulevées lors d'une tentative pour comparer les communautés druzes d'Israël et du Liban. L'analyse comparée ne procède pas ici du seul plaisir d'expérimenter, elle est quasiment imposée par la singularité de la situation géographique et politique des Druzes. En effet, cette minorité d'un million de personnes qui aurait, selon la formule de Xavier de Planhol, « une tendance multiséculaire à la dispersion⁹⁸», se répartit entre trois foyers de peuplement (Liban, Syrie, Israël), que la reconnaissance d'États indépendants a séparés par des frontières plus ou moins imperméables. Mais surtout, elle se justifie par le positionnement différencié de ses composantes sur ce que l'on a coutume d'appeler « l'échiquier politique proche oriental ». Ainsi, tandis qu'au Liban le leader charismatique Kamāl Junblāt s'érigeait en défenseur de la cause palestinienne, en adoptant une ligne politique panarabe aux accents pronassériens, et que son fils optait dès 1977 pour l'alliance avec les Syriens dans le cadre du conflit libanais, les responsables de la communauté druze en Israël choisissaient le rapprochement avec l'Etat hébreu au point d'accepter en 1956 le principe du service militaire obligatoire.

La mise en exergue du « grand écart » politique entre deux composantes d'une même communauté est une manière de pointer la difficulté sociologique que présente l'étude des minorités religieuses, ethniques ou linguistiques dans une région où elles s'entremêlent à tous les niveaux. Quel point de vue adopter pour parler des Druzes : celui de la minorité que l'on définirait alors comme le partage, par un ensemble d'individus, d'une religion particulière et exclusive,

⁹⁸ XAVIER DE PLANHOL, *Minorités en Islam. Géographie politique et sociale*, Paris, Flammarion, 1997, p. 79

ou celui de trois communautés spécifiées par leur histoire et leurs choix politiques, irréconciliables car radicalement antagonistes ?

On peut choisir de ne pas comparer, c'est-à-dire de ne pas distinguer, de prendre les Druzes comme un ensemble homogène. C'est la position adoptée par la plupart des historiens de cette minorité⁹⁹. La dispersion de la communauté à partir de son ancrage historique dans le sud du Liban actuel (la région du *wadi al-Taym*) leur fournit la trame narrative. Avant 1711, l'historiographie des Druzes se concentre dans ses foyers libanais. C'est l'âge d'or de l'émirat de Fakhr al-Dīn al-Maʿānī II (1572-1635), époque des premières migrations de Druzes vers la Galilée.

Puis survint la bataille de ʿAyn Dara (1711) où les deux factions qaysī et yamanī, qui scindaient politiquement l'ensemble de la communauté, se sont affrontées, inaugurant l'émigration des familles défaites vers le Hawrān dans le sud de l'actuelle Syrie. Dès lors, c'est vers cette région que les historiens déplacent leur récit, suivant les remous des politiques liés à l'implantation des familles druzes dans ce nouveau foyer. L'histoire de la communauté est finalement conçue comme celle des affrontements politiques entre les leaders druzes et l'autorité extérieure (Empire ottoman, guerre contre Ibrahim Pasha) ou entre Druzes à l'intérieur des différents foyers de peuplement. Dans cette manière d'aborder la minorité druze, il n'y a pas de véritable tentative pour mener à bien une comparaison, mais plutôt un récit linéaire qui concentre son intérêt sur l'une ou l'autre des communautés, en fonction de la virulence des événements politiques qui les agitent.

De véritables comparaisons, en revanche, ont été proposées en partant du point de vue de « la » minorité druze¹⁰⁰. La perspective adoptée consiste le plus souvent à choisir un invariant et à le faire jouer en considérant successivement deux ou les trois communautés. Cet invariant trouve logiquement son

⁹⁹ NEJLA ABU IZZEDIN, *The Druzes. A New Study of their History, Faith and Society*, Leyde, Brill, 1984 ; KAIS FIRRO, *A History of the Druzes*, Leyde, Brill, 1992 et *The Druzes in the Jewish State. A Brief History*, Leyde, Brill, 1999.

¹⁰⁰ Pour un aperçu non exhaustif de ce type d'approche, voir ROBERT BRENTON BETTS, *The Druze*, New Haven-Londres, Yale University Press, 1988; Annie et Laurent Chabry, *Politique et minorité au Proche-Orient*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1987; KAIS FIRRO, « The Druze in and Between Syria, Lebanon and Israel », in I. Rabinovitch (éd.), *Ethnicity, Pluralism and the State in the Middle East*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 1988, pp. 185-197; PETER GUBSTER, « Minorities in Isolation: The Druzes of Lebanon and Syria », in R. D. Mac Laurin (éd.), *The Political Role of Minority Groups in the Middle East*, New York, Praeger, 1979, pp. 109-134; MORDECHAI NISAN, *Minorities in the Middle East. A History of Struggle and Self-Expression*, Londres, Mac Farland, 1991.

fondement dans ce qui unit les Druzes et les distingue de leurs voisins : la religion. On s'appuie alors sur le précepte qui commande aux Druzes de dissimuler leurs croyances et de toujours faire allégeance au parti politique dominant, viatique permettant de comprendre les contradictions entre les attitudes politiques des différentes composantes de la minorité druze. La mise en œuvre de la comparaison, dans ce cas, passe par l'étude successive des stratégies développées par les Druzes pour assurer leur survie en fonction du contexte. L'image de la mosaïque proposée par Carleton Coon¹⁰¹ pour rendre compte des sociétés orientales est aussi célèbre que critiquée¹⁰²; mais, on le voit, il est difficile de sortir de l'impasse monadologique. En dépit d'une attention portée au contexte, aux trajectoires particulières, le recours à la comparaison n'aboutit ici qu'à un déplacement du problème : chaque communauté composant une partie de la minorité est plus ou moins appréhendée comme un ensemble clos. Le point de vue plus général passe par une nécessaire reconstitution au moyen de « collages ». Dans ce contexte particulier, en effet, on voit bien qu'il est impossible d'envisager la minorité religieuse comme on étudierait la nation, car il n'existe pas de point de vue central, d'institution politique globale (une direction politique ou religieuse pour les trois communautés, par exemple) à partir de laquelle il serait possible de la décrire. C'est pourtant ce schéma descriptif qui est conservé lorsque l'on choisit de comparer les différentes communautés à partir du niveau politique le plus élevé que l'on puisse trouver. Or, même à ce niveau du leadership de chaque communauté, il n'existe pas d'unité politique, mais des rivalités entre grandes familles et des jeux de positionnement entre factions opposées, par rapport aux autorités ou aux groupes extérieurs à la communauté.

On voit donc bien que la comparaison achoppe sur son postulat initial : la mise en perspective des comportements politiques appréhendés dans leur dynamique historique. La totalité ainsi donnée par l'analyse est en réalité une totalité partielle, celle des relations entre une communauté et l'autorité politique de l'État ou de l'ensemble dans lequel elle s'inscrit. Comparer de cette manière revient à analyser les cas l'un après l'autre, en ne faisant varier qu'un élément: la stratégie politique. On s'interdit, de ce fait, de considérer la société dans toutes ses dimensions. Mais alors, que faut-il comparer et comment peut-on comparer ?

¹⁰¹ CARLETON COON, *Caravan: The Story of the Middle East*, New York, Holt, 1958.

¹⁰² Voir, notamment, LUCETTE VALENSI, «La Tour de Babel: groupes et relations ethniques au Moyen-Orient et en Afrique du Nord », *Annales ESC*, 41-4, 1986, pp. 817-838, et la thèse récente de GERALDINE CHATELARD, *Briser la mosaïque : lien social et" identités collectives chez les chrétiens de Madaba, Jordanie (1870-1997)*, thèse de doctorat, Paris, EHESS, 2001.

L'écueil des comparaisons dont on vient de faire brièvement état n'est-il pas d'être parti trop vite d'un questionnement sur les différences de positionnement politique manifestes entre les ensembles ? Divergences si drastiques qu'elles évacuent toute réflexion préalable sur l'identique considéré comme un donné : on a là des communautés druzes, la religion est le trait ascriptif qui permet de les situer sur l'échiquier politique. Le questionnable viendrait après.

Renversons la perspective en commençant par nous interroger sur l'identité avant d'appréhender les différences. Si être Druze c'est partager une même religion, il s'agit de mettre d'abord en équations cette donnée pour appréhender ensuite les différentes manières d'être Druze en fonction du contexte. Et, pour cela, il faut disposer d'axes, de principes qui, une fois identifiés, doivent permettre de rendre compte des différences entre communautés, qui ne sont pas seulement des positionnements politiques stratégiques. Le travail sociologique suppose de ne pas considérer la religion simplement comme une croyance ou un dogme, voire un alibi de certaines pratiques politiques, bref comme un domaine intemporel et figé, mais dans ses dimensions et ses manifestations sociales. Une telle construction implique de partir des caractéristiques spécifiques de la religion, celles qui vont avoir une influence sur la société.

Concrètement, il est donc nécessaire de s'attacher d'abord à la description d'un cas particulier avant d'envisager la comparaison, comme condition méthodologique pour prendre en considération toutes les dimensions de la société. L'exercice impératif que l'on va proposer ici part de l'analyse monographique de la communauté druze en Israël¹⁰³. Construite sur l'hypothèse que l'organisation sociale, dont toutes les composantes sont par ailleurs partagées par l'ensemble des populations de la région, doit être décrite en relation avec les principes religieux qui inscrivent l'identité de la communauté, l'analyse vise à mettre en évidence toutes les modalités de différenciation interne dans ce cas particulier. Le résultat de cette entreprise est de montrer que ce qui fait la spécificité d'une communauté religieuse ne réside pas dans un certain nombre de traits particuliers, mais dans une manière d'agencer des éléments communs, relevant de dimensions politiques (lignages, factions, formes de médiation), religieuses (ascétisme, rituels, formes de pèlerinage) ou de valeurs culturelles (honneur) autour d'une construction

¹⁰³ ISABELLE RIVOAL, *Les maîtres du secret. Ordre mondain et ordre religieux dans la communauté druze en Israël*, Paris, Editions de l'EHESS, 2000.

particulière fondée sur deux oppositions : entre un ordre mondain et un ordre religieux et, à l'intérieur du domaine religieux, entre des religieux actifs dans la société et des ascètes. Ce sont ces oppositions structurant la société que l'on tentera de faire jouer dans une esquisse de comparaison entre communauté druze israélienne et communauté druze libanaise.

Une doctrine schismatique fondée sur le secret

Schisme de l'Islam shiite ismaïlien, la doctrine à l'origine de la religion druze a été formalisée dans l'Égypte fatimide au début du XI^e siècle. Elle est construite sur le principe de l'unicité de Dieu, le tawhīd. Il ne s'agit pas d'une profession de foi comme dans l'Islam, mais plutôt de l'idée d'un cheminement conduisant à la connaissance intime que l'unité des êtres réside en Dieu. Le tawhīd, de ce point de vue, est un savoir individuel incommunicable, fondé sur une expérience mystique qui pose d'emblée la religion druze dans une certaine proximité avec le soufisme. Autour de ce principe est élaborée une cosmogonie cyclique qui renvoie aux origines de l'humanité, bien avant la naissance historique de la religion druze¹⁰⁴.

La religion druze est une religion socialement définie dans le sens où il faut être Druze pour être en mesure de suivre la voie du tawhīd. Cette exclusivité tient au contrat signé entre Dieu et chaque Druze à l'époque de son ultime manifestation sous les traits du calife al-Hākim (996-1021), avant que ne se « referment les portes de la religion » et que soit mis fin, en 1042, à une prédication qui ne dura guère plus de quelques dizaines d'années¹⁰⁵. Chaque Druze est ainsi devenu le dépositaire d'une vérité qui ne doit plus être divulguée.

En refusant de reconnaître le Prophète, la révélation qui fonde l'islam et sa loi, la shari'a, les Druzes se sont posés au-delà des frontières définissant la communauté des musulmans (*umma*) et devaient donc ré-instaurer une norme qui n'était fondée ni sur un livre ni sur un modèle à imiter. Ils sont dès lors devenus une minorité religieuse renégate et persécutée à ce titre - c'est la raison pour laquelle, après une période de prosélytisme actif, principalement dans la montagne libanaise, les principaux propagandistes du mouvement religieux ont décidé de mettre fin à la prédication. Mais ils se sont donné les moyens de redéfinir cette frontière, de leur point de vue, en élaborant un ensemble

¹⁰⁴ ANTOINE SYLVESTRE DE SACY, *Exposé de la religion druze*, Paris, Imprimerie royale, 1838.

¹⁰⁵ Selon la tradition druze, ces contrats ont été dissimulés sous les pyramides d'Égypte, d'où ils seront exhumés au jour du jugement pour distinguer les véritables Druzes des imposteurs (SAMI NASSIB MAKAREM, *The Druze Faith*, New York, Caravan Books, 1974, p. 28).

normatif fondé sur l'impossibilité de la conversion (ou de l'apostat) et le secret de la doctrine. La pérennité du contrat signé par chaque Druze est assurée par la croyance en la réincarnation, qui est une caractéristique majeure de cette religion. La frontière entre les Druzes et l'extérieur trouve ainsi une expression temporelle: aucune unité druze ne peut se perdre, aucun Druze ne peut tromper durablement quant à la sincérité de son adhésion. Aussi, la prescription d'endogamie religieuse est-elle très contraignante : on est reconnu comme druze uniquement dans le cas où l'on est né de père et de mère druze. L'endogamie, à la fois justifiée et renforcée par la croyance en la métempsycose, fait de la religion druze un trait ascriptif dans la définition de l'identité de cette communauté.

Ces quelques éléments suffisent à marquer une différence très nette entre l'islam et la religion druze : en tant que religion strictement définie par l'appartenance à une communauté, la religion ne permet pas aux Druzes de s'intégrer dans un ensemble plus vaste qui les définirait comme communauté particulière dans une société à vocation religieuse universelle. Bien qu'elle soit historiquement un schisme de l'islam, la religion druze a rompu avec l'ensemble musulman en prenant le contre-pied systématique des prescriptions islamiques. Ainsi, la religion est la dimension qui permet aux Druzes de se couper, d'une certaine manière, de l'extérieur. Les relations avec cette société extérieure relèvent donc quasi exclusivement des dimensions économiques et politiques.

L'opposition entre un ordre mondain et un ordre religieux

Le secret qui caractérise la religion et l'initiation qu'implique l'accès à la sphère religieuse ne dressent pas uniquement une barrière entre la communauté et l'extérieur, il structure également la société druze en établissant une distinction nette entre les non-initiés, appelés « ignorants » (*juhḥāl*), et les initiés reconnus comme les sages (*ʿuqqāl*). C'est à cette séparation visible que les Druzes font référence lorsqu'ils parlent d'un ordre mondain (*al-dunyā*) radicalement distinct de l'ordre religieux (*al-dīn*). Comment se constitue chacun de ces deux ordres, qu'est-ce qui les caractérise et en quoi s'opposent-ils ?

L'étude de la construction de l'autorité dans cette société est le moyen le plus efficace de poser ce qui caractérise l'ordre mondain : en relèvent les valeurs qui doivent être mises en œuvre pour affirmer un leadership¹⁰⁶. Dans la société

¹⁰⁶ Le bref exposé qui suit ne décrit pas des caractères spécifiques à la société druze, mais des traits partagés par toutes les populations non tribales de la région, quelle que soit leur appartenance religieuse.

druze, la famille patrilinéaire est à la base de l'organisation sociale. Chaque chef de famille doit chercher à gagner en notoriété sur la scène sociale en utilisant avec habileté les valeurs qui font les hommes de pouvoir et leur confèrent le prestige. Les différentes communautés druzes ainsi que chaque village comportant une composante druze sont divisés en deux factions politiquement rivales, et, dans chaque type de configuration, la compétition pour les positions politiques majeures ne sont pas ouvertes à tous : seuls les héritiers de la famille ou du lignage dominant peuvent prétendre accéder à ce poste. Cependant, un fils ne succède pas forcément à son père. Il lui faut faire montre de sa capacité à exercer le leadership et à incarner avec brio les valeurs de l'ordre mondain.

Il faut avant tout rassembler un parti autour de soi et, pour cela, s'assurer en priorité le soutien de sa famille et de ses alliés traditionnels. Les factions politiques ne sont jamais formées sur la base de la seule appartenance confessionnelle. On entend par là que les factions traversent certes les confessions, lorsqu'on les considère en elles-mêmes, mais, dès que l'on envisage le cas d'un homme politique influent, ses soutiens ne sont pas exclusivement des membres appartenant à sa confession religieuse. Il doit au contraire trouver des alliés « au-dehors », qu'ils s'agissent de leaders d'autres confessions, de personnalités extérieures à la scène villageoise ou de relations auprès de l'autorité politique nationale.

D'une manière plus générale, la politique est présentée comme la recherche exclusive de l'intérêt personnel. Le leader travaille toujours pour lui, ses alliés, ses partisans. Il ne peut prétendre agir dans l'intérêt communautaire : la politique est le lieu des oppositions entre familles, de la différenciation. L'unité, celle d'un village comme d'une communauté, ne peut être pensée en termes politiques car le leader doit forcément sortir de ces cadres pour rassembler un parti. Mais c'est précisément parce qu'il n'agit pas dans un cadre intracommunautaire qu'il est un médiateur privilégié, qu'il peut tisser des relations avec l'extérieur, représenter les intérêts qu'il défend. L'ordre mondain se structure donc dans la division et les rivalités entre familles, voire entre clans opposés au sein des familles, rivalités à travers lesquelles la société se hiérarchise. On doit même considérer que ces rivalités, perçues comme l'expression d'autant d'intérêts particuliers, sont la caractéristique principale de l'ordre mondain ; la division politique structure la société. L'identité et l'unité ne peuvent se constituer dans l'ordre mondain qui est différenciation. Il faut passer dans l'ordre religieux pour être en mesure de dépasser les rivalités et prétendre, à ce titre, parler et agir dans l'intérêt général, c'est-à-dire à l'échelle de la communauté religieuse.

L'ordre religieux druze n'est pas un ensemble institutionnel distinct qui existerait à côté ou au-dessus de la société et qui serait cautionné par une relation particulière avec l'au-delà. C'est un ordre qui se construit dans la rupture avec l'ordre mondain. C'est cette rupture qui permet à celui qui entre dans la religion de jouer, dans la société, sur un autre registre que celui qui permet au leader politique de s'y affirmer. Il peut ainsi prétendre, seul, incarner le véritable intérêt général. Dans la société druze, la figure du religieux est idéalement à l'opposé de celle de l'homme du monde, de l'ignorant. Entrer dans la religion druze implique de marquer une rupture avec ce qui caractérise la dimension mondaine de l'existence (*al-dunyā*), d'être en mesure de renoncer. Les discours décrivant l'attitude des religieux dans cette société sont ainsi l'énoncé d'une suite d'interdits : ils ne participent plus aux fêtes, aux danses; leurs relations avec les femmes sont extrêmement codifiées ; ils pratiquent l'ascétisme et font montre de dénuement dans leur nourriture, leur intérieur, leurs vêtements, pour signifier qu'ils renoncent à la logique des rivalités de prestige; ils ne doivent plus entrer dans les jeux politiques et, pour cela, contrôler leur parole et renoncer à toute violence.

L'ascétisme pratiqué par les religieux druzes les rapproche des mystiques musulmans. À cette différence essentielle près que l'ascétisme qu'ils manifestent n'est pas un ascétisme hors de la société en vue d'une émancipation individuelle dans la relation à Dieu. Loin de sortir de leur société, les religieux druzes accomplissent un parcours qui les établit comme référence, une référence active puisqu'ils agissent à travers l'organisation religieuse en tant que guides et juges. C'est la société tout entière qui doit s'organiser en fonction de leur présence et leur permettre de respecter les règles de conduite dictées par leur engagement. La religion des ignorants s'exprime par le respect dû à ceux qui incarnent la religion druze : vivre au contact quotidien avec les religieux et agir avec eux en fonction des valeurs d'ascétisme, et non des valeurs mondaines de rivalité et de prestige, les inscrit dans un universel druze. L'attitude des religieux dans la société ne suffit pas à épuiser les modalités de l'initiation, il faut encore étudier de quoi est faite l'expérience religieuse, leur « parcours », de l'ordre mondain vers la vérité divine.

L'initiation signifie avant tout accéder aux textes religieux. Ces écrits sont en fait les lettres, échangées par les missionnaires à l'époque de la prédication, regroupées dans un ensemble, le *Livre de la sagesse*. L'initiation, qui se déroule principalement lors des séances hebdomadaires que les religieux tiennent dans le lieu de culte, la *khalwa*, consiste dans la lecture de ces textes, leur exégèse et leur mémorisation. Hiérarchisés en fonction de leur degré d'avancement dans l'étude du *Livre*, les religieux « complets », une fois leur apprentissage terminé,

poursuivent leur initiation en retranscrivant ces textes qui ne peuvent être transmis autrement que sous forme manuscrite.

La retranscription du texte, qui est méditation, exige de se retirer dans le silence, hors du monde. Comme dans la mystique musulmane qui fait de la retraite au désert un thème récurrent, la religion druze impose de faire le vide, d'être dans le vide, pour se rapprocher de Dieu. Le terme qui désigne leur lieu de culte, la *khalwa*, est formé sur la racine arabe qui le signifie. Il faut être pur et propre pour y pénétrer, car c'est un lieu de vérité où se révèle la dimension intime de la religion : celui qui s'y assied peut lire le degré de pureté de tous ceux qui l'entourent. La vérité religieuse relève de l'expérience même du vide qui permet aux religieux de s'inscrire dans une dimension radicalement différente de l'ordre mondain qu'ils transcendent par leur expérience même de la vacuité.

Au terme de l'élucidation des dimensions mises en œuvre autour des parcours des religieux, on peut à présent proposer une construction sociologique de l'opposition entre le leader politique et le religieux. Le premier est un homme qui rassemble un parti au-delà de sa communauté religieuse. Il agit dans le cadre de son intérêt personnel, car son action l'amène à nouer des relations avec l'extérieur contre d'autres hommes politiques de sa communauté qui font de même. Quand on parle de la défense d'intérêts personnels, c'est toute la dimension des rivalités et des divisions dans la société qui est signifiée. L'action des religieux est en revanche exclusivement tournée vers la communauté. Être religieux, c'est d'abord s'imposer à soi-même les exigences du code éthique et social de la religion druze, mais c'est aussi hériter de la charge de guide de sa communauté dans le respect de ces normes. Le religieux, comme l'homme politique, représente son lignage. Mais s'il est amené à sortir de son village, ce n'est pas dans le même but ni par les mêmes voies que l'homme politique. Les retraites méditatives qui garantissent son cheminement initiatique le mettent en relation avec un espace qui transcende son ancrage lignager et villageois, mais qui a une dimension exclusivement communautaire.

L'ascétisme comme perfection

L'opposition entre hommes politiques et hommes de religion n'est pas la seule distinction qui opère dans cette société et la structure. Le champ religieux permet de construire une autre opposition, entre *shaykh-s* corporels et *shaykh-s* spirituels, pour reprendre la terminologie druze, que l'on pourra caractériser par la référence au monde indien qui distingue les religieux-dans-le-monde des ascètes-hors-du-monde.

La rupture avec l'ordre mondain ne coupe pas les religieux de la société. Par la réalisation de cet idéal ascétique, ils vont au-delà des divisions internes à la communauté, des luttes d'intérêt et de pouvoir qui la structurent. Ayant dépassé le domaine mondain et renoncé à leur engagement dans les rivalités de prestige pour atteindre le monde de la connaissance intérieure (*bātin*), seule vérité, ils transcendent les oppositions et affirment l'unité idéale de la communauté druze dans la sphère qui leur est propre. L'ascétisme campé par les religieux les érige en référence morale, et c'est à ce titre qu'ils peuvent agir dans la communauté en occupant différentes fonctions dans la hiérarchie religieuse locale ou régionale. Ainsi, d'un point de vue strictement formel, l'organisation religieuse regroupe tous les initiés au sein d'une structure hiérarchique dont l'unité de base est le lieu de culte, la *khalwa*. Chaque *khalwa* - un village peut en compter plusieurs - a un imam à sa tête qui est le responsable religieux à l'échelle du village. Ce ou ces personnages appartiennent toujours aux familles dominantes politiquement dans la localité. Les rivalités internes qui président à l'attribution de ces postes rappellent l'importance de la famille à côté du parcours individuel que les religieux effectuent. Les grandes familles jouent sur les deux registres du politique et du religieux et, idéalement, on conçoit ces fonctions comme nécessairement attribuées entre deux frères, fondateurs respectifs des lignées politiques et religieuses à l'origine des familles dominantes. En dépit du discours formel selon lequel *dīn* et *dunyā* s'oppose radicalement, le religieux n'échappe pas au contexte politique lorsqu'il demeure membre à part entière de sa famille. Sans cette inscription dans une congrégation religieuse locale, il ne se corromprait certes pas dans le jeu des oppositions actionnelles, mais ne saurait être en mesure de revenir dans le monde pour « agir » sur lui.

Certains d'entre eux, cependant, refusent cette corruption qu'implique l'intégration dans l'organisation religieuse. Ceux-là ont renoncé définitivement au monde, et ce choix, pour être effectif, les conduit souvent à rompre aussi avec leur famille pour se placer sous la dépendance de religieux hors de leur village. Jugés exceptionnels, ils sont alors vénérés, sans jamais occuper de position particulière au sein de la congrégation, puisqu'ils refusent systématiquement toute distinction sociale. L'opposition entre le religieux, situé dans la société par l'appartenance à une famille, et l'ascète, qui pousse jusqu'au bout la logique de la rupture avec l'ordre mondain, achève de préciser la configuration dessinée dans l'opposition entre ces deux ordres. L'ascète, selon cette logique, représente le religieux parfait, la référence idéale sans laquelle les religieux ne pourraient se situer dans le monde. Les plus prestigieux d'entre eux sont distingués par les ascètes du centre renommé d'al-Bayyāba, près de

Hasbaya au Sud-Liban, *khalwa* considérée comme La Mecque des Druzes. En ce lieu, les « shaykh-s bleus » les ceignent du turban rond (*laffa mudāwwara*), symbole de leur prééminence. C'est donc une figure parfaite du point de vue de leurs valeurs, qui n'est pas en opposition avec le religieux. Parce qu'il prend ses distances avec ce qui assigne une place et un rôle à l'individu dans la société - l'appartenance à une famille, la propriété terrienne dans un village particulier - sans sortir pour autant de la société druze, l'ascète représente la communauté à un niveau plus global que ne le peut le religieux. La contrepartie du point de vue idéal que donne l'ascète, celui d'une communauté débarrassée de tous clivages et divisions, c'est qu'il perd les moyens d'agir dans sa société.

Cette double distinction entre spécialistes de la religion et ignorants évoluant dans l'ordre mondain, entre religieux actifs dans la communauté et ascètes refusant d'assumer des charges dans les congrégations, existe dans l'ensemble de la société druze. Mais chaque configuration est unique, essentiellement parce que les oppositions prennent des formes différentes selon l'échelle d'analyse considérée dans chacune des communautés. Comparer deux communautés suppose donc de faire jouer la double opposition politique/religieux, religieux mondains/religieux par faits, à l'échelon local ou empirique, par l'étude de la répartition des fonctions dans les familles ou à l'échelle du village, à l'échelon régional, celui de la communauté définit par son ancrage dans une structure étatique particulière et, enfin, à l'échelon global ou général de toute la communauté druze. La seule expérimentation logique sur le matériau sociologique constitué par les modalités de différenciation internes à la société druze ne saurait suffire à la comparaison. Il faut, en effet, être en mesure de comprendre simultanément les dynamiques qui conduisent, dans chaque configuration, à donner une forme particulière aux oppositions que l'on envisage de considérer. Cette dynamique, c'est le rapport à l'extérieur qui nous permet d'en rendre compte, c'est-à-dire l'analyse de l'inscription particulière de chaque communauté dans une structure étatique spécifique. De ce point de vue, la comparaison que l'on conduit n'est pas intemporelle, mais bien inscrite dans un moment historique.

Être Druze : une tension différente selon le contexte

Le préalable à la comparaison a consisté à identifier des principes à l'œuvre dans chaque configuration. L'expérimentation suppose à présent de souligner les dynamiques historiques qui ont abouti à la constitution de ces communautés distinctes et autonomes. Avant d'exposer le processus de

reconnaissance de chaque communauté dans les formes étatiques modernes qui entérinent ces différenciations, il est nécessaire de souligner les différences sociologiques préalables sur lesquelles il agit.

Politiques ou religieuses: identifier les grandes familles

Le Liban est le berceau historique de la communauté druze. Installés dans les contreforts montagneux du Shūf dès la période de la prédication, au XI^e siècle, les chefs des principales tribus qui dirigeaient la jeune communauté ont été chargés de surveiller la côte libanaise à l'époque des croisades. Ils ont alors pu jeter les bases d'une organisation sociale hiérarchisée fondée sur l'octroi de grands domaines exploités par une masse de paysans druzes et maronites. L'autonomie relative de la Montagne libanaise pendant toute la période ottomane est un aspect bien connu dans l'histoire de la région. Elle n'était pas, en effet, sous l'autorité directe du *pachalik* de Damas ou de Saïda. La Porte reconnaissait un émir, sorte de *primus inter pares* parmi les principales familles de *shaykh-s*, qui était chargé de collecter l'impôt pour le sultan. L'émir druze le plus fameux, Fakhr al-Dīn al-Maʿān II, a même entrepris, au XVII^e siècle, de guerroyer contre les armées ottomanes pour étendre son pouvoir, favorisant ainsi l'expansion des Druzes jusqu'en Galilée. Cet émirat est considéré comme la première réalisation historique d'une entité libanaise. Si la charge d'émir est ensuite passée entre les mains d'une famille convertie à la foi chrétienne, les Druzes se considèrent comme les fondateurs dépossédés d'un État dans lequel leur rôle politique dépasse, et de loin, leur poids démographique.

L'histoire récente de la communauté druze au Liban montre une continuité par rapport à cette période. Il existe toujours de grands propriétaires fonciers. La hiérarchie sociale entre familles de premier plan (*les bey*), familles secondaires qui assistent les premiers (*mashayikh*) et le reste de la communauté (*al-ʿamma*) est marquée. Caractéristique commune dans les populations du Proche-Orient, l'opposition factionnelle est particulièrement active dans l'histoire de la communauté druze libanaise. Elle a d'abord été marquée par l'opposition *qaysīlyamānī* jusqu'en 1711, épisode dont l'importance a déjà été soulignée. Mais l'opposition factionnelle s'est aussitôt reconstituée entre les clans *junblātī*, dirigée par la famille *Junblāt*, et *yazbākī*, à la tête duquel s'est imposée la famille *Arslān*. Une telle reconstitution illustre bien les caractéristiques dégagées précédemment sur la conception du politique, c'est-à-dire l'impossible unification d'une communauté religieuse sous la houlette d'un leadership temporel. La prééminence d'un chef sur l'autre tient à sa reconnaissance par une autorité politique extérieure (la fonction émirale dans la Montagne libanaise en tant que charge octroyée par les autorités ottomanes par exemple) ou à des

circonstances politiques exceptionnelles, comme celles de la guerre civile libanaise (1975-1990), qui a discrédité Faysal Arslān au profit de Walīd Junblāt, en raison de ses accointances avec les Forces Libanaises au moment de la guerre de la Montagne en 1983.

Que se passe-t-il lorsque l'on considère la situation des Druzes de Galilée ? L'installation des Druzes en Palestine s'est faite à la faveur de la conquête par Fakhr al-Dīn du *sandjaq* de Safad, au XVIIe siècle. Cette région ne demeura que peu de temps sous le contrôle des émirs libanais. Les villages druzes de Galilée et du Carmel se retrouvèrent rapidement dans une situation de soumission vis-à-vis des shaykh-s musulmans locaux, collecteurs d'impôts. Cette absence d'autonomie, comme le nombre relativement restreint de Druzes installés dans cette région éloignée du centre politique de la communauté, empêcha l'émergence de leaders politiques d'obédience régionale. Dans le domaine des affaires religieuses également, les Druzes de Palestine se trouvaient plus complètement dépendants des juridictions musulmanes d'Acre. C'est pourtant dans ce domaine qu'une famille se distingua, en sa qualité d'administratrice, depuis le XVIIIe siècle, du bien-fonds du tombeau du prophète Shu'ayb près de Tibériade. La prérogative, liée au contrôle d'un lieu de culte essentiel pour les Druzes de la région, permit à la famille Tarif d'assurer la direction spirituelle de la communauté en Palestine.

La reconnaissance de l'autonomie juridictionnelle des communautés druzes

Pour comprendre le mouvement qui a abouti à la reconnaissance juridique des différentes communautés druzes dans les États modernes, il faut rappeler que les Druzes n'avaient jamais eu de statut distinct de la communauté musulmane, à la différence des juifs et des chrétiens. L'autorité spirituelle demeurait une instance informelle exerçant un pouvoir judiciaire dans la communauté sur la seule base de l'arbitrage coutumier¹⁰⁷. Mais l'autonomie politique de fait dont jouissaient les Druzes du Liban vis-à-vis des administrations extérieures laissait à la communauté une marge de manœuvre appréciable quant à son fonctionnement interne. Les réformes connues sous le nom de système *nizāmiyye*, impulsées par le sultan Salīm III dès la fin du XVIIIe et poursuivies tout au long du XIXe siècle, tendaient à développer les juridictions laïques au détriment des tribunaux de la shari'a qui virent leurs compétences progressivement réduites aux seules affaires de statut personnel (mariages, divorces, successions). Parallèlement, l'évolution politique au Liban

¹⁰⁷ AMIN TALIC, *Mashāyikhat al-ʿaql wa al-qabd' al-madhhabī al-durzī ʿabr al-tārīkh* [Histoire de l'autorité spirituelle et de la juridiction confessionnelle druze], Jérusalem, 1979, p. 148

a conduit à l'installation du système *mutasarrifiyya*, qui sanctionne dans les faits le déclin politique des Druzes par rapport aux Maronites. Ce système, mis en place en 1861, accorde au Liban, découpé en plusieurs provinces, une semi-autonomie administrative et judiciaire. Il préparait à la réorganisation du système juridico-religieux sur une base confessionnelle. De fait, en 1890, un arrangement administratif fut mis en place entre les gouverneurs ottomans de la région et le chef spirituel druze pour lui reconnaître une autonomie de juridiction dans tous les domaines où la coutume druze différait de la coutume islamique, sans pour autant reconnaître les Druzes en qualité de communauté autonome.

Ce sont les autorités mandataires françaises qui leur reconnurent ce statut en 1936, au Liban comme en Syrie. Les tribunaux druzes, compétents pour toutes les matières auxquelles s'applique le droit religieux, ont adopté jusqu'en 1948 un droit non codifié, fondé sur la coutume¹⁰⁸. La loi de 1948 sur le statut personnel de la communauté druze (promulguée en 1960) institue officiellement un système judiciaire à deux niveaux, intégré au système libanais. Mais ce sont les deux lois de 1962 sur le statut officiel du chef spirituel et la constitution d'un Conseil communautaire des Druzes qui achèvent de définir les cadres de l'inscription de la communauté dans le système confessionnel de l'État libanais. Elles entérinent officiellement la pratique de la nomination des deux chefs spirituels à vie et créent un conseil chargé d'administrer les affaires temporelles et financières de la communauté (essentiellement les *waqf-s*) et de représenter son « entité » sociale devant l'État¹⁰⁹.

L'histoire des Druzes de Palestine, de la fin du XIXe siècle jusqu'à la création de l'État d'Israël, est marquée par la revendication d'un statut de communauté autonome. Cette revendication fut le fait des chefs spirituels de la famille Tarīf, Muhammad au début du siècle, puis surtout le *shaykh* Amīn, son fils cadet, qui occupa la fonction de 1928 à 1993. Il s'agissait bien sûr d'obtenir des juridictions indépendantes sur le modèle de ce qui s'était fait dans les communautés du Liban et de Syrie, mais, plus encore, de détacher la gestion des biens-fonds de la tutelle des autorités religieuses de Jérusalem. En 1957, la communauté druze finit par se voir reconnaître un statut de communauté autonome et un système

¹⁰⁸ AHARON LAYISH, « Mahkama », *Encyclopédie de l'Islam*, Paris-Leyde, Maisonneuve et Larose/Brill, 1965, 2e éd.

¹⁰⁹ « Loi du 13 juillet 1962 concernant l'élection du *shaykh* °Akl des Druzes et loi du 13 juillet portant constitution d'un Conseil communautaire des Druzes », *Cahiers de l'Orient contemporain*, 9, 1962, pp. 295-302.

de tribunaux indépendants par l'État d'Israël, un an après que les députés druzes eurent accepté la loi sur le service militaire obligatoire. Un comité religieux fut également mis en place mais, à la différence du Conseil libanais qui stipule la participation de personnalités politiques (ministres et députés) ou de notables au côté des représentants religieux, les seuls membres admis dans ce comité doivent être issus de la hiérarchie religieuse.

La place de la communauté dans la structure étatique

Historiquement, le rôle joué par la structure étatique est fondamental puisque c'est la reconnaissance de l'autonomie qui a donné à chaque ensemble druze sa définition particulière et une existence distincte des autres communautés. Mais la relation entre la communauté et l'État considéré dépend aussi de la nature de celui-ci. Pour les Druzes de Galilée et du Carmel, l'autorité politique - ottomane, britannique ou israélienne - a toujours constitué une dimension extérieure face à laquelle il s'agissait de se définir. Pour affirmer sa spécificité, cette petite communauté a pu jouer sur le registre religieux en donnant une place essentielle à un chef spirituel, dont l'œuvre principale est d'avoir obtenu la reconnaissance de l'autonomie juridictionnelle pour les affaires de statut personnel des Druzes en Israël.

Au Liban, les Druzes furent, avec les Maronites, partie prenante de la constitution de l'Etat. Cet État n'a jamais été perçu comme un lieu neutre, extérieur, pour l'ensemble des communautés libanaises. Il s'agit d'une centralité d'un type particulier qu'il faut investir¹¹⁰ et, en ce sens, d'un lieu où se jouent les rivalités politiques. Les leaders, acteurs de l'ordre mondain selon la distinction opérant dans la société druze, disposent d'une structure dépassant le cadre local qui, par le jeu de la représentation communautaire, leur permet d'y agir au nom d'une partie de leur communauté ou, au contraire, de la mettre à distance en rompant la relation avec l'État. Ce fut notamment le cas pendant la guerre civile lorsque Walid Junblât a mis en place une Administration civile de la Montagne entre 1983 et 1990, véritable structure indépendante du pouvoir étatique central, dont il était le président¹¹¹. Rien de cela n'est possible en Israël. L'Etat est une

¹¹⁰ J'emprunte la notion de centralité au sociologue libanais NABIL BEYHUM, *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, 1991

¹¹¹ Sur l'Administration civile de la Montagne, voir JUDITH HARIK, « Change and Cont nuity among the Lebanese Druze Community: The Civil Administration of the Mount ains, 1983-1990 », *Middle Eastern Studies*, 29-3, 1993, pp. 377-398, et ISABELLE RIVOAL, « Baaqline, de l'Administration civile de la Montagne à la renaissance municipale. Réflexion sur le pouvoir local au Liban », pp. 319-338, in A. Favier (dir.), *Municipalités et pouvoirs locaux au Liban*, Les Cahiers du CERMOC, n° 24, 2001

structure extérieure sur laquelle les politiques ne peuvent prendre appui pour transcender leur rôle dans la communauté, qui n'envoie que deux députés à la Knesset sur les listes des partis israéliens. La distinction religieux/politique, active au niveau local à l'intérieur des lignes d'opposition familiales, est uniquement dépassée par les hommes de religion qui trouvent dans la structure religieuse dirigée par le chef spirituel une organisation dépassant le cadre local. Seule cette structure donne à la communauté les moyens d'une existence en tant que telle dans l'État d'Israël.

On peut ainsi faire l'économie, dans un travail sur la société druze en Israël, d'une étude prenant en compte la spécificité de l'État, puisque l'analyse conduit à mettre en évidence les modalités d'une inscription qui le met à distance. Au Liban, au contraire, la réflexion sur les caractéristiques de l'État et les formes de relation entre communautés rivales qui s'y nouent et le constituent sont un aspect essentiel de la problématique dans toute étude des Druzes libanais. Cette différence fondamentale pose sous un jour nouveau le problème de l'inscription d'une communauté religieuse dans un État, car la participation active des Druzes au système libanais modifie considérablement la place de la dimension politique, et donc ses rapports avec la dimension religieuse, dans l'organisation interne de la société.

De ce point de vue, le factionalisme et le poids des leaders politiques au Liban rejaillissent sur la structure religieuse. Ils sont en effet chargés de nommer les chefs spirituels, et chaque faction choisit son candidat. Cette nomination, informelle jusqu'à la reconnaissance de l'autonomie juridictionnelle, est officiellement reconnue par l'État. Les chefs spirituels sont ainsi des fonctionnaires chargés de représenter les Druzes dans les instances communautaires de l'État libanais. Dans la communauté druze d'Israël, la politique n'interfère pas de la même manière dans la direction spirituelle. Le chef spirituel n'est pas nommé par les représentants politiques des grandes familles mais reconnu par la hiérarchie religieuse. Au contraire, c'est un personnage religieux qui prétend, en jouant sur les registres de la sainteté et de la perfection ascétique, agir dans la dimension politique au nom de toute la communauté qu'il représente. Ce sont donc les implications d'une relation à l'État différente sur l'équilibre des leaderships politique et religieux de chacune des communautés que l'on doit à présent comparer.

Direction spirituelle et structure religieuse

Au Liban : un ordre différencié

La reconnaissance de la division communautaire, puisque chaque faction peut nommer son représentant religieux, et la fonction de « vitrine » assignée au chef spirituel achèvent de politiser ou de « mondaniser » la direction spirituelle du point de vue de la religion druze. Si les chefs spirituels ont ainsi été traditionnellement considérés comme dépendants des leaders de la faction qui les avaient nommés et ne se sont le plus souvent que peu mêlés de politique, le conflit qui oppose depuis plusieurs années le *shaykh* Bahjāt Ghayth à Walīd Junblāt semble montrer que la fonction peut être utilisée comme lieu de construction d'une opposition politique à part entière.

C'est en suivant les consignes testamentaires de Muhammad Abu Shaqrā, décédé en 1991, que Walīd Junblāt nomma le *shaykh* Bahjāt Ghayth chef spirituel de la communauté par intérim, en accord avec le jeune leader de la faction yazbākī, Talal Arslān. La situation dans la communauté au sortir de la guerre avait pratiquement laminé l'influence de la famille Arslān, qui n'avait nommé aucun représentant religieux depuis 1970. Un accord passé entre les deux leaders stipulait que Ghayth occuperait seul le poste jusqu'à ce qu'ils se décident sur une personnalité.

Bahjāt Ghayth n'appartient pas à une famille traditionnelle de religieux. C'est un entrepreneur qui a fait sa fortune dans le golfe Persique à la tête de l'entreprise Jaber avant de se rapprocher du *shaykh* Abu Shaqrā pendant les années de guerre en finançant ses œuvres charitables. Durant cette période, il entreprit de réhabiliter l'un des tombeaux de saint les plus prestigieux pour les Druzes du Liban – le *maqam* du prophète Ayyub, situé sur les hauteurs de son village de Niha –, fonda une institution pour les orphelins de la guerre dans la grosse bourgade de Baʿaqlīn et se mit à porter l'habit religieux afin de pouvoir briguer la fonction. Fort du réseau ainsi construit, de ses réalisations et, surtout, de l'appui de hauts dignitaires syriens auxquels il distribuerait ses largesses, il entreprit de se détacher de Walīd Junblāt après son accession à la direction spirituelle jusqu'à prendre progressivement la tête d'une opposition à l'intérieur de la communauté. Le conflit éclata assez rapidement entre les deux hommes. On raconte que le leader druze avait agréé la nomination du *shaykh* Bahjāt Ghayth car il espérait profiter de sa fortune pour ses propres entreprises, ce que le nouveau chef spirituel aurait refusé de faire. Utilisant comme tribune le

mensuel *Al-Duha*, publié par la « Maison de la communauté »¹¹², Bahjāt Ghayth commença à se rapprocher du leader de l'autre faction Talal Arslān, pour marquer son opposition à Junblāt. C'est en utilisant les ressources législatives de l'État libanais que Walīd Junblāt tente de faire renoncer son adversaire depuis trois ans. En 2000, il a ainsi obtenu la révision de la loi de 1962 par le Parlement libanais : nommé à vie précédemment, le chef spirituel ne peut plus désormais se voir accorder qu'un mandat de dix ans à la tête de la communauté. Un nouveau chef spirituel devrait donc être nommé en 2001.

Cette mascarade n'a plus rien à voir avec la religion selon les Druzes libanais. *Shaykh* Bahjāt Ghayth n'est pas considéré comme un religieux véritable : il a pris l'habit, mais il ne vit pas selon les valeurs de l'ascétisme qu'exige l'expérience religieuse véritable, il n'a pas renoncé à la mondanité et agit trop comme un homme politique en s'exprimant sur tous les sujets à la télévision. Les vrais religieux sont ailleurs. Ils sont deux aujourd'hui, *shaykh* Abu Hasān ʿArīf Halawī, de Musra'ita près de Baruk, et *shaykh* Abu Muhammad Jawād à Baʿaqlīn, désignés comme les *shaykh-s* au turban rond. Ils sont vénérés comme les plus grandes autorités religieuses, et tous les leaders politiques recherchent la caution de leur présence dans les manifestations qu'ils organisent. Mais si les politiques marquent ainsi leur déférence à l'égard de ces religieux-ascètes, dotés de pouvoirs surnaturels, ceux-ci s'interdisent d'entrer dans le jeu politique interne et, surtout, ne prennent aucune position vis-à-vis de l'État.

En Israël : shaykh Amīn Tarif, le « chef de la religion et du monde »

L'étude de la hiérarchie religieuse dans la communauté druze d'Israël donne une tout autre configuration. Il faut nous attarder quelque peu sur la personnalité du *shaykh* Amīn Tarif, qui offre un profil radicalement différent du *shaykh* Bahjāt Ghayth. Cet homme est aujourd'hui considéré comme un véritable saint dans la communauté druze, et son aura a dépassé les frontières de la seule communauté palestinienne. L'analyse de la stature de ce personnage, qui noue de façon très particulière les dimensions politiques, religieuses et ascétiques, ne peut s'appuyer sur la seule analyse historique de son action à la tête de la communauté druze palestinienne de 1928 jusqu'à sa mort en 1993. Il est nécessaire de considérer la relecture de la vie du *shaykh*, produite par les Druzes, ainsi que les événements qui se sont déroulés après sa mort pour comprendre ce qui fait la spécificité du *shaykh* Amīn Tarif.

¹¹² Dār al- tā'ifa, institution représentant officiellement la communauté druze, dont le bâtiment à Beyrouth fait aussi fonction de tribunal

La biographie qui lui est consacrée relève pleinement du registre de la littérature hagiographique¹¹³. Elle traduit la perception de ce personnage comme un saint bien avant sa mort. Le texte s'ouvre par un récit de l'origine de la famille Tarif, à travers lequel tous les signes de la prédestination de cette famille à engendrer des saints sont exposés¹¹⁴. Mais la prédestination divine ne suffit pas; elle doit être reconnue et rendue manifeste aux hommes. C'est là le rôle d'un ascète prestigieux, Alī Fāris, qui, sur le modèle du religieux rompant avec son ancrage social, s'est installé dans la famille Tarīf. C'est par lui qu'elle est reconnue puisque, à l'occasion de ses funérailles en 1753, le précédent chef spirituel remet à la maison ayant hébergé l'ascète la charge de guider la communauté ainsi que la responsabilité du bien-fonds du tombeau prestigieux du prophète Shuʿayb. Héritage familial et reconnaissance par un ascète extérieur sont donc les deux conditions pour fabriquer le saint.

L'enfance du *shaykh* montre ensuite que le saint s'inscrit d'emblée dans l'ordre de la religion. La conformité de son attitude avec les normes qu'elle impose est perceptible dès avant sa naissance. Il ne passe pas par la *jāhiliyya*, le stade de l'ignorance, avant d'entrer dans la religion. De ce point de vue, il porte les marques de l'élection divine, et sa capacité de médiateur entre Dieu et les personnes qui l'entourent lui permet de « renverser » l'ordre social : son père lui demande conseil, les religieux le suivent dans la prière... Ce renversement des règles de l'ordre social permet au *shaykh* Amīn de s'établir d'emblée à la tête de la hiérarchie religieuse : il n'a pas de cheminement initiatique à réaliser et peut donc en investir le sommet. Mais il n'en passe pas moins par l'initiation religieuse, avant de recevoir l'enseignement des plus prestigieux d'entre les religieux druzes, ceux de la *khalwa* al-Bayyāda. Il se voit distingué par l'attribution du turban rond.

Lorsqu'il est pressenti pour assumer le leadership de la communauté à la suite du décès de son père, on raconte que le *shaykh* a d'abord refusé, prétendant se consacrer à l'ascétisme et expliquant que la charge comportait des dimensions mondaines susceptibles de corrompre son engagement religieux. En agissant

¹¹³ ABDALLAH SALIM TARIF, *Sīrat sayyid-nā « al-shaykh Amīn Tarīf » wa sirat hayāt sayidnā al-marhūm « al-shaykh ʿAlī Fāris »* [Biographie de notre *shaykh* Amīn Tarīf et biographie de feu le *shaykh* ʿAlī Fāris], Jérusalem, 1987.

¹¹⁴ La famille aurait son origine en Egypte. L'ancêtre apical aurait vécu à l'époque de la prédication, avant de s'installer dans le lieu le plus saint pour les Druzes, la *khalwa* al-Bayyāda. Parmi ses descendants, deux frères, Abu Salāh Salman al-kātib, religieux reconnu qui aurait écrit un ouvrage organisant le *dhīkr*, et Khayr, campant l'ascète qui se consacre uniquement à la religion en choisissant de vivre dans une retraite perpétuelle, sont les représentants de la distinction religieux/ascètes. Le chef spirituel actuel est présenté comme l'héritier direct en ligne biologique et spirituelle.

ainsi, il soulignait en réalité sa véritable capacité à assumer la direction spirituelle, puis qu'il pose la suprématie de la dimension religieuse sur la dimension mondaine. Amīn Tarīf, une fois reconnu par ses pairs (notamment les *shaykh-s* libanais), se pose donc comme point nodal de la communauté en exerçant une direction spirituelle sous la houlette divine (c'est Dieu qui inspire son action). Mais il est un centre à deux niveaux : référence en matière de rituel et d'enseignement pour les religieux, il est le guide et le maître de la congrégation religieuse. C'est en tant que juriste et médiateur (médiateur en cas de conflit mais aussi auprès de Dieu pour des guérisons) qu'il s'érige en chef de la communauté pour l'ensemble des non-religieux.

Il est par ailleurs représentant devant l'autorité extérieure et auprès des autres communautés druzes. Il en est la « vitrine », comme au Liban. En ce sens, il exerce un véritable leadership mondain et agit parfois comme un homme de pouvoir. La différence est marquée dans l'orientation qu'il donne à celui-ci : son action n'est pas menée en faveur d'un parti ou d'intérêts particuliers, puisqu'il ne s'inscrit pas dans le cadre d'une faction, mais engage la communauté particulière qu'il représente dans son ensemble. L'hagiographie du *shaykh* souligne d'ailleurs qu'il est reconnu comme religieux par les politiques israéliens qui le visiteraient pour demander sa baraka et non comme un représentant politique de sa communauté. Son pouvoir miraculeux n'est pas ainsi de renverser l'ordre de la nature en accomplissant un certain nombre de miracles (bien qu'il le fasse aussi) mais de dépasser l'ordre normal de la *dunyà*: il est reconnu par des hommes qui devraient imposer leur pouvoir sur la communauté et, de ce fait, il la protège et il est surtout seul capable de préserver une certaine unité en agissant pour la réconciliation en cas de conflit interne ou dans les autres communautés druzes.

Le *shaykh* réalise donc un parcours « à l'envers », de l'ordre religieux vers une forme différente de l'action dans l'ordre mondain : l'autorité spirituelle. C'est cela qui l'autorise à se placer à la tête de l'organisation religieuse. Choisi par Dieu, il est donc situé d'emblée dans le cadre de la communauté et non dans un lignage particulier. Cela ne signifie pas qu'il n'appartient pas à un lignage, et, en cela, il est différent de l'ascète ; mais sa famille même est différente puisqu'elle est projetée à l'origine de la communauté dans une position qui l'autorise à coiffer l'ensemble des autres lignages. Le chef spirituel, en tant que représentant de sa communauté devant l'autorité extérieure a bien une fonction politique. Mais elle est différente de celle de l'homme politique car la dimension politique est subordonnée à son autorité religieuse. Le *shaykh* ne construit pas une relation avec cette autorité pour en asseoir une autre, fondée sur la défense d'un parti et d'intérêts particuliers, il agit à l'échelle de la communauté et c'est par

cette relation que la communauté druze trouve une définition dans l'État d'Israël.

L'exercice de la comparaison

La mise en perspective de l'organisation interne des communautés druzes au Liban et en Israël montre bien comment les trois dimensions - politique, religieuse et ascétique - se combinent différemment en fonction du rapport à l'État. Il ne s'agit plus d'analyses des stratégies politiques, mais de comprendre comment se construisent les différences. Ainsi, c'est le poids d'une dimension politique inscrite au-delà du cadre local qui a conduit, au Liban, à une distinction de plus en plus marquée entre la hiérarchie religieuse proprement dite, à la tête de laquelle se trouvent ces religieux-hors-du-monde qui n'interviennent pas dans les jeux politiques, et cette autre structure, institutionnalisée dans le cadre étatique. Ces deux niveaux du religieux ont, en revanche, quasiment fusionné en Israël dans la figure du chef spirituel dont l'objectif n'a été, finalement, que de trouver dans cet État les moyens d'une existence autonome pour sa communauté. Il semble donc qu'au Liban le politique, en relation avec l'État, contrôle la hiérarchie religieuse. Cette logique de la « soumission » de la dimension religieuse à la dimension politique conduit, puisqu'elle est divisée selon les lignes de rivalités factionnelles, à faire de la direction spirituelle un nouveau lieu des affrontements politiques dans la communauté. Le dépassement des divisions de l'ordre mondain en Israël – le factionnalisme à l'intérieur de la communauté – ne peut être réalisé que dans un ordre religieux débarrassé de toute référence à la politique, c'est-à-dire marqué exclusivement par l'ascétisme. L'opposition religion/politique, uniquement marquée au niveau local dans la communauté druze israélienne, semble agir ici à l'échelon de la communauté particularisée. Et il en est ainsi parce que les leaders politiques libanais sont actifs dans la structure étatique. Dans le cadre israélien, cette dernière est « allogène » dans le sens où les Druzes n'ont jamais été partie prenante de sa constitution. L'échelon de la communauté particularisée est celui de la prééminence de la dimension religieuse.

L'essai de Marcel Détiéne donne ainsi, pour le sociologue comparatif soucieux de ne limiter son entreprise ni à la recherche d'analogies entre sociétés voisines ou distantes, ni à la juxtaposition de contextes présentant une variabilité commune, ni à l'étude de la diffusion de traits particuliers d'une société à l'autre, l'occasion de réfléchir à sa pratique et de questionner les implicites de cette tradition comparative.

L'une des questions récurrentes dans cette réflexion méthodologique est de savoir si l'on compare dans la proximité comme l'on compare des sociétés radicalement distantes, dans l'espace ou dans le temps. Quand on est dans l'identique, rendre compte des différences suppose de réfléchir aux conditions de leur genèse, d'identifier des trajectoires ou des agencements différents à partir d'un socle commun. Soit la question : comment faire du particulier avec du même ? C'est bien cette interrogation qui a animé les comparaisons menées par Fredrik Barth et Jean-Claude Müller. L'un comme l'autre questionnent le fait que l'on puisse observer, entre populations proches, de grandes similarités dans certains domaines (langue, organisation sociale, etc.) en même temps que des différences extrêmes dans d'autres (religion ou systèmes politiques). L'enjeu de la comparaison peut alors être, comme le suggère F. Barth, de proposer une analyse comparative des interactions humaines entre peuples voisins pour souligner la genèse et les procédés par lesquelles une culture est en redéfinition constante¹¹⁵. Il peut être, comme s'y essaie Müller, de montrer comment des sociétés voisines se pensent ensemble, utilisant les mêmes idées et éléments, mais en les réorganisant dans une vaste combinatoire où chacun s'emploie à agir comme ses *alter ego* tout en s'en différenciant¹¹⁶.

Ce que notre exercice a voulu montrer, c'est que la comparaison dans le proche ne peut se concevoir uniquement comme une mise en parallèle de contextes privilégiant la dynamique historique — qui prend la forme de stratégies politiques d'inscription dans l'État dans le cas considéré - car alors, ce qui constitue l'identité ne peut plus être pensé autrement que comme un ensemble de traits ascriptifs. Mais on ne peut pour autant comparer des configurations sorties de leur genèse historique, puisque seules ces dynamiques permettent de rendre compte des différences structurelles. Utilisée de manière systématique comme procédure descriptive, la comparaison peut être une manière de faire jouer simultanément histoire et structure sociale dans des configurations qui sont à chaque fois particulières. L'analyse d'un cas particulier doit viser à l'identification des principes au fondement de l'organisation sociale, mais doit aussi rendre compte de la manière dont la société joue, en fonction du contexte, sur les différents plans à l'intérieur de cette organisation. Dès lors, ce ne sont plus les principes, qu'on les désigne comme valeurs, attitudes de pensée ou représentations, qui sont l'objet de la comparaison dans l'extrêmement proche, mais les dynamiques qui modifient, même de manière infime, les agencements sociaux autour de ces principes.

¹¹⁵ FREDRIK BARTH, *Cosmologies in the Making: A Generative Approach to Cultural Variation in Inner New Guinea*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

¹¹⁶ JEAN-CLAUDE MULLER, *Jeux de miroirs. Structures politiques du haut plateau nigérian*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1998

Introduction

Ethnographies à contretemps

Monica Heintz & Isabelle Rivoal

S'il semble évident d'affirmer que les ruptures historiques majeures entraînent des changements radicaux dans la vie des individus qui les traversent, les expériences subjectives que ces derniers en font peuvent révéler des modalités insoupçonnées. Trauma ou déni, oubli ou engagement social, ces attitudes face au changement sont différenciées en fonction des générations, peuples, religions ou au contraire génératrices d'une communauté d'expérience. Or le passé et le futur ne livrent pas de données directement accessibles par la méthode de l'observation participante propre à l'anthropologie, qui est essentiellement synchronique et fondée sur la co-présence de l'observateur et des observés. L'anthropologie doit alors emprunter des méthodes aux autres sciences sociales afin d'intégrer la dimension diachronique dans son analyse du présent puisqu'il s'agit de collecter traces et récits d'un passé jamais directement observé. Mais comment transmettre l'expérience après une période de changement rapide à un tiers qui ne l'a pas partagée ? L'anthropologue se voit nécessairement amené à combiner des données n'ayant pas le même statut empirique afin de proposer une interprétation de la réalité sociale qui ne pêche pas par « présentisme » [Hartog, 2002].

Ce bricolage est d'autant plus aléatoire que le passé est marqué par la discontinuité : ruptures historiques, mutations sociales violentes, conflits de sens – autrement dit quand des temporalités différentes s'entrechoquent. Ce sont ces terrains particulièrement bouleversés par « l'histoire en train de se faire » (révolution, crise économique ou politique, guerre, catastrophe) et qui se caractérisent par l'effondrement des normes ordinaires et l'entrée dans un registre d'incertitude quant aux issues de la situation qui nous ont amenés à repenser la prise en compte du « temps » dans le travail de l'ethnologue. Pour pouvoir généraliser au-delà des spécificités du cadre temporel occidental, nous avons dû dépasser les frontières de l'Europe pour considérer ces cas limites qui sont « bons à penser » et qui permettent de questionner la méthode de l'ethnologue. C'est ce qui explique qu'exceptionnellement, ce numéro d'*Ethnologie française* traite largement d'espaces non européens. Dans les articles de cette livraison, les discontinuités majeures ont été provoquées par des guerres civiles (la Sierra Leone, le Liban), des changements de régime (la Roumanie, la Moldavie et la Roumanie, la Biélorussie, la Syrie, la Chine), une vaste démolition d'immeubles ayant nécessité un déplacement de population (un quartier urbain en France), un tremblement de terre (Haïti), une migration suite à un génocide (les Syriaques en Autriche). Nous avons subsumé sous le terme de « discontinuités politiques » les transformations qui affectent radicalement la vie des individus dans la société où elles se produisent. Quand l'individu raconte sa vie en termes d'« avant » et « après » un certain événement, quand ses repères temporels deviennent des repères historiques, il convient de s'interroger sur le registre temporel dans lequel le présent se déroule pour l'interlocuteur et de recadrer systématiquement l'observation dans le registre du présent historique qui est celui de ses interlocuteurs.

L'objet de ce numéro est d'abord d'identifier les cadres temporels qu'un ethnologue qui ne partage pas le vécu de ses interlocuteurs rencontre dans la collecte des données et de contourner les difficultés posées par le caractère indéfinissable du présent. Il s'agit ensuite de considérer les questions soulevées par le rapport de la biographie à l'histoire (ou la « conscience historique ») dans l'analyse des faits collectés. Enfin de questionner le récit qu'on peut faire des discontinuités politiques qui entraînent des ruptures d'intelligibilité de la réalité sociale. À travers les interrogations posées par le travail de l'anthropologue à toutes ces étapes : collecte, analyse, écriture, on soulignera également le manque d'homogénéité dans la conception du temps et du rapport à l'histoire au sein des sociétés étudiées, donc le besoin de faire systématiquement une place aux facteurs « temps » et « âge » dans l'analyse anthropologique de ces sociétés.

La pluralité des cadres temporels

Les repères temporels sont différents d'une société à l'autre (marqueurs du temps différents, histoires différentes) et aussi entre les individus d'une même société (histoires personnelles différentes). John Davis affirmait que la manière dont l'individu perçoit le temps quotidien a une incidence sur son comportement social, sur la manière dont il perçoit l'histoire et sur son identité [Davis, 1992]. Depuis la critique des postmodernes, l'anthropologie n'essentialise plus «le temps de l'autre» comme éternel, circulaire, « hors du temps » et le met au diapason du temps « moderne », linéaire de l'ethnographe dans la co-temporalité et la co-présence [Fabian, 1983]. Le défi que posent les discontinuités (révolutions, guerres, décolonisation) n'est pas lié à cette politique du temps, au cadre temporel qui va l'emporter dans la description (linéaire versus circulaire, différences entre les périodisations émanant de l'intérieur et de l'extérieur d'une société). Leur défi est de rendre compte d'un présent (en devenir) selon une perspective temporelle qui garde l'anthropologue et ses interlocuteurs en dialogue, malgré leur ancrage dans des cadres d'expérience différents (ceux du passé immédiat). Cette vision peut mettre à défaut la co-temporalité chère à Johannes Fabian en 1983, car partager une époque ne signifie pas partager une expérience. Réduire le cadre temporel à une structure définie par les marqueurs du temps en ignorant le poids de l'expérience historique conduit à une fausse convergence des temporalités.

Si l'anthropologie classique ne nous fournit pas les outils pour penser ce temps co-linéaire, que nous dit l'histoire? La réponse n'est pas moins mitigée. En effet l'historien est lui-même redevable du régime d'historicité dans lequel il vit et s'inscrit intellectuellement [Hartog, 2002] et qui peut très bien ne pas correspondre à la manière dont les acteurs se représentent l'histoire. Le temps biographique tel qu'il surgit dans les récits des acteurs est ce qui permet de redonner une forme après la rupture entre le monde d'avant et le récit qu'on peut recueillir aujourd'hui : rupture dans les structures et les appuis routinisés, ruptures de sens, ruptures des consensus sur les manières d'être ou de faire, etc. D'où, en tout cas, la nécessité de prendre en considération l'expérience temporelle des acteurs qui ont été témoins de ces changements pour compléter les « faits » autrement documentés. Ce changement radical qui, de l'extérieur, peut s'appréhender comme « un changement d'époque », comme quelque chose d'irréversible aussi, est-il vécu de même par ses protagonistes ou est-ce une lecture *a posteriori* qui est le fait de l'analyste? Le temps de l'historien se voit

lui-même plongé, grâce à l'utilisation de l'histoire orale et des témoignages à temporalité complexe des acteurs de l'histoire, dans une multiplicité de cadres temporels. Finalement la manière dont les qualités du temps affectent l'action – soit l'objet de l'étude anthropologique – est celle qui renseignera aussi sur la manière dont on fait et dont on interprète l'histoire [James et Mills, 2004 : 6].

Si nous choisissons de voir les temporalités marquées par les discontinuités politiques avec l'œil des acteurs, force est de constater que ce regard n'est pas homogène. Une discontinuité politique n'affecte pas également les membres d'une communauté. Elle peut entraîner ou pas une rupture de sens pour eux. Les acteurs peuvent choisir de s'inscrire dans la continuité, gommant dans la trame de leur vie la rupture qui affecte la communauté politique ou sociale à laquelle ils appartiennent. Il y a certains contextes dans lesquels la continuité doit être vécue sur un mode mineur, comme la pratique des arts martiaux en témoigne pour ce religieux taoïste chassé de son monastère par la Révolution culturelle en Chine étudié par A. Herrou. Au contraire, ils peuvent embrasser la discontinuité dans la trame de leur existence au point de repartir à zéro, comme ce personnage emblématique raconté par R. Hervouet qui avait totalement changé de vie, avant d'être rattrapé par son passé. Certains accompagneront le flux de l'histoire en s'adaptant et suivant le cours des changements, d'autres choisiront de constater la fin d'un monde ou se placeront dans l'attente. Cette idée de la discordance des temps était déjà présente dans l'analyse de Marc Augé sur les figures de l'oubli : soit, la discordance entre le temps fini de la tragédie (Dante) et le temps de l'éternel retour (Christ) [Augé, 2001]. Le temps biographique peut être vécu de l'intérieur sur ces deux modes différents. Pour ceux qui traversent des événements introduisant la transformation des structures de la vie quotidienne et / ou une rupture de sens, il y a à la fois la finitude d'un monde connu, routinisé, avec sa logique et l'économie cognitive qui permettait de s'y adapter et la nécessité de continuité, en changeant, s'adaptant. La nécessité de continuer se manifeste selon les contextes soit par une mise en forme discursive, soit dans le silence – marque de l'indicible, de l'incompréhensible, de l'intransmissible. Choisir par quelle « forme » se laisser guider est une décision à la fois personnelle et collective, mais qui semble souvent marquée par une appartenance générationnelle. C'est ce que montrent A. Poujeau quant aux choix politiques de générations successives en Syrie, M. Heintz quant à ceux de la « génération perdue » en Roumanie ou B. Honeysett à propos de la représentation de soi des femmes musulmanes sunnites à Damas. Et pourtant on peut choisir, tout en étant membre de la même génération et en partageant le même vécu, de s'adapter ou de s'enfermer dans le passé, de

recommencer par un effort de « synchronisation » avec une époque perçue comme nouvelle ou de disparaître avec la fin d'une ère. Le texte de B. Botea sur les différentes façons de percevoir la démolition dans le quartier de la Duchère à Lyon témoigne de ce choix. Les cheminements biographiques pris par la génération « perdue » en Roumanie montrent qu'alors que la plupart des membres ont accepté le sort de leur disparition graduelle du marché de l'emploi avec la fin du régime communiste, une petite partie a choisi d'émigrer pour tout recommencer ailleurs. Penser le temps comme discontinu, une ligne jalonnée de ruptures, ou au contraire comme un éternel recommencement n'est pas un choix neutre pour une trajectoire personnelle. Comprendre cette conception temporelle qui guide les comportements des interlocuteurs est une tâche ardue pour l'ethnographe, mais ses enjeux pour l'analyse du présent sont fondamentaux.

La difficulté d'analyser le présent

L'anthropologie des temporalités développée depuis les années 1990 s'est d'abord majoritairement intéressée aux régimes de la relation au passé à travers l'exploration de la construction des mémoires [Baussant, 2007], et le déploiement contemporain des logiques de patrimonialisation, comme témoigne aussi le succès de l'oxymoron « tradition réinventée » formulé par Hobsbawm et Ranger [1983]. Elle a développé plus récemment un intérêt marqué pour la tension vers le futur et le devenir [Koselleck, 2004 ; Grosz, 1999], notamment par l'exploration de l'imagination [Moore, 2007], des économies de l'espoir [Miyazaki, 2004] ou de l'attente [Hage, 2009]. À la différence de ces approches de la dimension temporelle orientées vers le passé ou vers l'à-venir, Alfred Gell a déployé une approche anthropologique de la temporalité pleinement centrée sur le présent. Pour ce faire, il fait la promotion d'une conception du temps « libre de culture ». Le temps pour lui n'est rien d'autre que le cadre dans lequel des individus déploient leurs actions au quotidien, ici-maintenant [Gell, 1992]. Cette phénoménologie radicale de l'expérience individuelle à laquelle nous souscrivons en partie dans les études qui suivent ne permet cependant pas de qualifier le temps historique. De ce point de vue, la constitution anthropologique du présent est encore à réaliser pleinement, ce qui suppose d'abord de dépasser la conception bergsonienne du présent comme « fulgurance de l'actualisation des possibles », conduisant à la

proposition séduisante d'un temps qui donne l'impression de s'accélérer sans cesse à mesure que le rythme des actualisations collectives se fait plus urgent [Rosa, 2010]. Elle suppose ensuite de définir les conditions de reconstitution de cette expérience dans sa densité, qui n'est pas tout entière épuisée par l'exploration de la vie quotidienne et des irrptions événementielles qui en rythment le cours et permettent d'en construire le sens.

Dans son travail d'exploration de la consistance du temps, notamment du présent comme dimension de « l'à-présent », Walter Benjamin [2000 : 439] a développé la notion de compénétration des temporalités comme dimension fondamentale de la labilité du présent. L'un des enjeux de l'anthropologie du présent posée dans ce cadre consiste à explorer la catégorie « d'homme de son temps » prise entre le besoin puissant pour chaque individu de faire l'expérience de lui-même comme continu dans le temps et l'espace et la nécessité d'articuler cette expérience d'une manière sanctionnée positivement par les autres. L'exploration de l'à-présent est difficilement dissociable de la notion d'événementialité. Épiphénomène ou au contraire manifestation inaugurale de la rupture de sens [Fassin & Bensa, 2002], l'événement est une notion à géométrie temporelle variable qui travaille certes le discours collectif sous une forme médiatisée, mais encore la compréhension biographique des individus [Leclerc-Olive, 1997]. Sur ces terrains qui subissent des changements radicaux, la prise en compte par l'anthropologue du lien entre biographie et histoire, la « conscience historique » des protagonistes, est un aspect crucial et pas des plus aisés à saisir quand l'anthropologue ne la partage pas. Pour deux raisons : d'abord parce que l'impact de ces situations de « crise » est rarement limité à l'événement lui-même. Il s'étend dans certains cas sur la période de sa gestation et sur la période englobant toutes les conséquences de cet événement. L'ensemble des enchaînements tissant l'événement dans la durée peut être décrit comme une « période de changement », dont l'anthropologue n'est que partiellement contemporain. La tâche est alors ardue de définir quel « poids » il convient d'accorder à l'événement dans l'analyse. Et deuxièmement parce que le rapport au « changement » est ancré dans le rapport entre individu et société, tel que les mythes et histoires de la communauté l'ont forgé – conceptions du temps locales dont il est difficile de s'affranchir complètement.

Anthropologie des consciences historiques : l'approche biographique

L'un des principaux défis de l'anthropologie contemporaine consiste ainsi à décrire et comprendre ce que signifie « être un être historique » comme forme

contemporaine de la relation particulière entre le type de personne que nous sommes et les temps particuliers dans lesquels nous vivons [Moore, 2011 : 2]. Bien qu'elle semble se donner avec l'évidence de l'expérience commune et s'imposer comme condition d'une discipline qui a depuis longtemps réintroduit la dimension temporelle dans sa pratique ethnographique, cette proposition doit être évaluée avec soin, car ce projet va au-delà d'une anthropologie du contemporain, axée sur la démarche empirique et le présent immédiat. Les travaux sur l'émergence du nationalisme [Anderson, 1983, Gellner 1983] ont permis de suivre la construction intentionnelle d'une conscience nationale historique au XIXe et XXe siècle notamment en Europe, conscience qui est à l'origine du lien particulier entre destin individuel et destin collectif (national) dans de nombreux pays européens.

Les récits biographiques abondent en anthropologie, tout d'abord parce que les expériences de la vie se vivent comme un « je » avant de se vivre comme un « nous » ou un « ils » (d'où la nécessité du récit individuel) et aussi parce que l'anthropologie est rarement en phase avec l'expérience qu'elle cherche cependant à capturer au plus près comme le souligne Michèle Leclerc-Olive [2009] – ce qui implique le besoin d'interroger le passé qui autrement ne peut plus se donner à voir. Dans ce cadre, l'enquête biographique s'impose de plus en plus comme outil spécifique d'accès à l'expérience du changement notamment lorsqu'elle est appréhendée dans ses différentes échelles temporelles. Il existe cependant une « question anthropologique de la biographie ou de l'autobiographie » comme dimension problématique de l'exploration ethnologique d'une subjectivité comme l'a rappelé Daniel Fabre [2010]. Il y aurait en effet une triple illusion biographique que l'anthropologie doit trouver les moyens de dépasser : comme illusion d'une identité objective [Bourdieu, 1986], comme illusion téléologique produite par l'excès de sens [Passeron, 1990] et illusion d'un impérialisme culturel naïf qui ferait de la biographie un outil systématique de la collecte de données alors précisément que le récit de vie n'est pas une compétence universelle partagée au même titre que le langage [Fabre, *ibid.*]. Il s'agit bien toutefois « d'en finir avec l'illusion biographique » pour reprendre l'injonction de Nathalie Heinich [2010] et de considérer ces narrations moins comme valeur d'explication que d'accès à une compréhension des motifs et des logiques sous-jacentes.

Or cette manière dialogique d'inscrire son être dans le temps historique de son époque est précisément rendue incertaine dans les situations de rupture radicale de l'ordre collectif. Et en même temps elle devient dans ces cas encore plus dépendante de son inscription dans cet ordre et récit collectif. L. Anton

montre par exemple comment les femmes roumaines n'avancent le récit de leur avortement qu'avec l'approbation des autres femmes ayant vécu la même expérience afin de valider le sens qu'elles pourraient donner à ce passé pourtant si personnel. Chez les femmes musulmanes syriennes dont B. Honeysett a partagé la vie, le choix personnel de brûler les photos témoins d'un passé maintenant renié a besoin de l'approbation de la famille (voire de l'anthropologue) afin d'oser s'affirmer.

La temporalité référence du récit capturé par l'enquête peut s'exprimer de multiples façons : en tant que récit, en tant que mise en scène à décoder, dans des silences, des suspensions, etc. L'anthropologie ne peut pas se contenter de saisir l'action présente à la lumière d'un passé connu ou rapporté ; elle doit constituer son rapport à ces temporalités multiples. Aussi les articles inclus dans ce numéro abordent-ils des cas de récits biographiques présumés non-linéaires, c'est-à-dire affranchis de l'exposé des enchaînements de causalité. Dans ces articles les auteurs ne proposent pas de solutions ni ne soutiennent des thèses proposant une meilleure approche du passé. Ils révèlent par contre, avec chaque récit, leurs difficultés d'observation et recueil de données, d'analyses, ou d'écriture de la réalité observée. La complexité du réel devient dans chacun des cas un défi à la méthode de l'observation participante, que l'anthropologue contourne, comble ou devant lequel il abandonne. Comment se fier au récit d'un moine, devenu laïque pendant 40 ans, avant de redevenir moine sur la réalité de la révolution culturelle – nécessairement revue par le reconverti ? (A. Herrou) Pourquoi tant qu'un événement déstabilisant tel que la guerre du Liban est en cours, ne peut-on plus écrire sur le passé observé ? Son analyse, son sens, seraient-ils continuellement remis en question par un présent qui bouge ? (I. Rivoal)

En croisant différentes ethnographies, ce recueil d'articles montre aussi quelles sont les « modalités de cristallisation », de l'ajustement à la discontinuité du contexte historique et social aux situations d'incertitude. Car il existe des systèmes de socialisation qui permettent d'amortir les discontinuités dans l'incertitude, qui permettent de s'ajuster dans l'urgence. Quand on ne peut réinscrire ces ruptures dans la trame de l'existence, c'est le drame. La formule « de mon temps, c'était... » marque la rupture, quel que soit le contexte historique et social dans lequel elle est proférée d'ailleurs. Mais dans cette formule se révèle à la fois une conscience historique (chaque individu possède un temps qui n'est pas forcément celui de sa vie biologique, mais traduit en fait un degré d'engagement avec une époque qui n'est en fait qu'une période de vie) et une volonté de transmettre quelque chose de cette époque révolue, ce qui

se décline souvent comme une forme de nostalgie « symptôme de notre époque, émotion historique » [Boym, 2001 : xvi].

Incertitudes, temps « suspendu », temps « accéléré »

Les contextes de transformation radicale sont caractérisés par un bouleversement des habitus, une diminution de « l'indexicalité » (de ce qui va de soi, le « taken-for-granted » d'Alfred Schütz, 2003) et une grande incertitude. Ils constituent à la fois une source d'angoisse et l'ouverture d'un monde des possibles – «les temps de crises sont aussi des temps de grande liberté » [Gorz, 1985]. Mais ce que ces moments particuliers de temps suspendu ou accéléré représentent dans la vie des individus et de communautés ne se donne pas à voir d'emblée, car pendant ces périodes, les individus, hors de leur temps quotidien et de leurs habitudes, doivent sans cesse négocier leur propre parcours individuel et se réinventer. Il est très difficile de saisir cette redéfinition pendant le processus même, à cause de l'accélération des événements dont le sens ne se donne pas à voir aux acteurs. Erwin Goffman affirme que le réel est reconstruit rétrospectivement et ce n'est que rétrospectivement qu'on peut lui assigner du sens [Goffman 1991]. Au retour à un ordre stable, la lecture des changements devient en effet possible pour les acteurs (donc transmissible à l'anthropologue), mais les justifications et réinterprétations produites « en temps normal » ne sont pas seulement « anachroniques » au sens classique du terme, mais aussi le fruit d'un cadre temporel à logique différente.

S'il est établi que les traces laissées par les événements passés ne sont pas lisibles avec les moyens de l'analyse sociale classique, l'anthropologue peut en échange prendre en compte la spécificité des cadres temporels dans sa lecture des faits – le « temps de la vie quotidienne » versus le temps « hors du normal », celui des « situations-limites » [Bataillon & Merkel, 2009]. Il pourra transmettre son récit ethnographique d'une façon qui résonne avec la réalité du vécu des acteurs, même si elle s'éloigne de l'historicité linéaire des récits habituels. Considérons par exemple le cas de la Sierra Leone décrit par C. Bolten. Le temps n'y a de sens qu'en tant que mesure de la souffrance ; il ne permet pas de comprendre la guerre. C'est un épiphénomène de la mesure réelle de la survie qui s'exprime d'abord par l'évocation des personnes auxquelles on est lié d'une manière ou d'une autre. La compréhension de la guerre ne passe pas par des événements que l'on pourrait situer dans le temps ; elle passe par la relation

entre sa trajectoire biographique et celle des autres. Les « événements » sont pensés à travers « des personnes » emblématiques. L'article de B. Botea quant à lui met l'accent sur la notion de démolition, dans le sens où c'est une destruction physique, concrète. L'espace, avant le temps et le sens, se trouve saccagé. Mais comme dans l'article de C. Bolten, la dimension qui compte est celle de l'intensité des relations sociales, aune à laquelle les individus mesurent leur place dans un continuum temporel et dans ce cas, dans un agencement spatial. De la même manière le schéma de compréhension des ethnologues comme Michael Gilson [1999], par exemple, face à la guerre au Liban ne tient plus de l'ordre des enchaînements chronologiques, mais de l'ordre de l'explication par une dimension sociologique : la violence. Les biographies collectées après la fin de la période critique montrent que pour assigner un sens aux ruptures qu'elles impriment dans l'existence, il faut sortir de la conception ordinaire du temps, puisque le temps est mesuré à l'aune des relations avec les autres ou de la violence. B. Honeysett fait une remarque encore plus radicale en partant des biographies recueillies en Syrie, qui remet en question la définition temporelle d'un « après » crise : ces biographies sont elles-mêmes processuelles dans l'accompagnement du changement social. Les trajectoires de vie personnelles ne sont pas passivement impactées par les changements sociaux, mais le travail sur sa propre biographie accompagne voire provoque le changement social. Peut-on alors définir un « avant », « pendant » et un « après » la période critique ?

Dans ce numéro les auteurs essaient de construire des récits dont la composition tient compte de l'exceptionnalité temporelle des discontinuités politiques traversées par leurs interlocuteurs. H. Armbruster explore la méthode des biographies reliées des membres des familles syriaques émigrées en Autriche afin de reconstruire leur identité historique. L. Anton recouvre les récits biographiques concernant l'avortement pendant la Roumanie de Ceausescu pour débusquer le silence autour de cette expérience forte, aussi personnelle que répandue, et donc partagée. B. Botea reconstruit, à travers une pluralité de voix souvent divergentes, l'histoire de la démolition d'un quartier lyonnais. Avec la biographie d'un moine taoïste, A. Herrou revient sur l'histoire de la Chine. R. Hervouet se laisse surprendre par l'histoire qui fait irruption dans le présent d'un prêtre orthodoxe biélorusse. A. Poujeau retrouve grâce à une biographie familiale déroulée sur trois générations l'impact du politique sur la vie quotidienne en Syrie depuis un siècle. B. Honeysett observe la destruction des photos du passé par des femmes musulmanes syriennes souhaitant se reconstruire une nouvelle identité morale et religieuse. M. Heintz

observe la centralité de l'appartenance à une génération historique sur le marché de l'emploi en Roumanie et sur les choix politiques en République de Moldavie. E. Taylor observe les conséquences du tremblement de terre de Haïti, sur le comportement de ses habitants. C. Bolten analyse le chaos causé par la guerre civile en Sierra Leone à travers une analyse fine des récits autobiographiques. I. Rivoal enfin met en lumière, derrière le silence des « témoins » de la guerre civile libanaise, ethnologues et Libanais qui ont grandi durant le conflit, une impossibilité de s'inscrire dans un temps de l'histoire nationale. Le défi que doivent relever ces auteurs n'est pas des moindres et souvent une analyse sociologique de l'expérience individuelle des bouleversements sociaux approche moins le lecteur de leur réalité qu'un récit de fiction.

Les temps des discontinuités

Le sablier symbolise l'écoulement fini du temps et pourtant nous le retournons et tout recommence. Recommencement perpétuel des générations et des vies individuelles qui se déroulent ? Les discontinuités politiques créent l'impression que l'écoulement n'est plus régulier, que tout peut s'écouler d'un seul coup : réalité ? subjectivité ? rupture d'intelligibilité ? Nous le savons, l'expérience personnelle du temps est subjective, mais quand cette expérience est collectivement partagée, cette subjectivité fonde une nouvelle réalité ; une époque. Une crise *perçue* comme longue dans une société *devient* longue nonobstant sa durée réelle en raison de ses conséquences durables sur l'action future de ses membres. Le temps des discontinuités est différent puisqu'il est vécu différemment par ceux qui le traversent et différemment même au sein de la même société. En dépit des difficultés théoriques et méthodologiques, prendre en compte leurs spécificités est un pas important dans la compréhension des liens entre individus et société, entre biographies et histoire.

Références bibliographiques

ANDERSON Benedict, 1983, *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*, Londres, Verso.

AUGE Marc, 1998, *Les formes de l'oubli*, Paris, Payot.

BATAILLON Gilles et MERKLEN Denis (dir.), 2009, *L'expérience des situations-*

limites, Paris, Karthala.

BAUSSANT Michèle, 2007, « Penser les mémoires », *Ethnologie française*, Mémoires plurielles, mémoires en conflit, XXXVII, 3 : 389-394

BENJAMIN Walter, 2000, *Ceuvres III*, Paris, Folio essais.

BENSA Alban et Eric FASSIN, 2002, « Les sciences sociales face à l'événement », *Terrain*, 38 : 5-20.

BOURDIEU Pierre, 1986, « L'illusion biographique », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 62-63 : 69-72 ;

BOYM Svetlana, 2001, *The Future of Nostalgia*, New York, Basic Books.

DAVIS John, 1992, *Times and Identities*, Oxford, Clarendon Press.

FABIAN Johannes, 1983, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, New York, Columbia University Press.

FABRE Daniel, 2010, « Jeu et enjeu ethnographiques de la biographie », *L'Homme*, 195-196 : 7-20.

GELL Alfred, 2001, *The Anthropology of Time: Cultural Constructions of Temporal Maps and Images*, Londres, Bloomsbury Academic.

GELLNER Ernest, 2003, *Nations et nationalisms*, Paris, Payot.

GILSENAN Michael, 1999, « Problem in the Analysis of Violence » in Jean HANNOYER (dir.), *Guerres civiles. Économies de la violence, dimensions de la civilité*, Paris, Karthala-CERMOC : 105-122.

GOFFMAN Ervin, 1991, *Les cadres de l'expérience*, Paris, Editions de minuit.

GORZ André, 1985, *Paths to Paradise*, Londres, Pluto Press.

GROSZ Elizabeth A., 1999, *Becomings. Explanations in time, memory and futures*, Ithaca & Londres, Cornell University Press.

HAGE Ghassan (éd.), 2009, *Waiting*, Melbourne, Melbourne University Press.

HEINICH Nathalie, 2010, « Pour en finir avec l'illusion biographique », *L'Homme*, 195-196 : 421-430.

HOBSBAWM Eric et RANGER Terence, 1983, *The invention of tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.

HARTOG François, 2002, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil.

JAMES Wendy et MILLS David, (éds.), 2004, *The Qualities of Time*, Oxford, Berg.

KOSELLECK Reinhart [1979] 2004, , *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, New York, Columbia University Press.

LECLERC-OLIVE Michèle, 1997, *Le dire de l'événement (biographique)*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion.

MIYAZAKI Horokazu, 2004, *The method of hope. Anthropology, philosophy, and Fijian knowledge*, Stanford, Stanford University Press.

PASSERON Jean-Claude, 1990, « Biographies, flux, itinéraires, trajectoires », *Revue française de Sociologie*, 31, 1 : 3-22.

ROSA Hartmund, 2005, *Accélération. Une critique sociale du temps*, Paris, La Découverte.

SCHÜTZ Albert, 2003, *L'étranger : un essai de psychologie sociale ; suivi de L'homme qui rentre au pays*, Paris, Éditions Allia.

En marge de la Palestine. Comment lire l'historiographie druze ?

Isabelle Rivoal

L'objet de cette réflexion collective aurait-il été une histoire sociale de la mémoire libanaise et une mise en perspective de ses usages politiques, il n'aurait probablement pas semblé incongru de proposer qu'une lecture historiographique puisse s'inscrire dans un cadre communautaire. Cela aurait même été le point de vue attendu, comme un développement au travail d'Ahmad Beydoun¹¹⁷ sur la confrontation entre les récits confessionnels devenu un classique pour quiconque s'intéresse aux modalités du discours sur l'histoire au Liban. Il en va autrement lors que l'enquête porte sur la société palestinienne. L'implicite est alors à l'opposé, façonné par la perspective d'une histoire sinon unifiée, du moins partagée ou plutôt rendue commune par l'événement matrice de la catastrophe de 1948 et de ses redites. Voilà qui pose d'emblée la question de la place de la *nakba* dans la construction d'une « mémoire palestinienne »¹¹⁸ comme définissant

¹¹⁷ Ahmad Beydoun, *Identité confessionnelle et temps social chez les historiens libanais contemporains*, Beyrouth, Librairie orientale, 1984.

¹¹⁸ Mémoire palestinienne est placée entre guillemets dans le texte afin d'attirer l'attention sur les problèmes méthodologiques que pose l'attribution implicite de la faculté de mémoire à un collectif quand seuls les individus se souviennent. Ce problème du passage de l'individu aux « rhétoriques holistes » s'agissant de la mémoire est bien étudié par Joël Candau (*Mémoire et identité*, Paris, PUF, 1998, pp. 20-47). En suivant ces critiques et les analyses de l'anthropologie cognitive développée par Dan Sperber, je propose donc de lire « mémoire palestinienne » comme cet ensemble de représentations publiques stables car communiquées de façon répétées par un petit nombre d'individus et partagées ensuite par la majorité (Dan Sperber, *La Contagion des idées*, Paris, Odile Jacob, 1996, p. 40). Il s'agit ici de la part consciente, puisqu'exprimée par des individus particuliers, de représentations qui sont donc idées, discours, points de vue, opinions dont on peut dire que l'ensemble est une *vision du monde*. Dans cette acception, la mémoire non représentable de manière cognitive, la mémoire de l'*habitus* bourdieusien n'entre pas dans l'expression « mémoire palestinienne ».

la possibilité de se dire Palestinien¹¹⁹. La mémoire est un élément essentiel de toute identité collective¹²⁰ et comme tel, on peut supposer qu'elle est susceptible d'agir à la manière des marqueurs ascriptifs plus immédiatement rapportés à la définition identitaire que sont la langue, la couleur de la peau, la religion, etc., afin de définir des frontières entre des 'nous' et des 'autres'. Et comme il en est des limites assignées entre les groupes, celles-ci peuvent donc se transmettre, se renforcer, se négocier ou s'effacer selon les contextes. Si l'on admet cette proposition, les populations vivant sur la terre de Palestine avant 1948 ne sont pas naturellement regardées comme partie intégrante du peuple palestinien¹²¹. Cette appartenance pour être reconnue suppose encore de se définir par rapport à la *nakba* et la construction nationale. Il suffit de regarder comment ceux que l'on a coutume de désigner comme les arabes d'Israël ont dû « retrouver » la mémoire du traumatisme, la commémorer lors des Journées de la terre pour se penser Palestinien¹²². Ignorer l'exode, oublier la *nakba* dans un récit de l'advenu pendant et après la période mandataire dans la bouche ou sous la plume d'un « arabe d'Israël », n'est-ce pas *a contrario* une manière de se placer en dehors de la palestinité ?

Une lecture de l'historiographie produite par des Druzes israéliens dans un volume d'études sur la société palestinienne a donc, de toute évidence, des allures de hors sujet. Il suffirait pour s'en convaincre de souligner l'absence d'études sur cette

¹¹⁹ Sur l'usage du terme *nakba* et ses redéfinitions successives dans l'historiographie palestinienne et le discours politique, voir Jihane Sfeir-Khayat, « Historiographie palestinienne. La construction d'une identité nationale », *Annales HSS*, vol. 60, n°1, janvier-février 2005, pp. 35-52.

¹²⁰ Comme l'a notamment montré Jacques Le Goff (*Histoire et mémoire*, Paris, Gallimard, 1988, p. 174). On trouvera une réflexion sur les implications de cette relation dans Joël Candau, *op. cit.*

¹²¹ Laurence Louer écrit ainsi : « [En 1967], l'OLP a en outre modifié son attitude vis-à-vis de ce morceau du peuple palestinien que sont les citoyens arabes de l'Etat hébreu. Tandis que ces derniers avaient jusque là été *passés par pertes et profits de la Nakba* (« catastrophe »), les publications de l'OLP cessent, à partir de 1974, de les désigner sous le nom « d'Arabes d'Israël » ou de « minorité arabe en Israël pour leur accorder nominalement le statut de « Palestiniens » à part entière » (je souligne) (Laurence Louer, *Les Citoyens arabes d'Israël*, Paris, Balland 2003, p. 55). Voir également Ted Swendenburg, *Memories of revolt. The 1936-1939 rebellion and the Palestinian national past*, Minneapolis / Londres, University of Minnesota Press, 1995, p. 19.

¹²² La mémoire ne s'est bien évidemment pas articulée au souvenir de la fuite, de l'exode, de l'exil et de l'humiliation, mais à celui de l'abandon par les leaders locaux construit comme décapitation de la société palestinienne d'avant 1948. Cette analyse est esquissée dans Asad Ghanem, *The Palestinian-Arab minority in Israel, 1948-2000. A political study*, Albany, State University of New-York Press, 2001 et Laurence Louer, *op. cit.* Mais à ma connaissance, une histoire sociale de la mémoire des Palestiniens restés sur place en 1948 et de leur relation à la *nakba* reste à écrire. On trouvera toutefois une belle étude dans ce sens avec Susan Slyomovics, *The Object of memory. Arab and Jews narrate the Palestinian village*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1998.

communauté dans les principales revues d'études palestiniennes¹²³. Le sujet « Druzes en Israël » se révèle être une problématique d'universitaires israéliens et non d'universitaires palestiniens qui les évoquent à peine dans leurs travaux sur les Arabes d'Israël. Bien sûr, le commentateur aurait beau jeu de réfuter l'argument comme parti pris politique et de lui opposer la légitimité de la stricte factualité : les descendants des habitants de la Palestine du mandat sont des Palestiniens ; leur organisation sociale, leur dialecte, leurs coutumes et jusqu'à leur manière de danser la *dabka* font d'eux des héritiers de cette société paysanne palestinienne dont le souvenir a été érigée en leitmotiv discursif nationaliste. Cependant, s'agissant de la communauté druze en Israël, le débat ne s'est jamais posé en ces termes d'appartenance comme cela a pu être le cas pour une partie de la population demeurée dans les frontières de 1948, mais dans la tension : « sont-ils coupables de trahison ou ont-ils été manipulés » ? C'est à la lumière de ce débat qu'il faut comprendre l'émergence d'une parole druze dans la relecture des événements advenus en Palestine après la première guerre mondiale. Cette vision là du passé, point de vue assurément marginal par rapport aux perspectives historiographiques antagonistes développées par les Palestiniens et les Israéliens, apporte sans conteste un éclairage intéressant sur ce passé. Mais surtout, l'avènement du récit historique et de la fonction d'historien dans cette communauté installée sur les marges de la Palestine mandataire, est le produit de ces représentations en conflit. À ce titre, une analyse de la production historiographique druze livre beaucoup plus qu'une simple perspective confessionnelle ; ce témoignage, cette vision discordante centrée sur 1936-1939 plutôt que sur 1948, est aussi une part essentielle de la mémoire historiographique palestinienne et c'est à l'aune de cette historiographie-là que l'on doit s'efforcer de l'analyser.

L'avènement tardif de l'historien druze

Marginaux, les Druzes de Palestine le sont à plus d'un titre. Fondés au XVII^e siècle sur les limes méridionales de la zone d'influence de Fakhr al-Dîn al-Ma^cnî, émir célèbre de la montagne libanaise, les villages de Galilée qui les regroupent n'excèdent pas la vingtaine pour une communauté qui comptent environ 7000 personnes en 1920, soit à peine 1% de la population d'une Palestine tout juste confiée à la tutelle

¹²³ Je me réfère ici aux quatre revues publiées sous l'égide de l'Institute of Palestine Studies (IPS) : *Journal of Palestine Studies* (depuis 1971), *La Revue d'Etudes Palestiniennes* (depuis 1981), *Majallat al-Dirasat al-Filastîniya* (depuis 1990), *Jerusalem Quarterly* (depuis 1998).

britannique¹²⁴. Mais leur insignifiance tient surtout à l'absence d'un *leadership* reconnu à l'échelle régionale. Trois familles comptent alors à l'intérieur d'une communauté qui ne se dit pas encore : les Mu^caddî du village de Yarka s'opposent aux Khayr d'Abû Snan tandis que la famille Tarîf basée à Jûlis domine la structure religieuse¹²⁵. Souvent confinée aux limites de la localité, l'emprise qu'exercent les leaders de ces familles repose alors essentiellement sur les relations d'allégeance qu'ils ont été en mesure d'établir avec les personnages influents de la Palestine ottomane. En témoignent notamment les bonnes relations entre la famille Tarîf et la famille Husaynî – en dépit du refus d'accéder aux requêtes du dignitaire druze concernant l'autonomisation des biens-fonds (*waqf*-s) du sanctuaire de Nabî Shu^cayb par rapport à l'ensemble musulman sous l'autorité du mufti de Jérusalem. Ces relations signifient surtout que les Druzes de Galilée n'ont pas, à la différence de leurs coreligionnaires au Liban et en Syrie à la même période, de représentants faisant office d'intermédiaires directs entre eux et l'autorité, ottomane puis britannique. À ce trait s'ajoute un troisième facteur de marginalité des Druzes de Galilée : éloignés des centres de peuplement du Shûf libanais et du Hawrân syrien où leurs coreligionnaires en tant que tels sont en mesure de jouer un rôle politique, ils sont eux plus directement dépendants de l'administration et des notables musulmans.

Précisons-le d'emblée : dans l'environnement social et historique de la Palestine ottomane, camper les Druzes comme formant « communauté » (*tâ'ifa*) serait totalement anachronique. Les relations entre les villages comportant une population druze existent bien, notamment à travers la circulation des religieux et les liens matrimoniaux, mais l'idée de la communautarisation n'a pas encore fait son chemin comme elle le fait dans la Syrie, notamment celle du *vilayet* de Beyrouth, parallèlement au développement de

¹²⁴ Leila Parsons, *The Druzes between Palestine and Israel, 1947-1949*, Oxford / Londres, St Anthony's series / Mac Millan Press, 2000, p. 17.

¹²⁵ La famille Tarîf, qui deviendra prééminente dans la communauté druze après la création de l'Etat d'Israël se singularise depuis la fin du XIX^e siècle par une trajectoire d'ascension fondée sur le contrôle de l'institution religieuse. Elle a posé les bases de son *leadership* lorsque Mhanna Tarîf entreprend de rénover le tombeau du prophète Shu^cayb près de Tibériade en 1880 s'assurant le contrôle des biens-fonds (*waqf*) du lieu de pèlerinage. Ensuite lorsque le neveu de ce dernier Tarîf Muhammad Tarîf est désigné en 1890 par les autorités ottomanes juge de statut personnel (*qadî*), le premier pour la communauté druze. Dès le début du siècle, la stature religieuse de Tarîf M. Tarîf est sans rivale et son domicile fait office de lieu de réunion (*majlîs*) pour tous les religieux druzes de Galilée. Ses deux fils reprendront son *leadership* après lui, Salmân en qualité de juge et Amîn comme guide spirituel pour l'ensemble des religieux.

l'idée nationaliste¹²⁶. Mais précisément, l'histoire des Druzes de Galilée durant le XX^e siècle peut être lue comme une tension vers la communautarisation qui va être portée par la famille Tarîf autour de la double revendication de la reconnaissance de l'autonomie pour les affaires religieuses et de la création de tribunaux spécifiques pour ce qui relève du statut personnel¹²⁷. Et on aimerait suggérer que cette dynamique est indissociable de l'événement de l'écriture historiographique druze à laquelle en retour elle a fourni un cadre conceptuel¹²⁸.

Car aussi loin que remonte leur existence, au XI^e siècle, les Druzes n'ont pas été portés sur l'écriture historique, un genre qui, à travers la chronique (*khabar*) et les recueils biographiques (*tabaqât*) disposait de traditions bien établies. On a coutume d'expliquer l'absence de toute tradition littéraire et intellectuelle druze par l'implantation exclusivement montagnarde de la secte et une organisation sociale fondée sur l'exploitation de la terre de type 'grands possesseurs terriens - masse paysanne' peu favorable à l'émergence d'une culture lettrée. Le premier ouvrage d'histoire rédigé par un auteur druze, le *Banû ma^c rûf fî jabal hawrân* (Les « Druzes » du Hawrân) de ^cAbdallah Najjâr a ainsi été publié en 1924 à Damas¹²⁹. Il n'est peut-être pas fortuit que ce soit exactement la même année qu'ait été publiée en arabe la première histoire des ^cAlawîtes, l'autre secte montagnarde 'ismâ^cilienne de la région¹³⁰. Une telle réflexion sortirait du cadre restreint de cette étude, mais l'on pourrait envisager d'autres pistes pour expliquer le caractère extrêmement tardif d'une historiographie druze,

¹²⁶ Sur les influences intellectuelles, notamment chrétiennes, dans la Syrie de l'Empire ottoman finissant, voir Fruma Zachs, *The Making of a Syrian identity. Intellectuals and merchants in nineteenth century Beirut*, Leiden, E. J. Brill, 2005.

¹²⁷ J'ai proposé cette lecture par ailleurs dans Isabelle Rivoal, *Les Maîtres du secret. Ordre mondain et ordre religieux dans la communauté druze en Israël*, Paris, Ed. de l'EHESS, 2000, pp. 242-253.

¹²⁸ La thèse que l'on développera ici est assez proche de la proposition de Hayden White selon laquelle l'avènement de l'historien et le développement de la conscience historique est en relation directe avec l'extention du système légal (*The Content of the form. Narrative discourse and historical representation*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1987, p. 14).

¹²⁹ Kais Firro, « The Druze in and between Syria, Lebanon and Israel » pp. 185-197 dans: M. Esman & I. Rabinovitch (éds.), *Ethnicity, pluralism and the State in the Middle East*, Ithaca, Londres, Cornell University Press, 1988. Il faut rappeler que ^cAbdallah Najjâr a été assassiné en 1964 par un coreligionnaire en raison de la publication en 1947 par l'American Druze Society de *The Druzes. Millenium scrolls revealed*, soit un texte prétendant révéler les secrets de la religion.

¹³⁰ Muhammad Ghâlib al-Tawîl, *Târîkh al-^cAlawîyyîn*, 2nd édition, Beyrouth, Dâr al-Andalûs, 1966. La première a paru à Damas en 1924, mais le texte original rédigé en turc a été édité avant le Mandat. Je tiens à remercier Sabrina Mervin pour m'avoir gracieusement communiqué cette information.

fondées notamment sur la singularité du rapport à l'écrit développé dans l'expérience religieuse¹³¹ et la virulence du factionnalisme politique¹³².

Récits communautaires et usages politiques

Quoi qu'il en soit, si le développement de l'historiographie est bien un processus politique¹³³, il convient alors de s'interroger sur les conditions de sa genèse selon le contexte. Les principales histoires de la communauté écrites d'un point de vue druze ont toutes paru dans les années 1980-1990. Parmi celles que nous avons retenues ici, deux ont été écrites par des auteurs libanais, ^cAbbâs Abû Sâlih, Sâmî Makârim¹³⁴ et Nejla Abu Izzedin¹³⁵, la troisième par un auteur israélien, Kais Firro¹³⁶. Les études publiées avant les années 1980 étaient soit des histoires locales, soit plus généralement, des essais sur la religion. Il faut certainement relier la production de ces récits au contexte

¹³¹ Loin d'autoriser la « mise à distance » cognitive et la possibilité d'une formalisation, d'une rationalisation voire d'une ritualisation de la pensée comme le suggère Jack Goody (*La Logique de l'écriture. Aux origines des sociétés humaines*, Paris, Armand Colin, 1986, p. 43), l'écrit, le texte écrit formant le corpus des *Lettres de la sagesse*, ouvrage de référence des religieux druzes, ne fonctionne pas comme un référent de nature extra-mondaine propre à guider l'action humaine ou à fonder un ensemble normatif, mais comme le vecteur de l'expérience mystique que chaque religieux druze réalise lorsqu'il recopie le texte. D'ailleurs, plus que la lecture et l'écriture, c'est l'art de la calligraphie qui est enseigné dans les écoles religieuses druzes.

¹³² Dans un contexte local animé par les luttes de pouvoir et de prestige entre familles rivales, tout récit « historique » s'oppose à d'autres comme autant de reflets des affrontements en cours. Dans ce type de contexte, rendre public un point de vue peut souvent servir de prétexte aux réactivations des griefs politiques entre lignages rivaux comme l'a bien illustré Andrew Shryock pour le contexte jordanien (*Nationalism and genealogical imagination. Oral history and textual authority in tribal Jordan*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1997).

¹³³ Cette relation n'est pas seulement établie par les spécialistes de la Grèce ancienne réfléchissant sur le passage du mythe à l'histoire avec Hérodote et Thucydide (M. I. Finley, « Myth, memory and history », *History and Theory*, n°4, 1965, pp. 281-302. Trad. française : *Mythe, mémoire, histoire. Les usages du passé*, Paris, Flammarion, 1981, pp. 9-40) mais encore par des spécialistes de l'historiographie musulmane. Chase F. Robinson explique l'apparition d'une tradition historiographique musulmane par la naissance d'une société logocentrique, c'est-à-dire entrant dans un projet massif et éminemment politique de ressaisie de faits disparates par laquelle les versions contestées du passé retraçant la vie du Prophète, la conquête musulmane et l'instauration du califat sont intégrées et harmonisées (*Islamic historiography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 40).

¹³⁴ ^cAbbâs Abû Sâlih & Sâmî Makârim, *Târîkh al-muwahhidîn al-Durûz al-siyâsî fi al-mashriq al-^carabî* (Histoire politique des unitaires druzes dans l'Orient arabe), Beyrouth, Al-Majlis al-Durzî lil-buhûth wa al-'inmâ', 1980.

¹³⁵ Nejla M. Abu Izzedin, *The Druzes: a new study of their history, faith and society*, Leiden, E. J. Brill, 1984 (2nd édition corrigée, 1993).

¹³⁶ Kais M. Firro, *A History of the Druzes*, Leiden, E. J. Brill, 1992.

de la guerre civile libanaise déclenchée en 1975 et voir ces ouvrages comme des réponses relativement tardives à la production de récits historiques communautaires visant à légitimer, qui une antériorité, qui une appartenance, qui une suprématie politique sur un Liban aux différentes configurations. Les deux ouvrages que nous retiendrons ont ainsi en commun de vouloir remonter aux origines de la communauté. Mais ils privilégient des perspectives différentes, l'une résolument politique, l'autre plus religieuse. En effet, l'étude de A. Abû Sâlih et S. Makârim expédie rapidement la naissance historico-religieuse de la communauté en tant que schisme de l'Islam 'ismâ'ilien formulé dans l'Égypte fâtimide du calife Hâkim bi-'amr Allah au XI^e siècle pour retracer les origines tribales de la communauté. Les Tânukh sont ainsi présentés comme les ancêtres historiques des Druzes actuels c'est-à-dire comme des Arabes venus du Hijâz ayant adopté les préceptes de la religion druze durant l'éphémère période de sa prédication. Les développements du récit historique sont ensuite scandés par les changements dynastiques et politiques (émirats ma'an, shihâbî, tutelle égyptienne d'Ibrâhîm pasha, système de la *mutasarifiyya* et mandat français) et le récit s'organise autour des relations politiques avec et des révoltes contre ces différents pouvoirs, dans la montagne libanaise comme dans le Hawrân syrien.

Un chapitre est consacré aux affrontements communautaires entre Druzes et chrétiens en 1840 et 1860. C'est la partie du récit qui a retenu l'attention d'Ahmad Baydoun dans son étude sur les historiens libanais contemporains. Notamment parce qu'il s'agit de voir comment l'historien druze analyse des événements qui ont eu pour conséquence de mettre définitivement fin à la prépondérance politique que les familles dominantes de la communauté avaient eue dans la Montagne libanaise. La nouveauté de cette vision pour A. Baydoun est d'avoir clairement adopté la causalité confessionnelle dans l'explication des troubles quand les récits habituellement développés mettent d'abord l'accent sur des causes d'ordre social. Mais A. Baydoun ne considère pas suffisamment ici le moment où cette étude a été réalisée, les débuts de la guerre civile, qui explique pourtant en partie l'abandon de la « pudeur » du discours communautaire au profit d'analyses ouvertement fondées sur l'opposition des communautés en tant que telles¹³⁷. Nous retiendrons en revanche du tableau historique brossé par A. Abû Sâlih la critique virulente contre les oppositions factionnelles organisant les luttes de pouvoir entre clans, dissensions à ses yeux responsables de la fin de la suprématie des Druzes au Liban. On connaît l'antienne : la défaite et la perte du pouvoir sont toujours le résultat des divisions internes.

¹³⁷ Ahmad Baydoun, *op. cit.*, 428-446.

Si le propos de A. Abû Sâlih et S. Makârim est clairement organisé par une téléologie historique du pouvoir, l'approche développée par Nejla Abu Izzedin l'évacue au contraire totalement pour proposer un récit apologétique des conditions historiques et des traditions religieuses shî'ites 'ismâ'iliennes au fondement de la religion druze. Les développements politiques n'intéressent pas N. Abu Izzedin et sa vision irénique de l'émirat Tânûkh et du règne de Fakhr al-Dîn est plus le point d'orgue de la trajectoire historique glorieuse d'une communauté guidée par l'excellence religieuse que des épisodes à analyser en eux-mêmes. Presque logiquement, le récit s'arrête donc en 1840, juste avant ce qui est vécu par les Druzes comme le début de leur déclin. Dans cet ouvrage encore, le point de vue communautaire, plus religieux que politique, oriente la composition comme l'analyse développée. À tel point que Mohammed Arkoun dans un compte-rendu très critique du livre de N. Abu Izzedin juge qu'une véritable histoire des Druzes reste à écrire, entreprise qu'il conditionne par ailleurs à l'ouverture de leurs archives par les grandes familles de la communauté¹³⁸. Mais certainement faudrait-il alors que l'historien soit extérieur à la communauté ou en tout cas suffisamment éloigné des rivalités politiques pour se voir autoriser l'accès aux archives de familles concurrentes.

L'étude de Kais Firro dont le propos est clairement de poursuivre l'entreprise d'une histoire des Druzes brillamment inaugurée selon lui par N. Abu Izzedin, souffre précisément de la difficulté à accéder aux sources, toutes plus ou moins privées. Difficulté à laquelle s'ajoute la nationalité israélienne de l'historien qui obère ses déplacements au Liban et en Syrie et la possibilité d'une histoire fondée sur l'analyse conjointe des archives et des témoignages oraux¹³⁹. Publiée en 1992 dans un contexte totalement différent de celui qui prévalait dans le Liban des années 1980, l'histoire des Druzes que propose K. Firro n'est pas son premier ouvrage. Formé aux méthodes de l'analyse historique par l'université anglaise, grand admirateur de l'école des Annales et enseignant à l'université de Haïfa, K. Firro a d'abord consacré sa thèse de doctorat à l'histoire économique à travers l'étude du commerce de la soie entre la France et le

¹³⁸ Mohammed Arkoun, « Compte-rendu du livre de N. Abu Izzedin », *Arabica*, vol. XLV, n°3, 1998, p. 271. Ce compte-rendu porte sur la version corrigée pour la seconde édition, parue en 1998. M. Arkoun ne pouvait alors ignorer l'histoire des druzes de K. Firro, ce qui laisse penser que son souhait pour l'écriture d'une histoire de la secte porte sur la période de son expansion dans les montagnes libanaises, avant la période de Fakhr al-Dîn, même s'il ne le précise pas en ces termes.

¹³⁹ A la manière du dernier ouvrage rédigé par Fuad I. Khuri à la demande de la Fondation du patrimoine druze, sorte de somme sur l'éthique et la culture druze bien plus qu'étude historique, et basée principalement sur une série d'entretiens avec des personnages reconnus dans la communauté, du Shûf au Hawrân en passant par le Wâdî al-Taym (*Being a druze*, Londres, Druze Heritage Foundation, 2004).

Liban. L'histoire de la communauté qu'il propose s'affranchit d'emblée du déterminisme de l'excellence religieuse au fondement du récit de N. Abu Izzedin. La question des origines de la foi druze est traitée dans un bref chapitre introductif qui donne surtout l'occasion à l'historien d'attaquer le recours abusif à la notion de *taqiyya* dans les analyses de ses collègues occidentaux.

Principe de dissimulation en situation de danger – de son appartenance religieuse, mais pas seulement – la *taqiyya* développée par la tradition shî'ite a souvent été mise en avant pour expliquer les attitudes politiques des Druzes et singulièrement pour les camper comme un groupe se ralliant toujours *in fine* à la puissance politique dominante. En fait, ce n'est pas tant le fait de fonder l'analyse sociologique d'un groupe sur une caractéristique religieuse qui est critiquée par K. Firro que le choix de la caractéristique retenue. Plutôt que la *taqiyya* qui conduit à la mise en évidence d'un opportunisme druze, il avance que le comportement de ses coreligionnaires est bien plus guidé par la *mihna*, soit la mise à l'épreuve et les tribulations. Ce principe qui organise selon lui la perception druze du sens de l'histoire se traduit par l'endurance devant l'adversité et les persécutions ainsi que par une solidarité entre coreligionnaires extrêmement développée¹⁴⁰. Ainsi, même si la narration de K. Firro s'organise ensuite autour des familles, l'introduction suffit à en poser le caractère communautaire : en dépit des rivalités, la solidarité est le principe ultime organisant la société druze.

K. Firro commence son récit en 1711 avec la bataille de ʿAyn Dârâ où se sont affrontées les factions qaysî et yamanî. Rejoignant l'analyse de A. Abû Sâlih, il juge que cette bataille qui a entraîné un exode des dirigeants de la faction yamanî vaincue vers le Hawrân syrien a marqué le début du déclin politique druze. Il est toutefois plus nuancé que ce dernier dans son interprétation de la dynamique historique de ce déclin. La division factionnelle ne constitue pas le véritable responsable selon lui ; il faut plutôt chercher du côté des structures sociologiques comparées. Durant le XIX^e siècle en effet, les Druzes n'ont rien eu de comparable à l'Église maronite dans sa capacité d'organisation et d'unification d'une communauté. L'équivalent druze aurait pu être le système *muqâtaʿjî*, mais précisément, « l'émasculatation de leur pouvoir a dissous la communauté en villages autonomes »¹⁴¹ ce qui a empêché toute réorganisation dépassant les rivalités locales. Autrement dit, les Druzes ont perdu la prééminence au Liban parce qu'ils n'ont pas su à temps se structurer en communauté. Et cette perte explique la migration vers le Hawrân, comme le moyen pour retrouver une pleine autonomie et un poids politique. En Syrie, les Druzes réussirent à trouver une

¹⁴⁰ K. Firro, *A history...*, *op. cit.*, pp. 17-23.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 59.

organisation forte basée sur les principes lignagers et les rivalités de pouvoir : le système *mashaykha*, décrit avec beaucoup de précision par K. Firro.

Camper la prééminence druze semble d'ailleurs être la ligne directrice du récit puisqu'après les derniers soubresauts des affrontements druzo-maronites de 1860, K. Firro délaisse le Liban pour axer son étude exclusivement sur le Hawrân. Et à ce titre, l'ensemble des chapitres qui décrivent l'histoire du Jabal de 1860 jusqu'à la Seconde Guerre mondiale est un exposé des motifs et du déroulement des multiples révoltes que les Druzes mèneront contre le pouvoir central, ottoman puis français. Dès lors, il n'est plus question de trouver des causes, d'expliquer, puisqu'il n'y a plus de déclin, mais de décrire les relations et les oppositions politiques entre familles et factions. Le motif récurrent devient la recherche atavique de l'autonomie au fondement de chacune des révoltes druzes, qui semblent toutes construites sur un schéma anthropologique identique. Le récit est comme ramené au centre de la société, et l'idée de communauté à laquelle notre auteur a recouru pour lire le XIX^e siècle libanais se trouve ici dissoute par la dynamique du système *mashaykha* et l'opposition au pouvoir central. À tel point que K. Firro échoue à replacer les événements touchant les Druzes, en Syrie où il situe l'essentiel de son récit, mais aussi au Liban et en Palestine qu'il occulte, dans les différents courants nationalistes, même lorsqu'il aborde la révolte de 1925-1927. La rébellion menée par Sultân al-Atrâsh pasha fut, comme l'on sait, le déclencheur de la révolte des nationalistes arabes à Damas. Mais sous la plume de K. Firro, cette révolte est essentiellement analysée sous l'angle d'une opposition druze à l'administration mandataire¹⁴².

Cependant, la perspective développée par l'auteur nous apprend beaucoup sur la construction de l'objet « druze » par une écriture historiographique qui ne dispose encore d'aucune tradition établie. Et il est intéressant de remarquer que si l'approche est d'emblée communautaire en ce sens qu'elle est centrée sur les Druzes, le récit s'éloigne de ce cadre dès lors qu'il n'informe plus les rapports de force en présence. En somme, il s'agit avant tout d'une chronique, d'une narration du fait politique focalisée sur l'événement, l'affrontement, les révoltes, les batailles. L'interprétation « nationaliste » ne passe pas par la justification religieuse ou l'appartenance au territoire, mais par l'opposition politique au pouvoir en place. Voilà ce qui mérite d'être conté. À tout le moins fut-il possible de faire ce choix pour la première moitié du XX^e siècle, car

¹⁴² Pour un récit de la révolte en relation au nationalisme arabe, voir Lenka Bokova, *La confrontation franco-syrienne à l'époque du mandat, 1925-1927*, Paris, L'harmattan, 1991. Signalons que l'analyse de cette auteure fait également la part belle aux explications en terme « d'esprit guerrier et d'attachement à leur indépendance » des druzes, traits de phénoménologie sociale auxquels elle ajoute « l'organisation sociale de la communauté, très structurée et très parcellisée » (p. 79).

lorsqu'il s'est agi de relater l'histoire des Druzes après la Seconde Guerre mondiale, K. Firro a choisi de dresser de brèves esquisses particularisant chacune des trois composantes de la minorité dans son contexte étatique. Comme si, après la Seconde Guerre mondiale, le destin de la communauté druze ne pouvait plus être exposé dans un seul récit linéaire. La force du découpage étatique s'impose à l'historien lorsqu'il devient le contemporain des faits dont il se propose de faire la chronique.

Venus tardivement à l'écriture historique, les Druzes qui ne disposaient pas de chroniques de villes, de régions ni de sommes rassemblant des biographies de notables pour asseoir leurs récits les ont d'emblée inscrits à la fois dans une perspective communautaire et dans un cadre localisé. Si une trame narrative « druze » se déduit bien d'un examen attentif de ces travaux, il est en revanche plus difficile de déterminer avec certitude les motivations de ce passage tardif à l'écriture historique. Pourquoi et pour qui ont-ils écrit? Une partie de la réponse à cette question peut être dégagée de l'examen de la langue d'usage adoptée par nos historiens : arabe, hébreu, anglais, français. La facture de la narration diffère grandement suivant le public pour lequel l'on s'exprime. Il est assez évident ici que ces historiens n'écrivent pas pour eux, c'est-à-dire pour alimenter un débat, politique, religieux, interne à leur société, mais pour l'extérieur. Comme si l'écriture historique était devenue un outil nécessaire de la relation à l'extérieur, à un autre qui a, lui, entrepris de construire des narrations sur lui-même et sur soi auxquelles il devient nécessaire de répondre¹⁴³. Le contexte « local », entendons, le contexte étatique dans lequel évolue nos historiens druzes informe donc plus ou moins directement leur récit. Et ce contexte est différent selon que l'on écrit une histoire druze au Liban ou en Israël.

La folklorisation des Druzes dans l'État d'Israël

À la différence du Liban où quel que soit le propos tenu et la perspective développée l'on est considéré avant tout comme appartenant à une communauté et une

¹⁴³ Cette analyse rejoint les conclusions du travail d'Andrew Shryock sur la Jordanie qui montre de façon convaincante comment des intellectuels de la région de Balqa, souvent des personnages issus de lignages marginaux dans la hiérarchie sociale, ont entrepris de rédiger des histoires tribales. Critiquables et critiquées dans la perspective locale d'une expression historique forcément multiple et construite sur les antagonismes et les rivalités qui rendent impensables l'expression d'un point de vue transcendant se posant comme vérité définitive, ce type d'histoire prend tout son sens dans la perspective de la construction d'un discours nationaliste hachémite peu soucieux des particularités locales (Andrew Shryock, *op. cit.*).

confession, l'identité d'un locuteur arabe en Israël sera fonction de ses propos. Samîh al-Qâssim est ainsi présenté comme un grand poète palestinien ; ou veut-on être plus précis et l'on parlera du « Galiléen »¹⁴⁴, mais jamais du poète druze. À l'inverse, connu surtout pour ses *Malâhim al-tawhîd*¹⁴⁵ Hamza Bashîr ne sera jamais qu'un poète druze de Maghâr totalement ignoré par les spécialistes de la littérature palestinienne. Pris parmi d'autres, cet exemple suffit à illustrer la tension confinant à l'incompatibilité qui existe entre palestinité et druzité, largement décrite dans les écrits académiques occidentaux.

S'il a des allures de néologisme, le terme de druzité est en réalité la traduction de *tadrîz*, nom d'action du verbe *darraza*, apparu dans le vocabulaire des Druzes d'Israël dans les années 1950 et qui peut se traduire par « rendre Druze »¹⁴⁶. Le mot d'ordre était alors la druzisation de l'histoire (*tadrîz al-târîkh*) et à la réflexion sur un « folklore druze » (*al-fûlklûr al-dûrzî*). L'épisode est intéressant pour notre propos en ce qu'il a constitué un véritable laboratoire à la fois de mise en forme de la mémoire objectivée pour devenir « folklore », mais aussi de définition d'un rapport à l'État induit par une redéfinition identitaire.

Si l'historiographie druze produite au Liban est essentiellement une production de narrations historiques de type chronique, sur une région, un épisode historique ou un personnage, une très grande part de la production historiographique en Israël est au contraire composée de récits dits « folkloriques », de contes et d'histoires édifiantes, caractérisés par l'absence de toute problématisation. Ces ouvrages, imprimés sur place et diffusés de façon restreinte sont écrits pour un public local. Prenons par exemple le livre de Nabîl Nasr al-dîn, *ʿAnâqîd al-dawâlî*, intéressant en ce qu'il est à la fois caractéristique de la littérature folklorique, mais propose un essai de théorisation de ce que doit signifier le folklore¹⁴⁷. L'auteur, originaire d'une grande famille de Dâliyat al-Karmil informe d'emblée son lecteur qu'il va y être question de son village : *al-dawâlî*

¹⁴⁴ Né à Zarka en Jordanie, Samîh al-Qâssim a grandi dans le village druzo-chrétien de Râma en Galilée avant de faire ses études à Nazareth. En 1960, il fera de la prison pour avoir refusé de servir dans l'armée, enrôlement devenu obligatoire pour les druzes d'Israël quatre ans auparavant. Activiste communiste, il parviendra à rallier de nombreux druzes au RAKAH dans les années 1960. Il passera ensuite à Haïfa l'essentiel de sa vie, assigné à résidence par les autorités israéliennes.

¹⁴⁵ Hamza N. Bashîr, *Malâhim al-tawhîd* (Inspirations de l'unicité), Dâliyat al-Karmil, Al-ʿimâd, 1985. Ce recueil de poésie qui se veut inspiré par la religion est avant tout un panégyrique de personnalités druzes.

¹⁴⁶ K. Firro, *The Druzes in the Jewish state. A brief history*, Leiden, E. J. Brill, 1999, p. 242.

¹⁴⁷ Nabîl Nasr al-dîn, *ʿAnâqîd al-dawâlî* (Les Grappes des vignes), Shafâʿamrû, Matbaʿa dâr al-mashriq lil-tarjama wal-tabâʿa wal-nashr, 1992.

doit être lu comme le pluriel de Dâliyat, le cep de vigne. Les grappes que N. Nasr al-dîn entend poétiquement donner à lire sont un catalogue de coutumes, de noms de personnes et de lieux. Ainsi, l'évocation des « travaux et des jours » commence-t-elle par la formule : « mon grand-père m'a dit » ou « ma grand-mère m'a raconté », traditionnelle, car elle donne la caution des anciens sur ce qui est rapporté par l'auteur figurant uniquement comme un transmetteur de la tradition. Sous ce registre sont décrites les coutumes relatives aux fiançailles, au mariage, aux funérailles ; on trouve également des développements sur les jeux équestres, la poésie *zajal*, les berceuses et les chants populaires à Dâliyat, etc.

Les différents chapitres sont entrecoupés de listes de noms de shaykhs renommés, de personnages importants, sans qu'aucune notice ne vienne donner au lecteur un aperçu, même bref, de la vie et des hauts-faits qui ont valu à ces personnes de figurer dans l'ouvrage. Nul doute cependant que les lecteurs locaux sont à même de saisir la signification politique derrière ces listes, dans leur composition et dans leur agencement. Si la mémoire se met par écrit, c'est sûrement dans ce procédé d'écriture qu'elle se déploie le mieux. En effet, ces listes n'ont pas de signification en dehors de la connivence entre l'auteur et le lecteur qui, parce qu'elle suppose une mémoire partagée de la politique locale qui dispense du récit de cette histoire et de la mise en œuvre d'un point de vue.

Au milieu de son ouvrage cependant, N. Nasr al-dîn se livre à un essai d'objectivation de la collection de faits qu'il rassemble et c'est autour de la notion de folklore qu'il choisit de le faire. S'appuyant sur un ouvrage d'Ahmad Mursî¹⁴⁸, il s'efforce de définir ce qu'est le folklore et ce qui l'influence. Dans son analyse le folklore est central en ce qu'il constitue une quasi-sociologie et épuise tout ce qui peut se dire sur une localité. Le folklore est quasiment présenté comme une idiosyncrasie se déclinant en autant de catégories susceptibles de porter le label de « populaire » : proverbes populaires, costumes populaires, croyances populaires, cuisine populaire, etc¹⁴⁹. Cette analyse est intéressante, car elle permet de mesurer toute la distance entre une conception druze du folklore et une conception palestinienne : l'une semble s'épuiser dans la localité et exclut le politique de son objet, la seconde en fait un fondement essentiel de la construction nationaliste et un enjeu politique¹⁵⁰.

¹⁴⁸ Ahmad Mursî, *Muqaddima al-fûlklâr* (Introduction au folklore), Le Caire, 1985.

¹⁴⁹ La liste, présentée sous forme de tableau, que propose N. Nasr al-dîn ne compte pas moins de trente-trois catégories ! (N. Nasr al-dîn, *op. cit.*, p. 81).

¹⁵⁰ Sur les folkloristes palestiniens, voir l'article d'Emma Aubin-Boltanski dans cet ouvrage.

Sous couvert de littérature folklorique, certains de ces ouvrages peuvent aussi exprimer une vision très politisée. Hadid Rachi, un autre auteur originaire de Dâliyât al-Karmil, a fait paraître – en anglais – un petit livre d’historiettes se présentant comme autant de récits d’édification destinés à illustrer la grandeur des Druzes¹⁵¹. Ils sont pour la plupart empruntés au registre des récits colportés par la mémoire orale et que l’on raconte volontiers à l’ethnologue de passage. Nombre de ces récits mettent en scène des « héros » locaux qui parviennent par la ruse à se jouer des puissants, qu’il s’agisse d’un collecteur d’impôt turc, de soldats de l’armée britannique ou du puissant voisin, le shaykh Al-Mâdî du village de ʿAin Hûd. Tout cela passerait volontiers pour une adaptation locale des *topoï* de conversations de *diwân*, à ceci près que la mise par écrit, empruntant à une certaine rhétorique israélienne, donne ici une coloration très fortement anti-palestinienne à l’ensemble. Un certain nombre d’histoires campe ainsi les « Arabes » ou parfois plus précisément les « Arabes de Palestine » comme vouant depuis le VI^e siècle de l’Hégire une haine farouche aux druzes qu’ils accusent de trahison¹⁵² ; manière de montrer que ce type d’accusation ne date pas de l’instauration de l’État d’Israël. Le premier récit de l’ouvrage met par exemple en scène le fils de Fakhr al-Dîn al-Maʿnî, Yûnis, aux prises avec le « prince arabe palestinien » Tarâba qu’il défait¹⁵³. Et plus nettement encore, la narration des exactions commises à Dâliyât et ʿIsfiyâ durant la révolte arabe de 1936-1939 est présentée comme le fait de « terroristes arabes »¹⁵⁴, terme que l’on retrouve à plusieurs reprises, notamment lorsqu’il s’agit de mettre en scène le dévouement des soldats druzes aux côtés des Israéliens pour la « défense de la patrie »¹⁵⁵.

Cet opuscule est à ce titre caricatural de ce qui est reproché aux Druzes en Israël : la reprise à leur compte des discours israéliens sur les Palestiniens qui les conduit à construire une distinction ontologique entre Druzes et Arabes. Les Druzes se seraient tout simplement laissés déposséder de leur identité, comme dans d’autres contextes, ils acceptent de se laisser déposséder de leur langue¹⁵⁶. Dans ce débat, si les

¹⁵¹ Hadid Rachi, *Tales of the druze*, Dalyat el carmel, Asia & Elkalima publishing houses, s. d.

¹⁵² *Ibid.*, p. 47.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 9.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 48.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 101.

¹⁵⁶ Je fais ici référence à une anecdote rapportée par Lisa Hajjar. A Ramallah, un soldat israélien qui ne parvenait pas à se faire comprendre de la population palestinienne se tourne vers son camarade druze pour lui demander son aide. Ce dernier se tourne vers les Palestiniens et réitère l’ordre... en hébreu. Les Palestiniens présents de commenter : « Ils lui ont donné son uniforme et ils lui ont pris sa langue » (Lisa Hajjar, « Speaking the conflict, or how the Druze became bilingual : a study of druze translators in the israeli military courts in the West Bank and Gaza », *Ethnic and Racial Studies*, XXIII, n°2, mars 2000, pp. 299-328).

interactions conflictuelles entre Palestiniens et Druzes intégrés à l'appareil militaire israélien ont été bien étudiées, on a moins réfléchi aux procédés de distorsion de la mémoire que produit le passage à l'écrit dans la production du genre « études folkloriques » en Palestine d'une façon générale. Pour les Druzes, la lecture la plus couramment développée s'inscrit dans le cadre théorique de l'ethnie et de l'ethnicisation. Elle suggère qu'en tant que catégorie distincte, les Druzes sont le produit délibéré d'une politique de l'État. Symboliquement, il est vrai, la communauté a pu trouver une expression dans l'adoption par les soldats servant dans Tsahal du drapeau druze¹⁵⁷ marqué d'une étoile de David¹⁵⁸. Le processus de communautarisation n'est dès lors rien d'autre qu'une politique de folklorisation organisée autour d'un personnage pivot, le chef spirituel des Druzes en Israël, shaykh Amîn Tarîf, développée à l'encontre d'une intégration des individus¹⁵⁹. À tel point que l'expression même de « folklore druze » est déjà une expression politisée ; il n'y aurait de folklore que palestinien.

Choisis parmi un grand nombre de ces travaux écrits pour un public local et dont la diffusion reste confidentielle, les deux ouvrages analysés ici illustrent des approches opposées et complémentaires de ce qui peut être entendu par la mémoire partagée d'une population¹⁶⁰. Un élément justifie qu'on les réunisse dans notre tableau du processus de folklorisation de la communauté druze. Les auteurs de ce genre de littérature se placent en effet tous sous le patronage des quelques spécialistes autorisés du folklore druze, ou plus précisément du « patrimoine druze » (*turâth al-dûrzî*). Ainsi, le livre de H. Rachi est-il préfacé par Salmân Fallâh et celui de N. Nasr al-dîn par Fâyiz ʿAzzâm,

¹⁵⁷ Formé d'un triangle vert sur le bord gauche et de quatre bandes horizontales rouge, jaune, bleu, blanc. Cette forme définitive aurait été adoptée en 1932 par les druzes du jabal Hawrân.

¹⁵⁸ On pourra voir ce drapeau sur le site http://www.crwflags.com/fotw/flags/il_druze.html#idf

¹⁵⁹ On trouvera un exemple récent de ce type d'analyse sous la plume d'Hillel Frisch, « State ethnicization and the crisis of leadership among Israel's Druze », *Ethnic and Racial Studies*, XX, n°3, juillet 1997, pp. 580-593.

¹⁶⁰ Ou à tout le moins de ce que les gens, dans ce contexte précis, objectivent comme discours de mémoire susceptible d'être transmis par écrit. On sait que la mémoire sociale à l'œuvre dans une localité peut être repérée dans ses dimensions non discursives. Il peut par exemple s'agir de la mémoire et de la transmission de savoirs artisanaux qui, comme l'a bien étudié Jocelyne Dakhliia pour le Jérid tunisien, sont la seule expression d'une mémoire commune quand les récits, mémoire orale objectivée, reflètent avant tout la dimension lignagère (Jocelyne Dakhliia, *L'Oubli de la cité. La mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le jérid tunisien*, Paris, Editions la découverte, 1990). A l'échelle théorique et selon la taxinomie proposée par Joël Candau, on précisera que la mémoire à laquelle il est fait référence ici est la « métamémoire », soit la représentation que chaque individu se fait de sa propre mémoire, à la différence de la mémoire de rappel ou encore de la protomémoire qui ne se détache pas de l'activité en cours (Joël Candau, *op. cit.*, p. 12-13).

fonctionnaires¹⁶¹ du Centre du patrimoine druze (*markaz li-mawdûc al-turâth al-dûrzî*). Ce service, créé en 1974, est rattaché au ministère de l'Éducation et il a pour vocation la rédaction de manuels scolaires (d'histoire et de « religion ») spécifiques aux Druzes¹⁶². Les travaux réalisés par cette nouvelle intelligentsia druze à partir des années 1970 posent les bases d'une véritable historiographie écrite dans la perspective d'une communauté particularisée (et « désarabisée » à bien des égards). Mais dans le même temps, l'entreprise est une exacerbation des rapports de forces politiques internes : entre ces folkloristes, représentants les plus en vue de ce que d'aucuns ont appelé la « blue-eyed generation »¹⁶³, qui se font un nom en travaillant pour l'État et une intelligentsia très proarabe d'une part ; entre ces promus-spécialistes de tradition druze chargés de donner un contenu à enseigner lors des classes de « religion » et les responsables religieux jaloux de leur contrôle sur un savoir secret d'autre part¹⁶⁴. Dans ce contexte, s'ériger en spécialiste de « patrimoine druze » c'est aussi se construire une image de « moderne » contre le *leadership* traditionnel ; la production d'un discours de mémoire est aussi une ressource dans la politique locale¹⁶⁵.

La caractéristique principale du discours labellisé « patrimoine druze » que l'on trouve exposé dans les manuels scolaires et les ouvrages réalisés par certains des membres travaillant pour ce Centre¹⁶⁶ tient à son orientation religieuse. Visant à l'édification des écoliers ou à l'illustration de l'excellence druze, nombreux sont les textes construits sur les *exempla* des saints et des grands shaykhs. Les portraits sont alors souvent l'occasion de replacer les figures prophétiques vénérées par les Druzes

¹⁶¹ Le premier Salmân Fallâh en est le directeur, Fâyiz ʿAzzâm y est inspecteur.

¹⁶² Ce comité a été dissous en 1991 à la suite d'un mouvement de parents d'élèves qui déploraient le faible niveau d'éducation de leurs enfants (Kais Firro, *The Druzes in the jewish state...*, p. 242).

¹⁶³ Ainsi nommés en référence au drapeau israélien. Lisa Hajjar, *op. cit.*

¹⁶⁴ Fâyiz ʿAzzâm défend son entreprise à l'encontre des deux groupes de détracteur en affirmant prendre pour modèle la création de l'institution scolaire *Al-'Irfân* par Kamâl Junblât.

¹⁶⁵ Ce sont d'ailleurs les ambitions politiques que Kais Firro dénonce dans la partie de son ouvrage qu'il consacre à ses « collègues » ayant accepté de travailler à cette entreprise d'invention d'une histoire et d'une patrimoine culturel spécifiquement druze (Kais Firro, *The Druzes in the Jewish state...*, pp. 229-241).

¹⁶⁶ Pour les références hors manuels scolaires, je m'appuie sur les publications suivantes : Salmân Fallâh et Aliza Shenhar, *Druze folktales. Thirty Druzes folktales collected in Israel, annotated and indexed*, Jérusalem, 1978; Salmân Fallâh, *Toldot ha-druzim be-Israel* [Histoire des druzes en Israël], Jérusalem, 1974 ; « The feast of the prophet Shu'eib », *New Outlook*, vol. X, n°2, 1967, p. 39-43; « Kfar Summayya' – A Druze village in upper Galilee », *The Israel Exploration Journal*, vol. XVIII, n°1, pp. 27-44 ; Fâyiz, ʿAzzâm, « Druze identity - a problem demanding solution » dans : Nissim Dana (éd.), *The Druses. A religious community in transition*, Jérusalem, 1980, pp. 113-120. A ces ouvrages, on peut ajouter la consultation de la revue *Al-Huda*, publiée par Fâyiz ʿAzzâm de 1983 à 1991.

dans le contexte de l'histoire biblique, manière de rappeler les relations de parenté existant entre les Druzes et les juifs. Ainsi rappelle-t-on *a l'envi* que le prophète Shu^cayb est le Jethro de la bible, beau-père de Moïse, que le prophète Sabalân est le Zevulon des Hébreux, que la figure d'al-Khadr révérée à Kfar Yasîf n'est autre que le prophète Élie, etc. Le témoignage de Lawrence Oliphant montre qu'à la fin du XIX^e siècle, cette interprétation faisant de Shu^cayb le beau-père de Moïse était donnée par les musulmans qu'il avait interrogés, mais totalement réfutée au contraire par les Druzes. Ces derniers refusaient tout autant de valider une autre explication recueillie par le voyageur anglais auprès d'un juif du pays expliquant que Shu^cayb n'était autre que Bil^câm¹⁶⁷. Indéniablement acceptées récemment par les Druzes, ce sont essentiellement ces constructions qui sont attaquées comme conséquence de la manipulation par l'Etat juif.

En mettant l'accent sur une religion folklorisée et en inventant les ressorts historiques d'une relation privilégiée, les autorités n'auraient pas seulement communautarisé les Druzes en leur octroyant l'autonomie en 1957, mais pour reprendre l'expression d'Usâma Halabî, les auraient construits en « peuple »¹⁶⁸. Selon l'analyse d'Hillel Frisch, il n'est pas jusqu'au chef spirituel, le shaykh Amîn Tarîf, qui n'ait été également « inventé » par l'État d'Israël dans son entreprise d'ethnicisation de la minorité druze¹⁶⁹. La lecture ainsi proposée est dans l'air du temps : tout retour à la tradition est nécessairement une invention et toute invention de la tradition relève de manipulations qui sont l'expression de relations de pouvoir. *A priori* donc, la relation des Druzes à l'État d'Israël paraît être un cas d'école. Mais les motifs de l'anamnèse ne prennent pas tous les formes du retour à la tradition. Car, parallèlement au développement de cette historiographie, se sont mis en place des lieux de la mémoire sous la forme de commémorations et de mémoriaux qui, loin d'être revendiqués comme renaissance de tradition vont au contraire à l'encontre de celle-ci.

Les motifs de l'anamnèse : lieux et moments de la relation à l'État

Si l'on s'attache au sens propre du terme commémoration, qui est célébration du souvenir d'une personne ou d'un événement, alors la seule commémoration à laquelle participent les Druzes a lieu le 4 mai, jour d'hommage aux soldats israéliens morts en

¹⁶⁷ Lawrence Oliphant, *Haifa or life in modern Palestine*, Edimburgh, 1887, p. 140.

¹⁶⁸ Usâma Halabî, *Al-durûz fî isrâ'îl : min tâ'ifa ila sha'b ?!*, Râbita al-jâma'yyin fî al-jûlân, 1989.

¹⁶⁹ Hillel Frisch, *op. cit.*

service. Cette commémoration se déroule chaque année dans l'enceinte du cimetière militaire druze de ʿIsfiyâ. Ce lieu est unique en Israël. Quel que soit le village dont il est originaire, un Druze décédé lors d'une action militaire sera enterré en ce lieu et non rendu à sa famille. De plus, à l'encontre des traditions druzes relatives à l'ensevelissement des morts dans l'anonymat¹⁷⁰, les corps sont ici mis en terre individuellement sous une stèle de pierre blanche sur laquelle on aura gravé son nom et souvent une photographie de son visage. Dans sa première partie officielle, qui réunit sur l'esplanade prévue à cet effet à l'entrée du cimetière, généraux de Tsahal, shaykhs religieux et *leaders* politiques de la communauté druze, la commémoration est l'occasion de réaffirmer le lien du sang entre juifs et Druzes dans leur défense commune de l'État et de mettre en scène cette relation privilégiée. Mais une fois les officiels partis, ce lieu de mémoire particulier créé par Israël est l'occasion d'une autre commémoration. Alors que la religion druze interdit aux femmes la possibilité d'accéder aux cimetières et de venir y pleurer leurs morts, on assiste à cet étrange spectacle en ce seul jour de l'année d'allées et venues de femmes venant se recueillir sur des tombes identifiables et individualisées.

Le cimetière militaire de ʿIsfiyâ n'est pas le seul lieu où est mis en scène le « sacrifice » consenti par les Druzes pour la défense d'Israël. Il existe à Dâliyât al-Karmil un bâtiment à la mémoire des soldats druzes de Tsahal. Il se compose d'une unique grande pièce dont l'un des murs est couvert des portraits en noir et blanc, tous exposés dans des cadres aluminium de taille identique, des jeunes gens tombés en action. La sobriété de l'agencement intérieur et la mise en scène conceptuelle du souvenir auquel il appelle font de l'endroit un lieu de mémoire « moderne », indéniablement organisé selon des critères architecturaux occidentaux. Pourtant le toit du bâtiment est surmonté d'un dôme blanc, une *kubba*. Ainsi, de l'extérieur et à qui ignore sa fonction réelle de mémorial, le local est d'abord vu comme un tombeau de saint. Par ailleurs, le site sur lequel il a été érigé n'est pas, dans ce village, un site comme les autres. Le mémorial jouxte en effet la maison habitée par Lawrence Oliphant de 1883 à 1887. Ce diplomate britannique, qui fut correspondant pour le *London Times*

¹⁷⁰ Il faut rappeler ici que les druzes croient en la réincarnation. En accord avec ce principe, le corps n'est rien d'autre qu'une enveloppe de l'âme, un « vêtement que l'on délaisse pour un autre » et c'est ainsi qu'elle doit être considérée par les proches du mort qui ne doivent pas venir se recueillir sur une dépouille ne représentant en rien une individualité qui continue de vivre ailleurs, dans la communauté. Ainsi le cimetière druze traditionnel est-il un espace de terre sans pierres tombales, ni distinctions autres qu'une ligne de partage entre l'espace où sont enterrés les hommes d'un côté, les femmes de l'autre. Le cimetière de ʿIsfiyâ attenant au mémorial militaire se présente de la sorte. Cependant, certains villages druzes de Galilée ont adopté la pratique du caveau familial pour enterrer les morts. Mais les cimetières n'en sont pas visités pour autant.

ou le *New-York Sun*, était aussi un chrétien millénariste¹⁷¹ fasciné par le mysticisme et sympathisant de la première heure de l'idée sioniste proposée par son ami Theodor Hertzl. Sa femme Alice, morte en 1886, est enterrée dans le jardin attenant à la demeure.

Pour les habitants de Dâliyat al-Karmil, sir Lawrence Oliphant n'a pas seulement été un visiteur résidant à la marge du village, il a noué des relations d'échange qui ont fait de lui un membre de la communauté. La mémoire orale rapporte ainsi que lorsqu'il décida de quitter la colonie germanique de Haïfa pour s'installer sur le Carmel, Dâliyat était en conflit avec le shaykh du village voisin de °Ain Hud pour des dettes que ses habitants ne parvenaient pas à rembourser. Sir Oliphant épongea alors la dette. Pour le remercier, les villageois participèrent activement à la construction de sa maison, travail au terme duquel ils organisèrent un banquet (*walîma*). Et l'on se souvient encore que l'hôte, qui s'était lié avec les shaykhs religieux du village, n'hésitait pas à donner de lui-même pour jouer les médiateurs dans les conflits locaux. Une année, il se joignit au pèlerinage au tombeau du prophète Shu°ayb, dont il rapporte une description assez précise.

Ce pèlerinage qui a lieu chaque année le 25 avril est la cérémonie la plus investie dans la mise en scène de la relation privilégiée entre la communauté druze et l'État. Son organisation a d'ailleurs été un enjeu politique interne extrêmement virulent. Le témoignage de Lawrence Oliphant atteste de l'ancienneté d'un pèlerinage qui n'a pas été « inventé » dans le cadre de l'État d'Israël comme ce fut le cas pour les autres pèlerinages aux tombeaux du prophète Sabalân, d'al-Khadr ou encore à sidî Abû °Abdallah. Mais il y a loin de la cérémonie décrite par l'observateur britannique à celle qui se déroule à partir des années 1950¹⁷². À cette période, sous l'impulsion du shaykh Amîn Tarîf responsable des *waqf*-s du tombeau auquel le gouvernement vient de voter une enveloppe financière destinée à rénover et agrandir le site, le pèlerinage prend en effet la forme d'une manifestation plus politique à destination de l'autorité israélienne. Ce sont d'abord des invitations officielles qui sont envoyées par le chef spirituel aux principaux dirigeants politiques de l'État les conviant à assister aux cérémonies organisées sur le parvis du tombeau dans la matinée du 25 avril. Une haie de jeunes militaires druzes en uniformes accueillait alors les officiels. Les trois shaykhs à la direction spirituelle de la communauté druze passaient ensuite en revue ces militaires

¹⁷¹ Lawrence Oliphant a été un disciple de Thomas Lake Harris et a vécu pendant plus de dix ans dans la communauté religieuse fondée par ce dernier à Brocton dans l'Etat de New-York.

¹⁷² La première cérémonie pour les nouvelles recrues de l'Israeli Defence Forces (IDF) a eu lieu le 6 décembre 1948. Dès avril 1949, les nouvelles formes du pèlerinage sont mises en place. Kais Firro, *The Druzes in the jewish state...*, p. 77.

accompagnés de leurs hôtes israéliens avant que les soldats se livrent ensuite à une parade au cours de laquelle les fusils étaient déchargés en l'air. Tous les murs du sanctuaire étaient couverts de bas en haut de drapeaux aux couleurs druzes et israéliennes étroitement noués. La manifestation était alors surtout l'occasion d'échanger des discours radiodiffusés¹⁷³ réaffirmant l'engagement militaire des Druzes auprès de l'État hébreu¹⁷⁴.

À la fin des années 1960, sous l'influence grandissante des thèses du Parti communiste israélien (RAKAH), un mouvement de contestation s'organise au sein de la communauté, qui s'oppose à la ligne politique adoptée par le shaykh Amîn Tarîf à l'égard de l'État d'Israël. En 1972, ce mouvement se cristallise avec la création d'un Comité d'Initiative Druze (*lujna al-mubâdara al-durziyya*) dont l'objectif est de mettre fin au service militaire obligatoire pour les Druzes. La critique du détournement du sens religieux du pèlerinage à *nabî Shu'ayb* en mise en scène de l'engagement militaire druze constitua très rapidement le cheval de bataille du Comité. À l'occasion du pèlerinage de 1975, l'opposition manifestée par le Comité, largement soutenu par une partie des religieux de la communauté, atteint une telle ampleur que le shaykh Amîn se vit contraint d'accéder à leur requête¹⁷⁵. L'année suivante, aucun dignitaire de l'État ne fut invité, les parades militaires n'eurent plus lieu d'être et les drapeaux disparurent de la façade du sanctuaire.

Cependant, le pèlerinage au tombeau du prophète Shu'ayb, transformé en « fête religieuse druze » par décret ministériel¹⁷⁶ est bien demeuré le moment privilégié pour réaffirmer les liens entre la communauté druze et l'État. Certes, aucun officiel israélien ne se rend plus sur le parvis du sanctuaire lors de la *ziyâra* des religieux druzes. Mais la « mise en scène » est repoussée au lendemain, en un autre lieu. Ainsi en 1995, après que le député travailliste Sâlih Tarîf a laissé entendre qu'il se proposait d'inviter des officiels israéliens dans la demeure du shaykh Amîn – décédé deux ans auparavant en

¹⁷³ On trouvera comme illustration du déroulement des cérémonies à cette époque un compte-rendu des propos de tous les intervenants ayant participé à la *ziyâra* de 1958 dans *Majallat al-'akhbâr al-'islâmiyya wa l-dûrziyya*, vol. 2-3, août 1958.

¹⁷⁴ La loi rendant le service militaire obligatoire pour les druzes est entrée en application le 3 mai 1956. Lorsque ces cérémonies à l'occasion du pèlerinage se sont mises en place, l'on faisait appel aux volontaires du bataillon druze servant dans l'unité des minorités. Ce bataillon a été créé en 1948 par un accord entre Shakib Wahab et les shai au lendemain de la bataille de Ramat Yohanan (Leila Parsons, *op.cit.*, p. 102).

¹⁷⁵ Sur ce conflit politique, on pourra consulter Gabriel Ben-Dor, « Intellectuals in Israeli Druze society », *Middle Eastern Studies*, vol. XII, n°2, 1976, pp. 133-158; Joshua Teitelbaum, « Ideology and conflict in a Middle Eastern minority: the case of the Druze Initiative Committee in Israel », *Orient*, vol. XXVI, n°3, 1985, p. 341-359 ; Kais Firro, *The Druzes in the Jewish state...*, p. 205 sq.

¹⁷⁶ Ce qui signifie que les quatre jours qui encadrent le jour du pèlerinage sont déclarés fériés pour les druzes.

1993 – c’est finalement Nûr al-dîn Halabî, juge à la cour religieuse druze de première instance qui a invité le Premier ministre dans le cadre d’une cérémonie organisée dans le mémorial des soldats druzes de Dâliyât al-Karmil.

Cimetières, monuments aux morts et tombeaux de saints, les lieux investis par la mise en scène de la relation à l’État sont des lieux complexes. On soulignera d’emblée un paradoxe. Des trois lieux, le tombeau du prophète Shu[‘]ayb avec le pèlerinage qui s’y déroule est le seul qui puisse être regardé comme un lieu traditionnel, préexistant à la création d’Israël. Il constitue une polarité pour la communauté druze d’Israël, c’est-à-dire qu’il fonctionne à la fois comme un lieu d’unité « idéale », même placé sous le patronage de la famille Tarîf, puisque le pèlerinage suppose à la fois pour tous les Druzes de taire leurs différends politiques et, mais il est aussi un moment où se manifestent les conflits politiques les plus virulents avant de s’y résoudre¹⁷⁷. En somme, le pèlerinage au tombeau de *nabî* Shu[‘]ayb est devenu l’expression de la communauté en tant que telle, expression rendue manifeste par la symbolique « nationale » qui s’y déploie – drapeaux, revue des troupes, relations avec des entités extérieures, qu’il s’agisse de l’État d’Israël, représenté par ses officiels, ou des druzes libanais ou syriens auxquels des discours sont alors adressés. La tradition s’est modernisée, le pèlerinage est devenu une affaire politique, l’affirmation d’une communauté. Si la tradition a été instrumentalisée ici, cela a été le fait des *leaders* druzes et non de l’État d’Israël.

A contrario, la cérémonie annuelle de commémoration des soldats de Tsahal, dans ce cimetière qui peut être vu comme une « enclave » militaire au cœur d’une localité druze, cette célébration dont l’initiative revient totalement à l’État est paradoxalement investie d’une multiplicité de sens. Réaffirmation solennelle du « pacte du sang » cher à la rhétorique israélienne, la commémoration ne laisse pourtant pas la possibilité d’exprimer la communauté dans sa relation à l’État tant elle se trouve vite remplacée par l’expression d’une mémoire individuelle, intime et à certain égards subversive.

Il est plus difficile de proposer une lecture unidimensionnelle de cet artefact moderne et pourtant totalement subverti qu’est le mémorial de Dâliyât al-Karmil. L’endroit n’est jamais « visité » par les Druzes en dépit de son allure de tombeau. D’ailleurs, aucune forme ritualisée de commémoration se s’est développée sur ce site en cul-de-sac situé très en retrait de la route principale traversant la localité et du souk

¹⁷⁷ Avant le conflit entre le Druze Initiative Committee et le clan Tarîf sur l’utilisation faite du pèlerinage au tombeau, le site de *nabî Shu[‘]ayb* avait été en 1933, le lieu où le conflit entre le shaykh Amîn Tarîf et [‘]Abdallâh Khayr avait atteint son paroxysme. Pour plus de détails sur ce conflit, voir Isabelle Rivoal, *Les Maîtres du secret...*, pp. 302-311.

attirant les citadins voisins de Haïfa en grand nombre les week-ends. Mais, en relation avec la maison de sir Lawrence Oliphant et la tombe de son épouse, l'ensemble est pensé comme le lieu de la relation entre le village et l'autorité extérieure. En témoigne son utilisation comme espace où recevoir les officiels israéliens invités à l'initiative d'un « fils du village ».

Une étude de ces « lieux de mémoire » dédiés à la mise en scène de la relation entre la communauté druze et l'autorité conduisent à nuancer la perspective unilatérale d'un État israélien instrumentalisant les minorités arabes et en l'espèce construisant une vision folklorisée des Druzes, figée en stéréotypes¹⁷⁸. Car cette perspective, en se concentrant sur les manipulations et reconstructions de la tradition druze dont nous avons fait état précédemment, néglige la prise en compte d'un autre pan du discours, tout aussi essentiel dans la rhétorique des folkloristes que nous avons étudiés : la relation à la terre comme stratégie de survie.

La terre et l'honneur de la communauté

On a souligné précédemment l'importance que les Druzes accordaient à la survie et aux tribulations (*mihna*) auxquelles il faut nécessairement faire face dans une conception eschatologique de l'histoire. Cette conceptualisation que l'on doit à Kais Firro est partagée bien qu'en termes différents par les divers auteurs druzes que nous avons étudiés. L'idée la plus couramment exprimée prend la forme d'un fondamentalisme de bon aloi. On la trouve exprimée ainsi sous la plume de Salmân Fallâh : « Pendant des générations, les Druzes ont gardé leur religion et défendu leur communauté devant les attaques et le danger représenté par les étrangers (comprendre les non-Druzes). La civilisation européenne, représentée par les Britanniques et Israël, est arrivée comme un choc pour la société druze, mais les Druzes ont su demeurer fidèles à leurs coutumes et leurs traditions »¹⁷⁹.

La fidélité, pour être possible, suppose une permanence des conditions de vie, en un mot, suppose l'attachement à la terre. L'argument est développé à plusieurs reprises dans l'ouvrage de Zeidan Atashe, un ancien député druze à la Knesset, historien à ces heures¹⁸⁰. La relation particulière entre une communauté et la terre qu'elle habite est

¹⁷⁸ Soulignons à ce propos que c'est à la suite de la déformation d'un texte qui lui avait été demandé par la revue israélienne *Teva'ha dvarim* afin de le faire correspondre aux stéréotypes israéliens sur les druzes que Kais Firro aurait décidé d'entreprendre la rédaction de son histoire des druzes dans l'État juif (Kais Firro, *The Druzes in the jewish state...*, p. 1-2).

¹⁷⁹ Salmân Fallâh, *Avant-propos* dans : Hadid Rachi, *op. cit.*, p. 6.

¹⁸⁰ Zeidan Atashe, *Druze & Jews in Israel. A shared destiny?*, Sussex, Academic press, 1995.

selon lui caractéristique des minorités parce qu'à la différence de la majorité, les minorités ne peuvent pas compter sur l'État pour garantir leur survie. Celle-ci dépend au contraire de leur capacité à faire des compromis politiques afin de garantir la pérennité de l'attachement à la terre¹⁸¹. D'une certaine manière, l'auteur interprète à sa manière cette valeur centrale du nationalisme palestinien qu'est le *sumûd*, vertu paysanne par excellence¹⁸². Et si les compromis sont impossibles, les Druzes sont prêts à mourir pour sa défense afin d'y être enterrés, car « la terre est leur valeur suprême ». Il va plus loin même dans son analyse lorsqu'il postule que l'attachement à la terre est un principe religieux druze, principe « transcendant » qui permet de justifier toute attitude visant à le faire prévaloir, quels que soient les sacrifices que cela incombe¹⁸³.

De tous nos auteurs, Zeidan Atashe est le seul qui discute explicitement avec les Palestiniens et construit une argumentation faisant pièce aux accusations de trahison exprimées par ces derniers. Cela explique peut-être la centralité de la terre dans sa construction de l'histoire druze visant à illustrer ce qu'il faut de courage et de ruse pour conserver sa terre, préserver l'honneur qui s'y attache et, pour une minorité, assurer par là même sa survie. Pour lui, les Palestiniens se sont trompés dans leur sens de l'honneur qui les a conduits à trop de rigidité dans leur évaluation des rapports de force politiques à l'époque du mandat. Eurent-ils été plus lucides et plus souples, leur situation aujourd'hui serait bien différente. Les Palestiniens se sont perdus à vouloir un Etat, ce dont les Druzes n'ont pas besoin pourvu qu'ils restent sur leurs terres, car ils croient en la réincarnation¹⁸⁴. Cela explique pour lui que les Druzes ne peuvent rejoindre les Palestiniens dans un nationalisme qui n'a pour eux aucun sens, car sa finalité est un État. Or cette forme politique, les Druzes l'ont refusée pour eux-mêmes quand on la leur a donnée¹⁸⁵.

Ce qu'entend Zeidan Atashe par « attachement à la terre » est assez explicitement la possibilité pour les Druzes de vivre là où se trouvent les tombeaux de

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 185-186.

¹⁸² Voir à ce sujet Ted Swendenburg, *op. cit.*, p. 22.

¹⁸³ Ainsi par exemple, Zeidan Atashe montre que les druzes n'ont pas accepté de quitter leurs terres même lorsque les impôts prélevés par les Ottomans étaient insupportables (*op. cit.*, p. 9-10).

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 166.

¹⁸⁵ Zeidan Atashe fait ici référence au refus des druzes du jabal Hawrân, emmenés par Sultân al-Atrâsh, de l'Etat druze qui leur avait été octroyé par la puissance mandataire française. Mais il fait aussi référence à ce qu'il dénonce comme le « complot israélien » pour créer un Etat druze sur le Golan à partir de 1969. Selon lui, le refus de l'Etat a évité aux druzes de tomber ce piège, tendu par Israël, dans lequel musulmans et chrétiens sont tombés.

leurs saints et prophètes¹⁸⁶. La terre est posée comme le support généalogique du groupe et sur ce point, la relation entre fidélité aux valeurs et relation aux ancêtres – les saints et les morts – se recourent. Si l'on suit Zeidan Atashe, le choix du lieu saint emblématique, *nabî Shu'ayb* comme lieu de manifestation de la loyauté à l'Etat prend un autre sens. L'allégeance des Druzes va à la terre et non à une autorité politique éphémère. Autrement dit, la construction du pèlerinage à *nabî Shu'ayb* participe de la constitution d'une communauté auto-référencée sur son territoire au moment où les Palestiniens perdaient le leur¹⁸⁷. Si la *nakba* comme événement historique est totalement occultée dans le discours historiographique druze, c'est pourtant bien en relation avec le destin palestinien que la terre devient un élément central de relecture de l'histoire et plus encore, du dialogue voilé avec les Palestiniens. Car il n'y a pas que le reproche implicite de n'avoir pas su faire les bons choix dans les arguments que les Druzes adressent aux Palestiniens. Dans ces ouvrages où se lit toujours, encore une fois, comme une réponse, une justification à la trajectoire historique prise par les Druzes, nos auteurs ont cœur à montrer qu'ils ont été, tout comme les Palestiniens, en butte au projet sioniste visant à leur enlever leurs terres.

L'ouverture des archives israéliennes couvrant la période des années 1930 a notamment permis aux historiens de documenter le plan sioniste de transfert des Druzes de Palestine en Syrie¹⁸⁸. Resté ignoré jusqu'en 1980, ce plan conçu en 1937 à l'initiative d'Abba Hushi était piloté par Eliahu Epstein, arabiste du département politique de l'Agence juive. Son objectif était de racheter toutes les terres appartenant à des Druzes en Galilée et au Carmel et, moyennant une aide financière conséquente, de proposer à Sultân al-Atrâsh pasha d'accueillir les Druzes palestiniens au Jabal Hawrân. L'alliance juive qui faisait déjà la promotion des relations privilégiées entre juifs et druzes envisageait par ailleurs la possibilité de renforcer un « foyer national druze » en Syrie. C'est dans le but de réaliser le transfert que les responsables sionistes ont entrepris de nouer des relations avec Sultân al-Atrâsh qu'Abba Hushi rencontrera deux fois, en août 1938 et en avril 1939.

¹⁸⁶ Et pour ce faire, il inscrit le tombeau de *nabî Shu'ayb* dans la longue durée, prétendant que le lieu est préservé depuis le XI^e siècle, c'est-à-dire au moment de la naissance historique de la religion et du mouvement de prédication au Levant. Il qualifie ainsi les lieux saints « d'aimant » pour les druzes, qui seraient venus s'installer en Palestine pour être près du tombeau (*ibid.*, pp. 18-19).

¹⁸⁷ Leila Parsons, *op. cit.*, p. 126.

¹⁸⁸ Sur ce plan de transfert, on verra Shakib Saleh, « Relations between Jews and Druzes between the two world wars » dans P. Artzi (éd.), *Confrontation and coexistence*, Ramat-Gan, 1984, pp. 165-192; Kais Firro, *A History...*, pp. 337-349 et *The Druzes in the jewish state...*, pp. 26-32; Zeidan Atashe, *op. cit.*, pp. 63-87; Leila Parsons, *op. cit.*, pp. 32-38.

L'analyse de cet épisode resté secret à l'époque selon les recommandations d'Eliahu Epstein est l'occasion pour nos historiens d'évaluer les relations des Druzes avec les responsables de l'Agence juive, bien sûr, mais également avec les musulmans et le *leader* du jabal, Sultân pasha. Dans son style de chroniqueur au plus près des documents d'archives dont il n'hésite pas à citer de larges extraits, Kais Firro se concentre surtout le personnage d'al-Aysamî, cheville ouvrière des relations entre Sultân al-Atrâsh et Abba Hushi. Ce Druze syrien de l'entourage de Sultân, grassement financé par l'Agence juive, est campé comme un individu n'ayant pas hésité à promettre aux juifs au nom du *leader* syrien plus que celui n'était décidé à accorder, à savoir son éventuelle neutralité dans le conflit. Il semble toutefois que Sultân était prêt à accueillir ses coreligionnaires qui, se sentant menacés en Palestine, auraient souhaité s'installer dans le Hawrân. Et à ce titre, l'évocation du transfert va généralement de pair avec le récit des violences commises par des bandes de rebelles à l'encontre de certains villages druzes durant la révolte arabe de 1936-1939. D'ailleurs, l'on cessera de parler d'un plan de transfert après cette date lorsque des processus de pacification entre musulmans et druzes sont lancés. Cette lecture, largement reprise par Leila Parsons, est ainsi l'occasion de mettre en évidence l'importance des relations entre les Druzes de Palestine et le Jabal ou plus précisément, le statut accordé à Sultân al-Atrâsh comme le *leader* d'une communauté qui englobe la Galilée¹⁸⁹.

L'analyse développée par Zeidan Atashe est beaucoup plus radicale. Il est clair selon lui qu'Abba Hushi, proche d'Hasân Abû Rukun de 'Isfiyâ et de Sâlih Khnayfis de Shefa^camr, a trahi des « amis » qui lui avaient pourtant sauvé la vie en lui offrant l'hospitalité¹⁹⁰. Les développements sur le plan de transfert sont intégrés dans une perspective plus générale sur la permanence de la politique israélienne relative à l'accaparement de terres, qui a souvent donné matière à conflit notamment lorsque l'État a capté les terres collectives (*musha^ca*) de plusieurs villages de Galilée. L'ancien député suggère ainsi à ses interlocuteurs palestiniens que les Druzes ne sont pas traités différemment des autres arabes d'Israël – et à ce titre, ne sont pas « manipulés » par

¹⁸⁹ La polarisation politique des druzes de Palestine par Sultân al-Atrâsh est confirmée par une observation ethnographique datant des années 1970 : à cette époque, une photographie du pasha trônait dans tous les salons druzes (Walter Zenner & Maurice Richter, « The Druzes as a divided minority group », *Journal of Asian and African Studies*, 1972, pp. 193-203). Ce n'est absolument plus le cas lorsque je conduis mes enquêtes dans vingt ans après. Sultân pasha est alors décédé depuis dix ans et le shaykh Amîn Tarîf s'est définitivement imposé comme le *leader* religieux et politique des druzes en Israël.

¹⁹⁰ A d'autres reprises, Zeidan Atashe se plaint à dépeindre les juifs comme des menteurs : lorsqu'ils peignent les soldats druzes comme des gens brutaux dès que ceux-ci sont absents ou lorsqu'ils portent atteinte à l'honneur des druzes en les accusant faussement d'espionnage (Zeidan Atashe, *op. cit.*, pp. 63, 124 et 135).

l'État. Seul le choix, existentiel bien plus que politique, de préférer sa terre à un État explique pour lui la dynamique historique ayant séparé les Druzes des Palestiniens¹⁹¹. Mais sur cette dynamique, c'est bien la période 1936-1939, dont le plan de transfert n'est qu'un aspect, qui est l'événement clé pour les Druzes. Le conflit de 1948 n'en est qu'une redite.

1936-1956, la scansion décalée des lectures druzes de l'histoire

Le champ du mémorable, selon Marcel Detienne, n'est pas un passé enregistré, mais un savoir au présent procédant par réinterprétations¹⁹². Mais pour que la mémoire – et dans une certaine mesure, le discours historiographique autochtone – puisse organiser des représentations identitaires, il est nécessaire de disposer d'un « axe temporel », d'une trajectoire, bref, d'événements¹⁹³. Incontestablement, l'événement est-il ici la création de l'État d'Israël en 1948 ; un événement dans le sens où il marque une « série », distinguant un avant d'un après¹⁹⁴, où il est un moment d'origine soumis à réinterprétations constantes et à ce titre, un enjeu identitaire. Cette proposition relève de l'évidence s'agissant des juifs israéliens et des Palestiniens, de la naissance d'un État pour les uns, de la *nakba* pour les autres. Il l'est aussi pour les Druzes, car la création d'Israël a redéfini le cadre politique dans lequel ils évoluaient jusqu'alors. À ceci près que d'un point de vue interne, 1948 n'est rien d'autre qu'une étape dans un processus, et le double événement qui marque un 'avant-après' se produit le 4 mai 1956 (l'adoption du service militaire obligatoire) et le 21 avril 1957 (la reconnaissance de l'autonomie de la communauté). Si, pour l'historien druze, l'événement qu'il est nécessaire de comprendre, d'expliquer, de mettre en perspective est le choix politique d'une loyauté active à l'État d'Israël *contre* les Palestiniens, la reconnaissance de l'autonomie à laquelle cette décision est liée constitue une origine, celle de la communautarisation des Druzes de Palestine qui vont, à partir de ce moment, se penser comme politiquement distinct des *leaderships* druzes de Syrie et du Liban.

¹⁹¹ L'argument du « être attachés à la terre avant tout » est paradoxalement utilisé de manière critique par l'historiographie palestinienne à l'encontre des arabes israéliens. Voir notamment Bassma Kodmani-Darwich, *La Diaspora palestinienne*, Paris, PUF, 1997, p. 133.

¹⁹² Marcel Detienne, *L'Invention de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1981, p. 79.

¹⁹³ Joël Candau, *op. cit.*, p. 91.

¹⁹⁴ Autrement dit, les événements sont pour l'historien des « marqueurs de frontière temporels » qui peuvent ou non être surdéterminés (Jacques Le Goff, *op.cit*, p. 33). L'idée a été reprise et développée dans Alban Bensa et Didier Fassin, « Les Sciences sociales face à l'événement », *Terrain*, n°38, mars 2002, pp. 5-20.

Sur ce point et en dépit de ce qui les oppose, les deux historiens des relations politiques entre les Druzes et leur environnement sont d'accord pour privilégier l'explication par les facteurs endogènes, à savoir les tensions politiques entre Druzes plutôt que par une manipulation des sionistes. Ainsi pour Kais Firro, les positionnements respectifs au sein de l'ensemble druze durant la révolte de 1936-1939 sont directement le résultat des dynamiques communautaires et des affrontements de 1932-1933 entre ʿAbdallah Khayr et Salmân Tarîf pour le *leadership*. Tandis que la faction Tarîf affiche une neutralité proche de *hajj* Amîn Husaynî et du Haut Conseil musulman durant cette période, ʿAbdallah Khayr joue la carte de l'Agence juive. Jeune diplômé de l'American University of Beirut, cet héritier d'une famille de rares propriétaires terriens druzes manifeste sa volonté de moderniser les structures sociales druzes sur le modèle de ce qu'il a pu observer au Liban. En cela, il se sent proche de certaines conceptions sionistes. Il attend de pouvoir prendre sa revanche après que le conflit politique de 1933 a tourné en sa défaveur et entraîne dans son action de petites familles dominantes dans leur localité comme les Abû Rukun à ʿIsfiyâ ou les Hassûn à Dâliyât. Et ainsi, l'histoire que l'on connaît trouve ses racines, dans ces mêmes oppositions factionnelles qui se déclinent en Husaynî vs. Nashashibî chez les musulmans.

Pour Z. Atashe, l'explication est à rechercher avant cela encore et elle a des causes structurelles. Tandis que dans les années 1920, les musulmans, les chrétiens et les juifs s'organisent en institutions et associations¹⁹⁵. À la différence de leurs coreligionnaires de Syrie et du Liban, les Druzes de Palestine sont en retrait politiquement et ne rejoignent pas ces organisations. Sous la plume de Z. Atashe également, la famille Khayr et son jeune *leader* ʿAbdallah tente de faire prendre aux druzes le virage de la communautarisation au début des années 1930 en faisant d'abord sortir les Druzes des juridictions musulmanes pour tout ce qui relève du statut personnel et également en demandant aux autorités britanniques la création d'un siège druze au Conseil législatif afin d'obtenir une autonomie vis-à-vis de la représentation musulmane¹⁹⁶. Tout comme sa tentative de mettre en place un Haut conseil national druze, ces deux demandes resteront lettre morte¹⁹⁷. Autrement dit, la situation politique

¹⁹⁵ Pour les musulmans, Zeidan Atashe fait référence au Congrès arabe et au Comité exécutif arabe fondés en 1920, au Haut Conseil musulman créé en 1922 ; pour les juifs, à la Haganah, au Comité nationale juif et à l'Agence juive créés en 1920.

¹⁹⁶ Kais Firro, *A History...*, p. 317.

¹⁹⁷ En bonne lecture factionnelle, Z. Atashe explique qu'en face, le shaykh Salmân Tarîf a développé des relations avec le Haut conseil musulman, précisément pour faire pièce à ʿAbdallah. Khayr et empêcher la création d'un Haut conseil national druze dont la direction lui aurait dès lors échappé (Zeidan Atashe, *op. cit.*, p. 31).

des Druzes dans les années du Mandat était avant tout caractérisée par une volonté d'existence politique distincte du *leadership* musulman. Cette volonté de rupture impliquait leur neutralité, même si la famille Khayr contribua, au nom de toute la population druze de Palestine, au financement de la révolte de 1929¹⁹⁸.

Mais il y a plus dans l'argumentaire de l'auteur druze, comme une justification *a posteriori* du non-engagement des Druzes aux côtés des musulmans (à aucun moment il n'est question des chrétiens en tant que tels dans l'ouvrage, tandis qu'ils campaient plutôt sur une ligne non interventionnistes¹⁹⁹). Replaçant les événements dans un contexte général, il rappelle que les années 1920 ont également été celles de la révolte de Sultân al-Atrâsh dans le jabal Hawrân, événement politique dans lequel les Druzes palestiniens se sont au contraire pleinement impliqués²⁰⁰, certains ayant même été se battre contre les Français. Or, Z. Atashe juge que les nationalistes arabes n'ont pas aidé le *leader* druze lorsqu'il se trouvait en difficulté. Dans les années 1930, les Druzes ressentent encore l'humiliation de la défaite et surtout de l'exil de Sultân pasha en Transjordanie. Et ce sont les juifs alors, et non les nationalistes arabes et musulmans qui, explique-t-il, proposent de négocier avec le gouvernement français le retour en grâce de Sultân pasha (Léon Blum est président du Conseil en 1936)²⁰¹.

Si l'on suit la catégorisation proposée par Ted Swedenburg dans son étude d'histoire orale de la révolte de 1936-1939 auprès des Palestiniens qui y ont participé, la mémoire druze – de « certains » Druzes – dont il est fait état ici peut être qualifiée de « mémoire de collaborateur », de « mémoire de traître »²⁰². On pourrait supposer que le discours druze se construit en réponse à la vulgate de la mémoire autorisée de la révolte autour de ce qui ne peut être exprimé qu'à mots couverts par les Palestiniens pour ne pas donner l'impression d'entacher l'unité nationale : les violences perpétrées par les rebelles. Les violences sont bien présentes dans les récits, qu'il s'agisse des écrits historiographiques ou des souvenirs de la révolte qui me furent rapportés oralement par de vieux paysans druzes. Mais le discours druze sur la révolte de 1936-1939 n'est absolument pas articulé sur les oppositions sociales (citadins / ruraux ; bourgeois / paysans) qui, selon T. Swedenburg, organisent la mémoire « collaboratrice » de la

¹⁹⁸ Shakib Saleh, *op. cit.*

¹⁹⁹ Leila Parsons, *op. cit.*, p. 77.

²⁰⁰ En vertu de l'image politique fameuse que l'on retrouve sous la plume de tous les auteurs druzes, celle de la communauté qui est comme un plat de métal : quel que soit le point du plat sur lequel l'on frappe, c'est tout le plat qui résonne.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 31.

²⁰² Ted Swedenburg rapporte la réticence de ses interlocuteurs à évoquer les druzes (*op. cit.*, p. 90-91).

période²⁰³. Il est possible de distinguer deux axes dans la lecture que les Druzes proposent de la période : le premier construit les événements comme une suite de vendettas, le second met en avant le registre de la désacralisation religieuse.

La chronique historique de la décennie 1930 ressemble, du point de vue druze, à une suite d'assassinats et de conflits mettant aux prises les Druzes avec les musulmans et se soldant en autant de réconciliations (*sulha*). La liste des événements marquants s'égraine de la sorte : 1930, à Maghar en Galilée, meurtre d'un policier musulman par un Druze du village. Ben Zvi intervient pour faire libérer le meurtrier druze²⁰⁴ ; 1932, à Râma, affrontements entre musulmans et Druzes, accusés de trahison²⁰⁵ ; 1937, à 'Isfiyâ, la bande d'Abû Durra oblige les jeunes hommes à se rassembler hors du village, trois d'entre eux sont reconnus comme traîtres et abattus²⁰⁶ ; 1938, à 'Isfiyâ encore, le shaykh Hassân Abû Rukn est kidnappé et disparaît²⁰⁷ ; la même année, le village est l'objet d'une attaque d'Abû Durra, les femmes sont molestées et les livres religieux emportés ; 1939, à Shafâ'amr, le shaykh Hassân Khnayfis est assassiné.

Jamais le récit de ces violences n'est expliqué par « la haine » des musulmans envers les Druzes ni leur stigmatisation, même si l'accusation de trahison n'est pas cachée comme étant au fondement de ces actes violents. La violence, dans ce contexte, n'est pas jugée comme « anormale », ou comme relevant du registre des « dérapages » d'une révolte de plus en plus à l'initiative des chefs rebelles²⁰⁸. Mais plutôt, la seule mention des faits suffit à expliquer : la violence perpétrée ouvre le cycle de la vendetta. Aussi retrouve-t-on « logiquement » des Abû Rukn et des Khnayfis à la tête des plus chauds partisans des juifs à la fin des années 1930 qui, à la suite de ces meurtres, sont passés de la neutralité à l'engagement actif.

Mais il est aussi un autre enchaînement de causalités tout aussi implicitement présenté comme « logique » du point de vue des valeurs locales : les rebelles ont franchi une limite lorsqu'ils se sont attaqués aux femmes et à la religion, provoquant ainsi « l'honneur de la communauté »²⁰⁹. Cette atteinte aux livres de religion a justifié une tournée de petits notables druzes auprès de leurs coreligionnaires au Liban (notamment auprès des autorités du centre religieux prestigieux d'al-Bayâda) et en Transjordanie afin de rapporter les exactions des rebelles pour justifier l'exhortation à ne pas

²⁰³ *Ibid.*, pp. 20-23, 110-116.

²⁰⁴ Leila Parsons, *op. cit.*, p. 21.

²⁰⁵ Zeidan Atashe, *op. cit.*, p. 33

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 36.

²⁰⁷ En 1972, l'Etat reconnaîtra à Hassân Abû Rukn le titre de « mort pour Israël » (*ibid.*, p. 57).

²⁰⁸ Ted Swendenburg, *op. cit.*, pp. 94-96. Sur Abû Durra en particulier, *ibid.*, pp. 150-151.

²⁰⁹ J'ai proposé une analyse de la construction symbolique de cette limite à partir des multiples versions du récit de l'attaque d'Abû Durra à 'Isfiyâ (Isabelle Rivoal, *op. cit.*, pp.).

intervenir à leurs côtés dans le conflit. L'argument de la désacralisation se retrouve aussi comme événement expliquant la dynamique qui a conduit aux affrontements druzo-maronites de 1840-1841²¹⁰.

On remarquera que les deux modalités d'un même discours, qui s'appuie sur des frontières communautaires *a posteriori*, justifient l'attitude de certains Druzes, puis de tous les Druzes fusionnés en un ensemble cohérent, au nom de valeurs « traditionnelles », paysannes, palestiniennes. La condition première et essentielle de la vie en commun est le respect du voisin – comprendre, de ses femmes et de sa religion. Et qu'il s'agisse d'affaire de sang ou d'honneur bafoué, la société locale dispose de mécanismes pour mettre fin aux violences engendrées : le rituel de réconciliation. Le processus de constitution d'une *communauté* druze de Palestine n'apparaît jamais aussi nettement que dans la perspective qui fait converger toutes les violences commises durant la révolte vers la pacification « *entre les musulmans et les Druzes* », la *sulha* du 14 janvier 1940. Organisée à Shafâ'amr, cette cérémonie de réconciliation avec paiement du prix du sang pour le meurtre du shaykh Hassân Khnayfis a mobilisé activement les druzes de Syrie avec l'envoi d'une délégation chargée de réaliser la négociation. Cette conciliation était également placée sous le patronage de Farhan biq Nashâshîbî, *leader* de la faction opposée au courant nationaliste de Hajj Amîn Husaynî. Pour Z. Atashe, il est clair que cette conciliation a eu pour effet « d'affirmer l'existence politique des Druzes dans la région », de montrer qu'ils étaient en mesure de « défendre leur honneur » et d'obtenir une compensation pour les violences perpétrées à leur encontre ; ceci, bien sûr, largement grâce au soutien affiché par Sultân al-Atrash²¹¹.

Logique de vendetta contre logique de révolte ? Pour caricaturale qu'elle soit, l'opposition de ces deux logiques dans la lecture proposée par les historiens druzes et l'historiographie nationaliste palestinienne est assurément une clé de lecture pertinente dans ce contexte. Elle donne encore la possibilité de discuter la proposition de Tvetan Todorov qui distingue précisément mémoire et histoire en fonction des modalités de transmission différentes qu'elles supposent entre passé et présent. Selon T. Todorov, la vendetta est caractéristique de la mémoire, cette transmission du particulier qui justifie les réminiscences futures et la violence ; l'histoire au contraire établit une rupture avec cette transmission du particulier, elle universalise et se pose donc comme instance de

²¹⁰ A l'origine du conflit, il y aurait selon Kais Firro le mauvais traitement infligé aux shaykh de Hasbaya en 1835 et durant les conflits, le camouflet des autorités ottomanes qui après avoir détruit des *khalwa*, les lieux de retraites des religieux druzes, a réclamé la dissolution de l'organisation des « sages » (Kais Firro, *A History...*, pp. 59 et 94).

²¹¹ Zeidan Atashe, *op. cit.*, p. 60.

pacification de la mémoire²¹². L'exemple druze est intéressant en ceci que l'historiographie ne dit pas autre chose que la mémoire : la *sulha*, loin d'avoir été vécue comme concession humiliante est restée dans la mémoire comme une victoire politique de la communauté. Au contraire, la violence est retournée dans le discours, elle justifie le présent par le passé sur le mode « vous Palestiniens qui nous voyez comme traîtres êtes responsables des décisions prises par les Druzes victimes de violence, il fallait bien trouver les moyens de se défendre ». Établie sur une lecture des guerres en ex-Yougoslavie, la proposition de T. Todorov n'envisage pas la vendetta autrement que sous la forme d'un processus de représailles érigeant la violence en contrainte incompressible du passé sur le présent²¹³. Mais elle est plus qu'un simple processus et les discours historiques travaillent à leur manière le rapport à la violence : à l'oubli des conflits de sang dans la construction nationaliste palestinienne tendant à l'unité s'oppose la lecture druze qui les met en avant au contraire comme justification et moyen d'une réconciliation future. Car pour Z. Atashe en effet, les Druzes sont dans la situation idéale pour jouer collectivement le rôle de médiateurs dans le conflit israélo-palestinien et c'est à leur histoire qu'ils le doivent²¹⁴.

Conclusions : mémoire et identité

L'hypothèse de départ ayant motivé cette recherche sur l'historiographie druze proposait que ces Arabes d'Israël au destin particulier pouvaient livrer une mémoire « en creux » de la Palestine d'avant 1948, non encadrée par les nécessités de la construction nationaliste et non grevée par le traumatisme de l'exode. 1948 ne peut pas être pour les Druzes ce traumatisme du « passé profané » nourrissant la sacralité de la construction mémorielle que Nadine Picaudou repère chez les Palestiniens,²¹⁵ car la dépossession subie n'a pas touché à l'existence sociologique de la communauté villageoise qui a pu perdurer dans son rapport à une terre, certes amputée, mais toujours accessible. L'attitude des Druzes face aux menaces pesant sur leurs terres a d'ailleurs été double et à l'opposé des constructions palestiniennes. La mémoire des villages druzes « supprimés » par les Juifs comme Milla ou ^cAmqa a par exemple été totalement

²¹² Tvetan Todorov, *Les Abus de la mémoire*, Paris, Arléa, 1998, pp. 25sq

²¹³ On retrouve la même analyse pour la guerre du Liban dans Massoud Younès, *Ces Morts qui nous tuent. La vengeance du sang dans la société libanaise contemporaine*, Beyrouth, Almassar, 1999.

²¹⁴ Zeidan Atashe, *op. cit.*, p191. Il est très d'ailleurs très critique à l'égard des Israéliens qui se sont privés d'une réconciliation possible en écartant les druzes des négociations d'Oslo. Seule une implication dans le processus peut selon lui contribuer à inscrire la participation des druzes à l'histoire de la région autrement que sous la forme d'un « interlude mercenaire ».

²¹⁵ Nadine Picaudou, « Discours de mémoire : forme, sens, usage » dans cet ouvrage.

effacée²¹⁶. Là où les Palestiniens conçoivent la mise par écrit des archives orales pour fixer l'existence des villages détruits comme une « course contre le temps »²¹⁷, les Druzes semblent avoir choisi d'oublier. Quant aux terres locales captées par l'Etat, elles sont évoquées par la mémoire orale comme une dimension relevant du passé, du temps où jadis, les gens du village vivaient de leurs cultures. Cette perte n'est pas évoquée comme un traumatisme, plutôt comme la nostalgie d'un passé révolu. Mais c'est que la terre a été transformée en territoire et le territoire symbolique druze a gagné en consistance depuis l'avènement de l'État d'Israël.

Mais si le rapport à la terre signale bien une différence quant à la dynamique liant mémoire et construction identitaire, les Druzes se sont bien définis, en tant que communauté particulière, en relation au conflit israélo-arabe. 1948 constitue à cet égard une date importante, qui marque la « victoire » politique de la faction ayant choisi le parti des juifs dans le conflit. Suite à la bataille de Yanûh au cours de laquelle, en dépit d'un « accord » passé entre les militaires juifs et le *leader* druze Jabr Mu^caddî, les habitants tireront sur les assaillants tuant douze soldats druzes, originaires de °Isfiyâ et Dâliyât et trois soldats juifs, une *sulha* a été organisée. Kais Firro explique que la réconciliation a été conduite comme s'il s'agissait de mettre fin à une vendetta entre villages druzes sous le patronage, il faut le noter, d'un responsable israélien²¹⁸. Symboliquement, cette réconciliation marque une redéfinition de l'orientation des jeux politiques internes à la communauté : pour le *leadership*, que ce soit en qualité de « loyal » ou de « traître », il s'agit désormais de se définir dans l'État d'Israël et non contre lui.

²¹⁶ Kais Firro rappelle à dessein qu'au XIX^e, les Druzes n'ont pas été capable d'empêcher les juifs de prendre leur village de Mtilla. L'argument a vocation à montrer que la relation entre juifs et druzes n'a pas été de tout temps la relation d'amitié que les poncifs forgés dans l'Etat d'Israël répandent (Kais Firro, *The Druzes...*, p. 3). Quant à °Amqa, il s'agit d'un village druze de Galilée évacué en 1948 (Leila Parsons, *op. cit.*, p. 121).

²¹⁷ Titre d'un programme de constitution des archives orales entrepris par

²¹⁸ Kais Firro, *The Druzes in the Jewish state...*, pp.71-73 et Leila Parsons, *op. cit.*, pp110-118.

Tous droits réservés, en vertu des règles de propriété intellectuelle applicables.

Sans autorisation écrite de l'éditeur ou d'un organisme de gestion des droits d'auteur dûment habilité, l'œuvre ou partie de celle-ci ne peuvent pas être reproduites, sous quelque forme que ce soit, ni transformées, ni diffusées électroniquement, même pour usage privé, excepté dans les cas prévus par la loi.

All rights reserved.

The contents of the attached document are copyrighted. Unless you have the written permission of the copyright owner or from an authorized licensing body, you may not copy, in any medium, or otherwise reproduce or resell any of the content, even for internal purposes, except as may be allowed by law.

LE PRESTIGE DES REVUES SCIENTIFIQUES ET LES LOGIQUES DE CLASSEMENT

Carine CONSTANS et Isabelle RIVOAL*

Résumé

Les études sur la stratification sociale montrent que le prestige procède en général d'une évaluation, adossée à des valeurs partagées, qui se stabilise dans une échelle de réputation selon un processus dynamique permanent. À partir d'une étude de cas portant sur les revues scientifiques de la Maison Archéologie & Ethnologie, René-Ginouvès, cet article essaie d'appréhender le prestige tel qu'il se manifeste dans le monde académique par le prisme de la relative notoriété des revues scientifiques. Il y est ensuite analysé plus précisément la « menace » pour les échelles de réputation établies que constituent les évaluations de type facteur d'impact et classement ERIH (European Index for the Humanities) et l'incertitude que représente l'adaptation à de nouveaux supports de diffusion et de nouvelles logiques de visibilité qui modifient les modalités traditionnelles de la notoriété éditoriale et du rôle des revues comme instance de validation scientifique.

Mots-clés: Évaluation, bibliométrie, *open access*, édition scientifique, prestige, notoriété.

Abstract

Studies on social stratification show that the prestige generally proceeds from a general assessment backed by shared values, which tends to stabilize in a scale of reputation in a dynamic, ongoing process. Based on the case study of scientific journals hosted in the Maison Archéologie & Ethnologie, René-Ginouvès, this article is set to understand the manifestations of prestige in the academic world through the lens of relative reputations of scientific journals. Then, we are committed to analyze more precisely the "threat" posed by assessments modalities (impact factor and review ranking like ERIH-European Index for the Humanities-evaluation) to scales of established reputation. Finally, we are dealing with the uncertainty for scientific edition to adapting to new media broadcasting and new logics of visibility which alter traditional methods of editorial reputation and the role of journals as a forum for scientific validation.

Keywords: Assessment, bibliometrics, *open access*, academic edition, prestige, fame.

e-5

* C. Constans, CNRS, USR 3225, Maison Archéologie & Ethnologie, René-Ginouvès, Nanterre (carine.constans@cns.fr) ; I. Rivoal, CNRS, UMR 7186, LESC (Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative), Maison Archéologie & Ethnologie, René-Ginouvès, Nanterre (isabelle.rivoal@mae.u-paris10.fr). Les auteurs sont respectivement responsable du service de la communication et directrice scientifique adjointe de la Maison Archéologie & Ethnologie, René-Ginouvès.

Le prestige est une notion ambiguë. Dimension essentielle de toutes les analyses en termes de stratification sociale, il présente un caractère à la fois normatif et structurel. Il faut donc le concevoir conjointement en tant que phénomène cognitif dans sa dimension subjective et comme assignation de valeur dans sa dimension positive. Autrement dit, le prestige procéderait d'abord d'une évaluation, fondée sur un code partagé par les personnes sans être pour autant uniforme. Cette évaluation se stabiliserait ensuite par consensus dans une échelle de *réputation*¹.

Le monde académique constitue à plus d'un titre un espace social dans lequel prestige et réputation sont une mesure d'évaluation partagée, contribuant à structurer la production du savoir scientifique. Cette mesure est néanmoins mise en tension par les modalités de stratification de nature essentiellement quantitative que représente le facteur d'impact. La mesure du nombre de citations sur laquelle sont construits les différents facteurs d'impact développés depuis les années 1960 est réputée avoir une incidence sur la notoriété des revues scientifiques, vecteur essentiel de la diffusion de la recherche. Le prestige de celles-ci a longtemps été corrélé à l'importance de leur visibilité relative qu'il était dès lors possible de quantifier. Le développement de la diffusion numérique, ainsi que la création de nouvelles revues exclusivement sur le Web, ont amené l'ensemble des acteurs de la recherche à repenser les échelles du prestige ainsi que les stratégies de publication scientifique. En témoigne notamment, au début des années 2000, la mise en place de politiques européennes concertées visant à définir des modalités d'évaluation des publications scientifiques, incarnées par l'European Index for the Humanities (ERIH) pour le domaine spécifique des sciences humaines et sociales, qui nous intéresse plus particulièrement dans cet article. Il reste cependant à comprendre ce que mesurent les échelles de prestige dans les contextes où elles sont clairement en usage.

À partir d'une étude comparée des revues scientifiques hébergées au sein de la Maison Archéologie & Ethnologie, René-Ginouvès², nous nous sommes attachées à dessiner les contours de ces échelles de prestige particulières auxquelles se réfèrent les acteurs de l'édition dans un contexte institutionnel et disciplinaire défini³. La MAE héberge aujourd'hui dix revues scientifiques à l'histoire et aux contours institutionnels extrêmement variés (tableau 1). Si certaines revues à la notoriété bien établie dans leur domaine ont rejoint la MAE lors de son inauguration en 1998 ou par la suite, d'autres ont été créées depuis, dans des formats divers, au sein des unités de la Maison. La variété des trajectoires, de l'assise institutionnelle, de l'organisation interne de ces revues se prête d'autant plus à la comparaison que leur proximité géographique suscite des échanges et contribue à la constitution d'une « communauté de métier », que l'on a parfois tenté d'appréhender comme un « pôle éditorial ».

1. WEGENER 1992.

2. Fondée en 1998, la Maison Archéologie & Ethnologie, René-Ginouvès (MAE), située sur le campus de l'université Paris Ouest Nanterre La Défense, est l'une des vingt-deux Maisons des sciences de l'homme (MSH). Elle est constituée de cinq laboratoires de recherche et d'une unité de service et de recherche. Le regroupement des revues d'archéologie et d'ethnologie s'inscrivait alors dans une logique de visibilité et de synergie de ces disciplines, et dans une politique de mise en commun des moyens nécessaires au bon fonctionnement de l'activité éditoriale (personnel spécialisé affecté et infrastructure).

3. L'enquête a été réalisée en 2013 par entretien avec les directeurs scientifiques de la plupart des revues et des conversations plus informelles avec des personnes travaillant en leur sein. Elle a été complétée par des recherches quantitatives à partir de données fournies par les secrétariats d'édition et disponibles sur leurs sites.

Revue	Date de création	Périodicité (/ an)	Volu-métrie (p. / an)	Tirage (ex.)	Soutien	Éditeur
Ateliers d'anthropologie (revue électronique)	2007	2	200 000 mots (équivalent à 500 p.)	7 000 connexions mensuelles	1 IE CNRS	LESC
Bulletin de la Société préhistorique française	1904	4	800	1 200	1 IE CNRS Subventions ministère de la Culture et CNRS	Société préhistorique française
Ethnologie française	1971	4	750	1 000	1/2 IE CNRS Subventions CNL et UPO	Presses universitaires de France
European Journal of Sociology	1960	3	580	800	1/2 IE CNRS	Cambridge University Press
Gallia	1943	2	500	600	1 IE / 1 AI / 1 T CNRS	CNRS Editions
Gallia Préhistoire	1952	1	300	500	1 AI CNRS	CNRS Editions
Journal de la Société des Américanistes	1895	2	550	700	1 IE CNRS Subventions CNRS et CNL	Société des Américanistes
Paléorient	1973	2	450	500	1 IE CNRS	CNRS Editions
Revue archéologique	1844	2	448	700	1/2 IE CNRS et subvention CNL	Presses universitaires de France
Syria	1920	1	500	600	1/2 IE CNRS	Institut français du Proche- Orient

Tableau 1 - Physionomie des revues de la MAE. CNL : Centre national du Livre; UPO: Université Paris Ouest Nanterre La Défense; AI: Assistant ingénieur; IE: Ingénieur d'études; T: Technicien.

LES CONDITIONS DE L'EXCELLENCE

Pour une revue académique, la reconnaissance de la qualité scientifique et de l'excellence est le préalable indispensable à l'établissement d'une position de prestige dans la profession. Les critères garantissant le caractère scientifique d'une publication périodique se sont imposés dès le XVII^e siècle, au moment où se sont organisées les sociétés savantes et se sont développés les réseaux de correspondance européens. Ils ont été définis par la pratique de la Royal Society de Londres dans sa propre revue, le *Philosophical Transactions Journal*, qui limitait spécifiquement son contenu aux domaines scientifiques, produisait des comptes rendus des ouvrages récents et, surtout, ne publiait que des articles évalués au préalable par un membre de la Royal Society⁴. L'évaluation par les pairs a ainsi constitué dès l'origine la condition impérative sur laquelle les revues ont assis leur légitimité, et qui leur a permis de se distinguer des publications par cooptation. Cet impératif se traduit aujourd'hui par la qualification de « revue à comité de lecture » – selon la nomenclature de l'Agence d'évaluation de la recherche et de l'enseignement supérieur (AERES). L'entrée

4. GINGRAS 2002 et 2009.

Revue	Comités	Membres	Mandat	Composition	Rapporteurs*
Ateliers d'anthropologie (revue électronique)	C. de rédaction	12 (dont 1 rédacteur en chef)	NC	12 FR	X (+ 2 experts extérieurs)
	C. scientifique	14		1 FR/6 EU/ 7 INT	—
Bulletin de la Société préhistorique française	C. de rédaction	10	3 ans reconductibles 2 fois	10 FR	—
	C. de lecture	45		31 FR/14 EU	X
Ethnologie française	Conseil scientifique	12 (+ 1 dir.)	selon les cas	3 FR/8 EU/ 1 INT	—
	C. de rédaction	31		30 FR/1 EU	X (si besoin extérieurs)
European Journal of Sociology	C. de rédaction	6 (dont 1 dir.)	NC	3 FR/2 EU/ 1 INT	X (si besoin extérieurs)
Gallia	C. de rédaction	14 (dont 1 dir.)	renouvelé tous les 4 ans	12 FR/2 EU	—
	C. international	10		1 FR/ 8 EU/1 INT	X
Gallia Préhistoire	C. de rédaction	11 (dont 1 dir.)	renouvelé tous les 4 ans	10 FR/1 EU	X
	C. international	5		1 FR/4 EU	
Journal de la Société des Américanistes	C. de rédaction	38 (dont 1 rédacteur en chef, 4 adjoints et 4 chefs de rubrique)	3 ans	32 FR/1 EU/ 5 INT	X (ou extérieurs)
Paléorient	C. de rédaction	17 (dont 1 dir.)	renouvelé tous les 4 ans	16 FR/1 EU	X (si besoin extérieurs)
	C. scientifique	42		10 FR/8 EU/ 24 INT	
Revue archéologique	C. de direction	7	pas de limite	6 FR/1 EU	X (ou extérieurs)
	C. de lecture	16 (dont c. de dir.)		14 FR/2 EU	
	C. international	11		11 EU	
Syria	C. de rédaction	12 (dont 3 membres de la dir.)	NC	11 FR/1 EU	NC

Tableau 2 - Composition des comités des revues de la MAE. C.: comité; dir.: directeur; EU: Européen; FR: Français; INT: International; NC: non connu. * X: indique de quel comité font partie les rapporteurs.

dans cette nomenclature marque toujours clairement un changement de statut dans l'histoire d'une revue⁵, sans constituer pour autant un élément de prestige.

Le prestige peut alors s'afficher implicitement lors de la constitution du comité éditorial et éventuellement du conseil scientifique de la revue, quand celle-ci n'est pas créée par les héritiers intellectuels d'une figure de renom, comme ce fut le cas pour les *Archives européennes de sociologie* (*European Journal of Sociology*) ou de *Gallia préhistoire*, fondées respectivement dans le sillage de la pensée de Raymond Aron ou sur l'initiative d'André Leroi-Gourhan et Michel Brézillon. Cet aspect essentiel de la politique éditoriale d'une revue est souvent constitutif de son identité et justifie en partie les disparités qui se lisent dans la composition de ces comités (tableau 2): petit comité restreint aux fondateurs de la

5. Ainsi qu'en témoigne l'histoire de la création des *Ateliers d'anthropologie* (<http://ateliers.revues.org/8910>).

Revue	Taux de rejet moyen (en %)	Soumissions d'articles spontanés (suria)	Dossiers thématiques coordonnés
Ateliers d'anthropologie (revue électronique)	20-30		X
Bulletin de la Société préhistorique française*	5-9	X	X
Ethnologie française	50 (suria)	X	X
European Journal of Sociology	85	X	
Gallia		X	X
Gallia Préhistoire	20	X	X
Journal de la Société des Américanistes	env. 50	X	X
Paléorient	30	X	X
Revue archéologique	15-30	X	
Syria		X	

Tableau 3 - Taux de rejet des revues de la MAE et modalités de soumission. * Pour pouvoir soumettre un article dans son Bulletin, il est impératif d'être membre de la Société préhistorique française.

revue, comité à spectre large rassemblant les spécialistes reconnus de la spécialité, plus ou moins forte composante internationale, distinction ou non entre un comité de rédaction et un comité scientifique. Ces différences soulignent cependant que si le prestige d'une revue, tel qu'il peut être perçu de l'extérieur par les auteurs et les lecteurs, est conditionné par le fait que celle-ci ait une identité marquée, il n'existe pas de modalités définies pour y arriver. Il n'en demeure pas moins que la longévité d'une revue, qui passe notamment par sa capacité à s'institutionnaliser, à transmettre la perspective éditoriale qui a sous-tendu sa création lors des renouvellements successifs du comité éditorial, à inscrire la revue dans le paysage de l'édition scientifique, est un gage de notoriété. Il en va de même de sa capacité à fonctionner sans discontinuité, quelles que soient les circonstances : une forme de « *publish or perish* » à l'envers, érigé en gage d'excellence⁶.

Cependant, s'agissant du prestige perçu en interne, c'est plus généralement le taux de rejet des articles, conséquence intrinsèquement liée à l'évaluation par les pairs, qui est identifié comme mesure de la valeur d'une revue (tableau 3). Cet élément quantifiable traduit l'attractivité de la revue et met en avant le processus de sélection mis en œuvre pour garantir l'excellence des articles effectivement publiés. Le ratio nombre d'articles soumis / nombre d'articles acceptés doit cependant être pondéré par la nature de la politique éditoriale de la revue et ne saurait donc constituer un indice brut du prestige relatif. Il convient en effet de le considérer uniquement dans le cadre des revues à soumission libre, et non dans le cas de numéros publiés avec une direction invitée ou de numéros thématiques pour lesquels des auteurs spécialistes peuvent être sollicités. On met souvent en avant ce ratio car il en va de la réputation de sérieux de la revue qui, dans le champ académique, est une composante essentielle du prestige. Si le sérieux peut sembler quantifiable par la mesure du taux de rejet, il faut également considérer d'autres dimensions dans le fonctionnement de la revue comme la fréquence et plus encore la régularité de sa périodicité. Ces critères conditionnent notamment la possibilité de publier les articles, dès lors qu'ils sont retenus, dans les douze à dix-huit mois après leur date de soumission.

6. Ainsi que l'a fait remarquer un directeur, « même en 1943, la revue est sortie! ».

Ce délai constitue une norme de qualité implicite pour l'auteur : inférieur, il ferait porter des soupçons sur la qualité du travail éditorial⁷ ; supérieur, il différerait de façon excessive la diffusion des données de la recherche, justifiant la soumission de l'article à une autre revue.

Si les constituants et le fonctionnement d'une revue sont les gages essentiels de sa valeur académique et de son sérieux, sa notoriété est largement conditionnée par la visibilité qu'elle parvient à acquérir pour les spécialistes du champ disciplinaire qu'elle couvre. La vocation d'une revue scientifique est en effet d'être lue et de diffuser les résultats de la science le plus largement possible⁸. Il existe deux manières de se rendre visible : la première consiste à publier des articles de personnalités reconnues dans la discipline, supposées attirer le lectorat vers la revue (et encourager les soumissions d'articles qui accroîtront la base de sélection) ; la seconde suppose d'accéder à la qualité de « revue internationale » qui englobe des aspects fort disparates et justifie des politiques éditoriales souvent passionnément débattues. Sans prétendre à l'exhaustivité, il en va ainsi du choix de l'éditeur et du nom de la revue, de la langue de publication, de la composition du comité éditorial, de la proportion d'auteurs étrangers publiés, de l'indexation dans les plateformes des revues intégrées pour le calcul des différents facteurs d'impact, des modes de diffusion de la publication retenus (notamment du choix des portails en cas de mise en ligne).

Scientificité, notoriété, sérieux, visibilité sont ainsi les caractéristiques essentielles de toute revue scientifique reconnue sur lesquelles le prestige est susceptible de se construire, mais dont on sent cependant intuitivement qu'elles ne sont pas « le » prestige tel que nous avons entrepris de le saisir. Notre objet d'étude nous permet finalement de comprendre que le prestige ne s'attache qu'imparfaitement à saisir ce qui relève plutôt de l'ordre de la vocation. Dès lors qu'il s'agit de la vocation d'une revue d'être pleinement scientifique et sérieuse, de répondre à sa mission de diffuser la recherche et de le faire de manière notoire, il relève finalement plus de l'excellence de la revue que du prestige dont elle pourrait se prévaloir.

S'AFFIRMER COMME REVUE DE PRESTIGE

D'une manière générale, le prestige peut être défini comme une valeur que l'on attribue à quelqu'un ou quelque chose et qui le distingue des autres à ce titre. La dimension attributive qui s'attache aujourd'hui à la notion de prestige peut sembler assez éloignée du prestige sous sa forme aristocratique, caractérisé par la manifestation de marque de déférence⁹. La référence au prestige ne conditionne en effet plus directement les attitudes relationnelles, mais elle semble pouvoir toujours signifier la mesure d'une différence « de standing ». Ainsi la lecture informelle des différents rattachements institutionnels ou encore la plus ou moins longue histoire des revues relèvent pleinement de cette nature.

Les revues de la MAE n'ont évidemment pas toutes la même histoire institutionnelle et éditoriale. Certaines revues ont été créées dans le cadre du CNRS et en relèvent pleinement. Elles sont éditées par la maison d'édition, CNRS Editions, sont réalisées avec du

7. Compte tenu du travail d'infographie, important en archéologie.

8. « Le sens de notre métier est d'être lu » a en effet rappelé François-Joseph Ruggiu, alors Directeur scientifique adjoint de l'Institut des sciences humaines et sociales (InSHS) du Centre national de la recherche scientifique (CNRS), en ouverture du colloque de 2011 sur l'évaluation des productions scientifiques en sciences humaines et sociales (SHS) (KOSMOPOULOS et DASSA 2011).

9. SHLS 1968.

personnel relevant du CNRS et fonctionnent sur le budget propre des unités du CNRS. C'est en ce sens qu'elles sont qualifiées de « revues propres du CNRS ». Les autres revues sont désignées comme « revues hébergées ». Elles peuvent bénéficier du soutien du CNRS en personnel affecté et/ou en dotation financière. Il faut pour cela justifier annuellement la demande de soutien, ce dont les revues propres du CNRS étaient dispensées. Le trait d'humour partagé par les personnels travaillant les uns à côté des autres dans l'ensemble éditorial de la Maison soulignait cette différence en les qualifiant de « revues sales », renvoyant par la dérision à une forme de prestige dont pourraient se prévaloir les revues CNRS. L'InSHS a cependant mis un terme à l'aspect le plus discriminant dans l'attribution de son soutien en supprimant le caractère automatique du renouvellement des budgets de ses propres revues : celles-ci, depuis 2011, doivent également justifier leurs demandes de moyens. Toutes les revues soutenues par le CNRS sont désormais examinées au même titre par le Comité national de la recherche scientifique selon une liste de critères préétablis (tableau 4).

L'élément qui relève cependant le plus du prestige reste l'argument du produit fini et de ses qualités esthétiques. Il en va certes de l'appréciation du tirage papier comme prestigieuse en soi, comparée aux publications électroniques ; mais plus encore, on évoquera la matérialité et le plaisir des sens pour le mettre en valeur. La qualité du papier, son grammage, l'impression couleur, le nombre de pages sont autant de critères qui donnent une idée des moyens dont dispose la revue et que seul l'objet-livre donne à voir. Il faut que l'objet se distingue dans les rayonnages des bibliothèques, qu'il soit identifiable. Pour cela, il faut parvenir à associer le nom de la revue à une maquette qui vaut signature et participe pleinement de son identité. Tout changement graphique de la couverture est une décision politique bien souvent discutée pendant des mois dans les comités éditoriaux. Il en va de l'image, et véritablement du prestige de la revue. Et sur ce point, ce dernier est également associé au prestige de l'éditeur qui le publie, directement lié à sa capacité de réaliser « de beaux ouvrages ».

Pour la plupart de nos interlocuteurs durant l'enquête, une revue de prestige est d'abord une revue publiée sur un format papier, chez un éditeur prestigieux. Ce dernier cautionne en effet un circuit éditorial traditionnel, aux codes bien établis et finalement assez conservateurs. Il s'agit ici de l'histoire ou du temps long qui a façonné un métier, fait se côtoyer éditeurs et rédacteurs, secrétaires de rédaction et maquettistes et a constitué ses pratiques et usages de fabrication en valeurs stables parce qu'éprouvées. À la fois donc la marque de l'excellence et le bel objet de prestige qui peut avoir sa place dans les rayonnages des bibliothèques savantes.

LE JEU DES CLASSEMENTS OU LE PRESTIGE EST-IL QUANTIFIABLE ?

L'acte d'évaluer est inhérent à l'activité scientifique ainsi que l'on vient de le voir, puisque c'est avant tout l'évaluation indépendante des articles soumis pour publication qui garantit le caractère scientifique d'une publication. Le calcul du facteur d'impact, créé dans les années 1960 pour aider les bibliothèques dans leurs politiques d'achat, a progressivement été considéré comme mesure objective et précise de la qualité d'une revue, en vertu du principe que le nombre de citations des articles d'une revue reflète directement

CNRS*	AERES	Thomson Reuters	Scopus	ERIH
	Âge de la revue			
	Éditeur			
	Diffuseur			
	Tirage			
Part des abonnements à l'étranger et notamment des institutions étrangères	Ventes			
Pourcentage des auteurs étrangers et des articles en langue étrangère	Langues de publication	Langue anglaise		
Régularité de la parution	Régularité de publication	Respect des délais de publication	Régularité de publication	Régularité des parutions
	Numéros par an			
	Type de publication (papier / en ligne)			
Diffusion et visibilité (présence dans les listes AERES, ERIH, WoS, Scopus), barrière mobile	Modalité d'accès pour les publications en ligne (libre, payant, barrière mobile)		Qualité de la version en ligne	
Présence de résumés, mots clés et sommaires (bilingues) Descriptif bibliographique au début de l'article et/ou modèle de citation de l'article	Résumé (langues)	Conventions de rédaction internationales (titres, résumés, bibliographie)	Résumés en anglais	
	Indexation (langues)		Références bibliographiques précises	Information bibliographique internationale
Publication de travaux de recherche originaux	Critères de sélection des articles	Originalité du sujet	Originalité scientifique	
	Appels à contribution			
Double expertise, critères d'évaluation publics	Évaluation par les pairs	Évaluation par les pairs	Évaluation par les pairs	Évaluation par les pairs
Taux de rejet des articles	Articles refusés			
Nombre d'articles publiés	Volume moyen des articles publiés			
Affichage des instances de la revue avec les affiliations des membres; fonctionnement et renouvellement régulier	Comité scientifique	Comité de rédaction international	Comité de rédaction international	Comité de rédaction international
	Comité de rédaction			
	Comité de lecture			
Publication à destination des communautés scientifiques de travaux scientifiques	Typologie des articles			
Identification des auteurs (fonction et affiliation)	Diversité des auteurs		Diversité internationale des auteurs	Ouverture aux auteurs
	Pluridisciplinarité			

CNRS*	AERES	Thomson Reuters	Scopus	ERIH
	Aires culturelles			
	Auteurs de langues étrangères traduits dans la revue			
	Rayonnement international			
	Indexation dans les classements internationaux	Analyse de citations		
	Articles primés			
Politique éditoriale		Rapidité de publication	Qualité des résumés	
Instructions aux auteurs		Source de financement de la recherche		

Tableau 4 - Les classements internationaux et leurs critères. * Le CNRS utilise ces critères de classement dans l'arbitrage de sa politique de soutien aux revues (sous forme de subvention et/ou poste).

sa notoriété¹⁰; dynamique permettant d'attirer le plus de soumissions et les meilleurs articles. Mesure mobile de la visibilité moyenne d'une revue à court terme¹¹, ce type d'indice a contribué à l'inflation des citations et surtout à la prime de notoriété pour les revues les plus prestigieuses dont le facteur d'impact tend à croître quand les revues au faible ratio le voient décroître sur la même période¹². À ce niveau, l'évaluation par le facteur d'impact – largement décrié –, loin de leur nuire, tend au contraire à renforcer le prestige des revues déjà reconnues et va dans le sens d'une légitimation par la tradition, constitutive d'une oligarchie des revues dans un domaine.

L'évaluation des revues (comme celles des chercheurs par ailleurs) ne va cependant pas sans susciter des craintes et des réticences, qui portent pour la plupart sur les modalités de sa mise en œuvre et sur les conséquences de l'établissement de classements sur le soutien financier accordé par les institutions. Il a toujours existé une hiérarchie *implicite* dans chaque discipline¹³, mais jusqu'à ces dernières années cette hiérarchie n'a jamais eu de caractère légitime officiel, les organismes décidant *in fine* de renouveler ou non leur

10. Les éditeurs de revues scientifiques utilisent d'ailleurs largement la publicité d'un bon facteur d'impact sur la page d'accueil de leur site. Une étude récente a montré qu'en sociologie, seuls les périodiques situés en dessous de la moyenne omettaient de faire mention de leur facteur d'impact (FLECK 2013).

11. En effet, les méthodes de calcul des différents facteurs d'impact s'établissent sur deux ans. Ils ont essentiellement été mis en place pour mesurer la réception et la diffusion des articles des sciences dures à l'obsolescence marquée et ne sont pas en mesure de prendre en considération l'influence durable d'un article sur la longue durée, critère qui se révèle essentiel en SHS. Les articles les plus cités de nombreuses revues ont parfois été publiés vingt ou trente ans auparavant et ne peuvent être pris en compte dans le calcul du facteur d'impact de la revue.

12. NEFF et OLDEN 2010.

13. En témoigne par exemple l'enquête réalisée par Philippe Jeannin et Marie-Dominique Mouton sur la perception des revues françaises dans le domaine de l'anthropologie sociale et culturelle. Si plus d'une centaine de revues sont effectivement considérées comme scientifiques, sept émergent comme relevant du « cœur de la discipline » (parmi lesquelles *Ethnologie française*, hébergée au sein de la MAE) et ont donc un indice de notoriété élevé (JEANNIN et MOUTON 2003).

soutien sur la base d'évaluations internes par les pairs. Il convient en effet de rappeler que l'existence des différents facteurs d'impact n'a jamais constitué la base officielle d'un classement, même aux États-Unis¹⁴.

On comprend ainsi que la fameuse publication de la liste ERIH diffusée par l'AERES en 2008¹⁵ ait donné lieu à de nombreux débats dont la MAE s'est alors fait pleinement l'écho. Selon les objectifs affichés de l'European Science Foundation (ESF) en charge de réaliser ce classement, les critères A, B ou C attribués aux revues auraient dû être lus comme des « échelles catégorielles », et non comme l'expression d'un jugement qualitatif, puisque toutes les revues évaluées avaient au préalable été identifiées comme « revues scientifiques de qualité » par les agences nationales des trente pays intégrés dans l'établissement de ce classement. Cependant cette échelle catégorielle était clairement fondée sur la visibilité internationale des revues évaluées (A: publication à fort taux de citation international, B: publication internationale et C: publication reconnue à l'échelle européenne ou locale). Le biais de ce classement consistait finalement à confondre le rayonnement d'une revue dans la communauté disciplinaire de ses lecteurs/auteurs et le rayonnement international évalué *in fine* selon le facteur d'impact. Par ailleurs, cette logique de classement de l'ESF et de l'AERES risquait d'avoir pour effet d'officialiser et de figer un état de relations entre revues¹⁶, que reflète finalement assez bien une lecture en termes de prestige, et de désavantager durablement les revues plus jeunes, plus spécialisées et ne publiant pas forcément sur les thématiques en vogue.

Dans ce marché particulier de la recherche en SHS dans lequel on échange une production écrite contre de la notoriété, la revue joue un rôle de certification essentiel pour les auteurs. Or celui-ci peut être remis en cause par ces logiques de classement, en raison du caractère asymétrique de l'information entre évaluateur et évalué occasionnant autant « d'aléas moraux », quand le classement produit ne reflète pas « la connaissance tacite [que chacun des membres d'une communauté a] de la qualité des revues qu'il lit ou dans lesquelles il publie¹⁷ ». Ces aléas ont pu donner lieu à des réactions publiques virulentes¹⁸. Même lorsque l'excellence scientifique paraît garantie par l'exigence d'indicateurs de scientificité¹⁹, la notoriété constitue l'enjeu sur lequel porte l'évaluation finale. Il en va donc bien, dans ces logiques de classement, du prestige des revues dont certaines ont pu voir leur taux de soumission diminuer significativement dans les mois qui ont

14. GINGRAS 2009.

15. L'idée d'un classement des revues en SHS est née dans les années 2000 sur le double constat de la spécificité de ces domaines de connaissance – notamment le taux d'obsolescence beaucoup plus lent – et de la nécessité pour l'Europe de disposer d'un outil de référence facilitant l'accès aux publications scientifiques européennes de qualité. L'élaboration du classement ERIH a été confiée à l'ESF Standing Committee for the Humanities. Les agences européennes de recherche ont été sollicitées par ce comité pour transmettre les listes de ces revues : 14 000 ont ainsi été identifiées, réparties en quinze disciplines avec chacune leur panel d'experts pour attribuer à chacune d'elles un rang A, B ou C (MIRDAL 2011).

16. Pour cette raison notamment, les critères ont changé plusieurs fois par la suite et ont été libellés sous différentes formes.

17. JEANNIN 2008.

18. Voir notamment la réaction du directeur d'une revue estimée « déclassée » par rapport à sa notoriété implicite (PETARD 2011). Et plus généralement sur les « erreurs de classement », SAADA 2010.

19. L'AERES en propose une liste classée en quatre catégories : mode de publication et de diffusion ; présentation matérielle de la publication ; politique éditoriale ; notoriété.

suivi la publication des listes ERIH par l'AERES, confirmant finalement en grande partie l'importance de la notoriété dans sa communauté pour la pérennité d'une publication²⁰.

Si les stratégies de soumission des auteurs en archéologie et anthropologie sont traditionnellement peu affectées par l'examen des facteurs d'impacts des revues²¹, il semble cependant que les classements ont pu avoir un effet ponctuel sur les échelles implicites du prestige des revues, qui s'est principalement manifesté par les réactions des revues lésées. L'ESF a vite pris la mesure du problème en modifiant sa nomenclature (désormais NAT – national / INT 1 INT 2 – international) dépassant l'effet pervers d'un classement A, B, C (tableau 5). Il n'en demeure pas moins que la référence à une « revue A » reste en usage pour nombre d'auteurs comme manière de désigner « revue à comité de lecture », mais aussi « revue de prestige », vers lesquelles on oriente notamment les jeunes chercheurs pour leur permettre de faire reconnaître leur valeur. Pour eux, plus que pour les autres, la publication dans une revue reconnue d'excellence a valeur de certification.

Revue	ERIH 2011	Scopus 2011	AERES 2012
<i>Ateliers d'anthropologie</i> (revue électronique)	—	—	oui
Bulletin de la Société préhistorique française	INT1 (2007)	SNIP 0,571 / SJR 0,306	oui
Ethnologie française	INT1	SNIP 0,324 / SJR 0,168	oui
European Journal of Sociology	—	—	oui
Gallia	INT2	—	oui
Gallia Préhistoire	INT2	—	oui
Journal de la Société des Américanistes	INT2	—	oui
Paléorient	INT2	—	oui
Revue archéologique	INT1 classical studies / INT2 archaeology	SNIP 0 / SJR 0,101	oui
Syria	INT2	—	oui

Tableau 5 - Les revues de la MAE à travers trois classements.

LOGIQUES DE VISIBILITÉ, LOGIQUES DE PRESTIGE : ÉVOLUTION DES MANIÈRES D'ÉCRIRE, DE PUBLIER, DE DIFFUSER

Notre enquête sur les manifestations du prestige dans l'organisation de l'édition périodique de la recherche n'a pas évoqué la dimension économique de la diffusion. En effet, tous les acteurs avec lesquels nous nous sommes entretenus ont compris « le prestige » en termes de notoriété et de qualité éditoriale et physique de la revue. La question de la diffusion et des chiffres de ventes ont finalement peu de pertinence dans l'évaluation du prestige. Cette oblitération de la dimension financière est en partie justifiée par le fait

20. On a pu évaluer brièvement cet impact pour l'une des revues de la MAE sans que la baisse sur quelques mois des soumissions d'articles ne puisse entièrement être imputée à la publication de la liste ERIH. D'autres facteurs jouent plus généralement sur ce taux de soumission à commencer, dans nos disciplines, par la situation politique dans les zones de fouilles ou de terrain. Actuellement par exemple, les chercheurs travaillant en Syrie, ne pouvant y effectuer de missions, tendent à publier plus qu'à l'accoutumée.

21. En ce qui concerne l'évaluation de la notoriété d'une revue. Il n'en va pas de même pour les stratégies de recherche de visibilité personnelle. Sur les stratégies d'autocitation en archéologie, voir HUTSON 2006.

qu'une revue scientifique a une diffusion stable, qui repose en grande partie sur le nombre d'abonnements institutionnels et non sur le nombre de vente au numéro, et que sa pérennité dépend avant tout du soutien institutionnel et de l'appui d'un éditeur.

L'argument économique joue néanmoins un rôle central dans le processus de création de nouvelles revues depuis quelques années, tant il paraît difficile de fonder aujourd'hui *ex nihilo* une revue classique à publication papier. Le numérique semble bien devenir le support privilégié pour toute création de revue nouvelle²². Pour les revues traditionnelles, il devient un espace de diffusion désormais incontournable. Ce constat soulève un certain nombre de questions. Compte tenu des conceptions que nous avons identifiées sur le prestige attaché à la qualité éditoriale et l'édition papier, la reconnaissance comme revue d'excellence est-elle envisageable pour une revue électronique et à quelles conditions? Par ailleurs, Internet et les logiques d'*open access* ont profondément modifié les pratiques de recherche documentaire et de diffusion de la science, qui semblent remettre en cause le modèle d'édition traditionnel. La revue scientifique est-elle en passe de perdre son prestige intrinsèque dans l'entreprise de regroupement par portails d'accès (tableau 6)?

Quel que soit le support sur lequel une revue est publiée, la condition de scientificité, et donc de reconnaissance comme publication de qualité, demeure le système d'évaluation des articles par les pairs. Les pages d'accès des revues électroniques fonctionnent à cet égard comme les pages de garde de leurs homologues « papier » détaillant la composition des comités, le champ théorique et thématique de la revue et bien sûr, les conditions de soumission d'articles avant expertise. Quand elles remplissent ces critères et publient des auteurs reconnus dans la discipline, les (nouvelles) revues électroniques ne semblent pas devoir souffrir d'un déficit d'image en raison de leur support. En fait, la spécificité du support rend même possible l'invention de nouvelles modalités d'évaluation complémentaire du *peer-review* traditionnel. Utilisant la dimension collaborative, certaines revues académiques explorent en effet la possibilité non seulement de mettre en ligne les rapports des évaluateurs accompagnés des réécritures de l'auteur, mais encore tous les commentaires des « pré-lecteurs » sur l'article soumis²³. C'est au terme de ce processus que l'article est admis ou non en tant que publication dans la revue, mais l'ensemble du processus d'évaluation reste néanmoins accessible en ligne²⁴. On conviendra bien évidemment que ce modèle convient mieux aux revues diffusant des sciences physiques ou des sciences de la vie, pour lesquelles la mise en ligne de travaux en cours, même non « publiés », vaut de toute manière comme pré-labellisation de la recherche, même si l'article est finalement refusé. Il n'en demeure pas moins qu'il s'agit d'un modèle éditorial intéressant parce qu'il met précisément l'accent sur le processus évaluatif en l'ouvrant davantage.

Revue papier ou électronique, ce sont les modalités de *visibilité* que permet la mise en ligne et donc les nouvelles formes de diffusion qui constituent l'enjeu central de la réflexion. L'accès par le site d'une revue électronique n'est finalement pas fondamentalement différent de la consultation d'une revue en bibliothèque. Il signifie que la revue

22. Les revues scientifiques numériques en libre accès (ou *Open Access*) sont répertoriées dans le *Directory of Open Access Journals* (DOAJ – www.doaj.org). Accessibilité gratuite pour les lecteurs, périodicité et *peer-reviewing* en sont les principaux critères de sélection.

23. « Pré-lecteurs » dans le sens où le site de la revue se décompose en deux espaces de consultation : la revue proprement dite et un espace de prépublication dans lequel sont versés les articles soumis en attente d'évaluation. Il faut préciser que l'accès à cet espace est réservé aux lecteurs dûment enregistrés sur le site et que leurs commentaires et évaluation, à la différence de ceux des rapporteurs, ne sont pas anonymes. De fait, ils sont souvent produits par des chercheurs déjà reconnus et faisant autorité.

24. LEFEBVRE 2010.

Revue	Présence en ligne	Embargo
Ateliers d'anthropologie (revue électronique)	Revue.org	—
Bulletin de la Société préhistorique française	JSTOR (1904-2007)	5 ans
	Persee (1904-2007)	5 ans
	site propre (2008-2011)	paiement à l'article
Ethnologie française	Cairn (depuis 2001)	3 ans
	JSTOR (1971-2005)	
European Journal of Sociology	journals.cambridge.org (depuis 1960)	accès payant
	JSTOR	(en cours de mise en ligne)
Gallia	Persee (1943-2007)	5 ans
	JSTOR	
Gallia Préhistorique	Revue.org	(en discussion)
	Persee	3 ans
	JSTOR	(en discussion)
Journal de la Société des Américanistes	Revue.org	
	Persee (1895-2000)	
Paléorient	Revue.org (depuis 2001)	5 ans
	Persee (1973-2009)	3 ans
Revue archéologique	JSTOR (1973-2008)	3 ans
	Cairn (depuis 2001)	5 ans
	Gallica (1862-1938)	
	JSTOR (1844-2000)	
Syria	JSTOR (1920-2007)	5 ans
	Persee (1920-2005)	
	Revue.org (depuis 2006)	3 ans

Tableau 6 - Présence en ligne des revues de la MAE et durée d'embargo.

est identifiée comme telle et consultée pour elle-même. Pour les revues électroniques, l'enjeu consiste donc avant tout à se faire connaître et à s'installer dans la communauté de recherche. Cela passe notamment par les diffusions systématiques sur les listes de diffusion professionnelles et la présence marquée lors des congrès de la discipline... ce qui n'empêche pas les acteurs de ces revues de souhaiter malgré tout bénéficier de l'ossature que semble toujours garantir un tirage papier. Les pratiques de lecture et donc de recherche documentaire ont cependant été profondément modifiées par la mise en ligne des contenus. Tandis que le prestige d'un article a longtemps été corrélé au prestige de la revue dans laquelle il était publié, ce n'est plus forcément le cas aujourd'hui dès lors que la quête documentaire passe par les moteurs de recherche. Cette logique pourrait en effet, à terme, rendre obsolète la nécessité même des « revues » assurant un tri préalable qui est une garantie d'une sélection de qualité pour ses lecteurs. Ce mouvement s'observe notamment à travers une décorrélation récente entre le taux de citation d'un article et le facteur d'impact de la revue²⁵. Il pourrait être amplifié par l'action des politiques publiques en faveur de l'*open access*²⁶ et de la mise en ligne systématique des travaux de recherche qui ne

25. LOZANO *et al.* 2011.

26. Depuis juillet 2012, le mouvement en faveur de l'*open access* s'est intensifié puisque la Commission européenne a émis, dans son projet Horizon 2020, une recommandation pour des embargos qui ne dépassent pas douze mois pour les publications en SHS. En janvier 2013, Geneviève Fioraso, ministre de l'Enseigne-

subissent dès lors plus aucun filtrage, hormis celui de la « catégorie » que l'auteur assigne à son dépôt comme sur la plateforme HAL-SHS²⁷.

Ces perspectives d'évolution du métier à long terme amènent finalement à mettre entre parenthèses la compétition de prestige au profit d'une réflexion sur le caractère central des revues comme supports de diffusion de la recherche. Contournées dans leur « unité de numéro » par la généralisation de la recherche par mots-clés (sauf dans le cas de numéros thématiques), les revues – et bien évidemment les acteurs, scientifiques et ingénieurs, qui en assurent la qualité – sont difficilement remplaçables dans leur fonction de valideurs/élaborateurs de la valeur des textes soumis. Le rôle de certification garanti par les revues est manifeste dans la différence entre portails de recherche indexant exclusivement des revues reconnues (de type Cairn²⁸ ou JSTOR²⁹), et les moteurs de recherche indexant également les dépôts libres (de type Isidore³⁰). C'est pour cette raison que le milieu de l'édition universitaire doit désormais participer pleinement à l'indexation précise des articles et à l'élaboration des thésaurus scientifiques pour assurer également la qualité de la diffusion des articles *via* les portails de recherche³¹. À plus long terme, on doit aussi envisager de retourner la logique du primat de l'article sur la revue qui s'est installée avec Internet, en partant de celui-ci comme d'un vivier d'articles à éditer. C'est ce modèle éditorial que propose la plateforme *Épisciences.org*³² du CNRS qui héberge des épi-revues, constituées selon le format traditionnel de la revue avec comité éditorial et relecteurs anonymes³³, mais dont on peut envisager qu'elles moissonnent à partir de ce qui est en ligne pour jouer l'indispensable fonction de valideur de la recherche, en amont du dépôt et non plus seulement après soumission d'un article par un auteur.

CONCLUSION

Dans son étude sur l'universalité et les transformations de la monnaie, Michel Aglietta³⁴ analyse le passage de la logique statutaire du sacré à la logique d'équivalence comme la transformation fondamentale des sociétés humaines. Cette hypothèse forte sur l'existence de fondements sociaux radicalement différents, et sur l'incommensurabilité de la transition historique d'une logique de société à une autre, a traversé la réflexion tout au long de ce tryptique « monnaie / richesse / prestige » auquel ont été consacrés les trois derniers colloques de la MAE. Autrement dit, le prestige serait-il encore une catégorie d'analyse pertinente dans ces sociétés d'équivalence monétaire poussées que sont

ment supérieur et de la Recherche, se déclare en faveur de l'*open access* et en avril 2013, c'est au tour de la Conférence des grandes écoles (CGE) de prendre position pour la diffusion libre.

27. <http://halshs.archives-ouvertes.fr/> « L'archive ouverte HAL-SHS (Sciences de l'Homme et de la Société) est destinée au dépôt et à la diffusion d'articles scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, dans toutes les disciplines des sciences humaines et de la société. La mise en ligne est assujettie à une modération, la direction de HAL se réservant le droit de refuser les articles ne correspondant pas aux critères de l'archive. »

28. <http://www.cairn.info/>.

29. <http://www.jstor.org/>.

30. <http://www.rechercheisidore.fr/>.

31. Il y a peut-être là l'émergence d'une fonction nouvelle, sorte de « *digital editor* » entre documentaliste et secrétaire de rédaction, qui s'appuierait sur une formation aux humanités digitales, à l'instar du *community manager* né de l'animation des réseaux sociaux.

32. <http://episciences.org/>.

33. BEITHAUD 2013.

34. AGLIETTA 2012.

devenues les sociétés occidentales contemporaines, ou serait-il devenu une manière quasi métaphorique de faire référence au « statut » à une époque qui ne s'organise plus selon cette logique ? Peut-on parler « du » prestige, ou convient-il d'en observer des usages historiques variés, étroitement liés aux modalités d'organisation sociale ?

Le « terrain » particulier, que nous avons choisi d'étudier, permet indéniablement de préciser le prestige *en contexte*. Cette démarche empirique nous autorise ainsi à discuter les approches en termes de stratification sociale, auxquelles nous avons fait référence en introduction, qui comprennent le prestige comme une stabilisation toujours précaire d'une évaluation. Cette perspective correspond bien en effet à la logique d'équivalence des sociétés modernes qui donne d'autant plus de poids à « l'évaluation » comme modalité de structuration qu'elle ne dispose pas de repères statutaires. Elle nous a permis de faire l'hypothèse, qu'une partie de l'enquête confirme, que le prestige reste un marqueur de référence fort parce qu'il permet l'expression d'une échelle de valeur partagée au sein d'une communauté de pairs (même si elle est discutée) ; et plus encore, parce qu'il manifeste l'orientation donnée à cette échelle de valeur *en dehors d'un système normatif ou à visée normative*. On le voit bien, le prestige ne peut être figé dans les classements. Quel que soit le contexte dans lequel on cherche à le saisir, il permet d'exprimer les formes de la différenciation sociale, de refuser l'homogénéisation de l'équivalence absolue qui signifierait sa dissolution.

Ainsi, la perspective d'une mise en ligne universelle, posant l'équivalence de toute production scientifique au motif de la visibilité et de l'accessibilité, remettrait en cause la production d'articles « de référence », marqués du prestige de la sélection par le processus éditorial. La crainte des milieux éditoriaux à l'égard des mutations de la profession porte essentiellement sur cet aspect. Les réflexions autour de l'*open access* doivent en tenir compte en offrant de pérenniser l'évaluation par les pairs pour préserver le prestige de l'article ; le marquer pour l'identifier au sein du « magma numérique » ; lui donner une existence aussi dans l'isolement hors du périmètre identifiable de la revue scientifique. Un tatouage indélébile qui à son tour véhiculera le prestige, alors désolidarisé de la problématique du support, pour se concentrer sur la qualité du texte en soi. Cette caractéristique, nous pensons, permet d'affirmer que le prestige, loin d'être une notion ayant perdu de sa force comme on a pu le dire de l'honneur³⁵, reste pertinente dans l'analyse des sociétés contemporaines en général et des milieux académiques en particulier.

Bibliographie

- AGLIETTA M. (2012), « Universalité et transformations de la monnaie », in PION P. et FORMOSO B., éd., *Monnaie antique, monnaie moderne, monnaies d'ailleurs... Mérisages et hybridations*, Paris, De Boccard (coll. Colloques de la Maison René-Ginouvès, 8), p. 9-32.
- BERGER P. (1970), « On the Obsolescence of the Concept of Honor », *Archives de sciences sociales des religions*, 11, p. 339-347.
- BERTHAUD Ch. (2013), « Episciences : une plateforme pour le *peer review* et l'édition d'épi-journaux », intervention lors de la journée d'étude sur « Les enjeux de l'Open Access pour la recherche » du 17 juin 2013 à Montpellier, <http://vimeo.com/68718650>.

35. BERGER 1970.

- FLECK Ch. (2013), «The Impact Factor Fetishism», *European Journal of Sociology*, LIV (2), p. 327-356.
- GINGRAS Y. (2002), «Les formes spécifiques de l'internationalité du champ scientifique», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 141, p. 31-45.
- (2009), «Les systèmes d'évaluation de la recherche», *Sciences de l'information*, «Indicateurs de la recherche», 46 (4), p. 34-35.
- HUTSON S. R. (2006), «Self-Citation in Archeology: age, gender, prestige and the self», *Journal of Archeological Method and Theory*, 13 (1), p. 1-18.
- JEANNIN Ph. (2008), «Politique de la recherche. Le cas des sciences humaines et sociales», *Journal for Communication Studies*, 1 (1-2), publication électronique, www.essachess.com/index.php/jcs/article/download/22/17.
- JEANNIN Ph. et MOUTON M.-D. (2003), «Vers une cartographie de la recherche en sciences humaines et sociales : l'exemple de l'ethnologie-anthropologie sociale et culturelle», *Politique et Management public*, 21 (3), p. 101-120.
- KOSMOPOULOS Ch. et DASSA M., éd. (2011), *Évaluation des productions scientifiques. Des innovations en SHS?*, *Actes du colloque CNRS, 9-10 juin 2011*, consultable en ligne sur [sciencesconf.org](http://journalbase.sciencesconf.org) (<http://journalbase.sciencesconf.org/>).
- LEFEBVRE M. (2010), «Rendre public le processus d'évaluation de la recherche. L'émergence de nouvelles pratiques d'écriture et de lecture de la science : l'exemple d'une revue scientifique du web 2.0», *Réseaux*, 2010/6, p. 71-96.
- LOZANO G. A., LARIVIÈRE V. et GINGRAS Y. (2011), «The Weakening Relationship between the Impact Factor and Papers' Citations in the Digital Age», <http://arxiv.org/abs/1205.4328v1>.
- MIRDAL G. (2011), «ERIH : dix ans après», in KOSMOPOULOS Ch. et DASSA M., éd., *Évaluation des productions scientifiques. Des innovations en SHS?*, *Actes du colloque CNRS, 9-10 juin 2011*, consultable en ligne sur [sciencesconf.org](http://journalbase.sciencesconf.org), p. 37-78.
- NEFF B. D. et OLDEN J. D. (2010), «Not so Fast : inflation in impact factors contributes to apparent improvements in journal quality», *BioScience*, 60 (6), p. 455-459.
- PETARD J.-P. (2011), «The Ranking of HSS Journals by the AERES : the case of psychological journals», in KOSMOPOULOS Ch. et DASSA M., éd., *Évaluation des productions scientifiques. Des innovations en SHS?*, *Actes du colloque CNRS, 9-10 juin 2011*, consultable en ligne sur [sciencesconf.org](http://journalbase.sciencesconf.org), p. 10-18.
- SAADA A. (2010), «L'évaluation et le classement des revues de sciences humaines par l'agence de l'évaluation de la recherche et de l'enseignement supérieur (AERES)», *Connexions*, 93, p. 199-204.
- SHILS E. (1968), «Deference», in JACKSON J. A., éd., *Social Stratification*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 104-132.
- WEGENER B. (1992), «Concept and Measurement of Prestige», *Annual Review of Sociology*, 18, p. 253-280.

RELIGIOSITÉS DRUZES

Una mística comunitaria. Ascetismo, secreto y transmisión del saber en la religión drusa

Isabelle Rivoal (CNRS)

Puede parecer paradójico que, invitada a participar en una reflexión sobre el activismo político y religioso en el mundo islámico contemporáneo, elija hablar de mística y de ascetismo. En primer lugar es preciso explicar la postura de la que parte un estudio en el que se tratará menos de “activismo religioso” que de “actividad” en una religión entendida a la vez como experiencia y ética. Por supuesto, bastaría con decir que no se trata de activismo religioso porque la comunidad drusa en la que he llevado a cabo mis investigaciones no lo ha desarrollado como tal. Esta constatación no puede dejar al sociólogo sin preguntarse: ¿cómo es posible que una comunidad religiosa minoritaria inscrita en contextos políticos antagónicos (Líbano, Siria, Israel) no desarrolle un discurso religioso con el fin de afirmarse políticamente? Sin embargo, quiero demostrar que más allá de las características particulares que se desarrollan en una u otra comunidad minoritaria, el ascetismo y la perspectiva mística con la que se combina o a la que, por el contrario, se opone, es un germen de activismo poderoso.

El ascetismo es una dimensión esencial de la experiencia religiosa en la mayoría de las religiones reveladas. Místicos, yoguis, anacoretas, sufíes, ascetas, ya sea que vivan solos o aislados o que se organicen en cofradías o monasterios, plantean de otro modo la cuestión de la búsqueda de lo divino, paralelamente o al margen de las vías y las reglas establecidas por el sistema religioso. Sabemos a partir de los trabajos llevados a cabo por Max Weber sobre los caminos de la salvación-absolución (M. Weber, 1996, p. 175 y ss.), los de Louis Dumont sobre la renuncia en la India (L. Dumont, 1979, apartado b) y los de Peter Brown sobre la cristiandad en la Antigüedad tardía (P. Brown, 1988) que ser asceta implica una ruptura, exige volverse extranjero en la propia

sociedad para cambiar radicalmente de estatus social, incluso ontológico. El ascetismo puede desembocar en la marginalidad o en la santidad y entraña siempre una dimensión subversiva porque cuestiona las categorías del orden social.

¿Pero qué ocurre si el ascetismo es el orden religioso, si no existen otros caminos que los de la ruptura con la sociedad para vivir en la dimensión religiosa? Max Weber en su famoso estudio sobre la ética protestante estableció los hitos sociológicos de una respuesta a esta cuestión para la Europa cristiana. Llevados lógicamente por el dogma de la predestinación a desviarse en especulaciones sobre el problema de la teodicea, los doctrinarios de las sectas protestantes se volvieron hacia el mundo de aquí abajo como única dimensión en la cual poder servir a Dios (M. Weber, 1964, 1990, p. 124). La actividad temporal y la vida cotidiana se convertían en el lugar donde llevar a cabo los designios de Dios. Este cambio radical en la orientación cosmogónica del acto religioso ha tenido como corolario sobre todo el desarrollo de una nueva actitud ante la disciplina ascética. La ascesis monástica dirigida hacia la experiencia mística del catolicismo es rechazada por Lutero, que valora la ascesis en lo cotidiano, haciendo así de la vida en el conjunto de la sociedad un camino ascético en sí misma. De este modo, las sectas derivadas del protestantismo han desarrollado una relación muy crítica con el poder establecido. Así pues, la mayoría de las comunidades calvinistas querían rediseñar la jerarquía social distinguiendo a los elegidos, tocados por la gracia divina, de los cristianos pasivos y repudiados.

La comunidad drusa constituye también un ejemplo de ascetismo en y para la sociedad. Pero este se muestra en términos radicalmente distintos a los de la configuración puritana estudiada por Weber. La concisión exigida en toda obra colectiva impide entrar en los detalles de una comparación sobre la sociología de las religiones. No puedo por tanto esbozar, en las siguientes líneas, más que los aspectos principales de la “configuración ascética drusa” tal y como he tenido ocasión de observar en el marco particular de su implantación en Galilea, recomendando al lector curioso una monografía más completa desafortunadamente no traducida aún al español (I. Rivoal, 2000). Pero espero

que este trabajo sucinto sirva para mostrar la pertinencia de un punto de vista deliberadamente al margen de las formas de activismo político-religioso sobre las cuales se centra nuestra atención para poner en perspectiva las cuestiones dogmáticas, los discursos teleológicos y las fórmulas organizativas que sean necesarias.

Una comunidad religiosa sin religión...

La comunidad drusa es una minoría religiosa de Oriente Próximo nacida históricamente de un cisma del islam shi'í isma'ílí en el siglo XI. El carácter secreto de la doctrina drusa ha alimentado las más feroces acusaciones por parte de sus vecinos en lo que se refiere a sus creencias y sus prácticas, y ha fomentado las fantasías de los viajeros occidentales: culto al vellocino de oro, libertinaje sexual, rituales satánicos... todo se ha dicho o escrito sobre la religión drusa. Considerados como renegados por los musulmanes, a los drusos se les estigmatiza sobre todo por la falta de educación y de práctica religiosa de gran parte de los miembros de la comunidad. Efectivamente, el secreto de la doctrina que ha trazado originariamente una frontera entre los drusos y los no drusos actúa también dentro de la sociedad al distinguir la masa de los no iniciados; los ignorantes (*juhhal*) de los sabios (*`uqqal*) que tienen acceso al saber religioso.

La religión drusa no se construye en torno a un dogma ni ha sido propiamente revelada. Se funda sobre el principio de la unicidad de Dios, el *tawhid*. No se trata de una profesión de fe como en el islam ("no hay más Dios que Dios"), sino de un camino que lleva al conocimiento íntimo de que la unidad de los seres reside en Dios (S. Makarem, 1974, pp. 101-102). Dicho de otro modo, según la escuela de Ibn `Arabi, los drusos han devaluado el monoteísmo dogmático, lo cual les ha acarreado acusaciones de que forman una secta sin religión, para invertir exclusivamente el teomonismo de la conciencia esotérica (H. Corbin, 1981, p. 14). El *tawhid* es, por tanto, el saber individual adquirido tras haber llevado a cabo una experiencia mística. Pero esta experiencia no está abierta a todos: hay que ser druso para estar en

condiciones de seguir su camino, algo que desde el punto de vista sociológico define esta religión de manera exclusiva. “La elección” no depende del arbitrio divino, sino de la decisión de los “verdaderos monoteístas”, como les gusta llamarse a los drusos, de comprometerse con Dios mediante la firma de un contrato en la época en que se manifestó por última vez bajo la apariencia del califa al-Hakim (Ph. Hitti, 1966, p 57). Después las “puertas de la religión se cerraron” y se puso fin a una predicación que duró poco más de unas décadas. Cada druso se hizo así el depositario de una verdad que ya no debe ser divulgada.

Con el rechazo del reconocimiento al Profeta, de la revelación que funda el islam y de su ley, la *shari`a*, los drusos se situaron más allá de las fronteras, definiendo la comunidad musulmana (la *umma*) y se convirtieron desde entonces en una minoría religiosa renegada y perseguida. Pero hicieron lo posible para redefinir esta frontera elaborando un conjunto normativo fundado sobre la imposibilidad de la conversión o de la apostasía y el secreto de la doctrina. La perennidad del contrato firmada por cada druso viene asegurada por la creencia en la reencarnación, que es una característica principal de esta religión. La frontera entre los drusos y el exterior alcanza así una expresión temporal: ninguna unidad drusa puede perderse, ningún druso puede mentir durante mucho tiempo sobre la sinceridad de su adhesión. La prescripción de la endogamia también es una gran restricción: a uno se le reconoce como druso solamente cuando procede de padre y madre drusos. La endogamia, justificada y reforzada a la vez por la creencia en la metempsicosis, hace de la religión drusa un rasgo distintivo para la definición de identidad de esta comunidad.

Estos elementos bastan para marcar la distancia entre el islam y la religión drusa: como religión definida en sentido estricto por la pertenencia a una comunidad, la religión no permite a la sociedad drusa local integrarse en un conjunto más amplio que la definiría como secta particular dentro de una sociedad con vocación religiosa universal. A diferencia de las sectas calvinistas estudiadas por Weber, la comunidad drusa no se escinde de la mayoría religiosa sobre una base dogmática (la predestinación y la elección por la

gracia), sino al contrario, por el rechazo del dogma. En un caso, la doctrina conduce a la soledad interior del individuo, aplastado por la angustia de enfrentarse cara a cara con un Dios absolutamente trascendente al que solamente la fe en la elección y la absorción en la actividad cotidiana pueden calmar (M. Weber, 1964, 1990, p. 115, 128). En el otro caso, el reconocimiento de la revelación ha dividido a la humanidad en aquellos que podrán conocer la verdad y aquellos que la han rechazado. El acto de fe tuvo lugar de una vez por todas en la eternidad de la dimensión temporal a la vez que debe reactualizarse en cada vida concreta concebida como una etapa en el camino místico del alma. El ascetismo no es la prueba de la elección, esta viene dada por el nacimiento en el seno de la comunidad; sólo es preciso confirmarla en la elección del conjunto. Por último y sobre todo, en lo que respecta a la relación con el ascetismo, destacaremos que para los puritanos esta relación se sitúa entre la secta de los elegidos, que llevan una ascesis al mundo como señal de su elección, y el resto de la humanidad de los rechazados, mientras que distingue dos formas de ser dentro de la comunidad de los verdaderos unitarios: los que actúan en el mundo y los que eligen participar de la verdad divina.

El secreto que caracteriza a la religión drusa invita a desplazar la cuestión de la especificación de la identidad religiosa a sus manifestaciones en la sociedad. Si concebimos que existe una frontera impermeable entre una minoría de iniciados transformados por la experiencia religiosa y una mayoría que no sabe nada sobre los textos, y que ninguna construcción mítica, ninguna práctica ritual, ninguna creencia dogmática se inscriben en la dimensión religiosa, el secreto actúa como factor de separación entre la religión y la sociedad. Y esta particularidad invita a reflexionar sobre la misma posibilidad de afirmación de una identidad comunitaria en torno al factor religioso, fuera de un marco normativo legitimado por una tradición. La práctica religiosa en el sentido de tomar parte en una actividad calificada como tal por los miembros de la sociedad sólo concierne a una minoría de los drusos. La iniciación no es una cuestión de fe; es ante todo para el individuo que se compromete con ella una cuestión de cambio de actitud en su vida cotidiana. En primer lugar debe

manifestar su voluntad de volverse religioso antes de ser admitido a compartir los misterios que esto entraña. Esta visibilidad se enmarca por completo en la postura ascética.

Romper con lo mundano

El orden religioso druso no es un conjunto institucional diferenciado que exista al margen de la sociedad o por debajo de ella y que pueda ser garantizado por una relación particular con el más allá. Es un orden que se construye mediante la ruptura con lo mundano. Distinguiendo radicalmente a los ignorantes de los sabios, los drusos rechazan de manera particular una oposición presente en el conjunto de las sociedades del Oriente árabe entre un orden mundano (*al-dunya*) y un orden religioso (*al-din*). El secreto que caracteriza a la religión drusa la establece sin embargo esta oposición como la medida más pertinente para interpretar esta sociedad especial, ya que un druso no puede participar simultáneamente de los dos órdenes. En este sentido, esta oposición estructura la sociedad. El paso del orden mundano al orden religioso se articula esencialmente en torno a la noción de renuncia.

Se puede entrar en la religión a cualquier edad; es una elección personal. Sin embargo, es inusual que uno no haya tomado esta iniciativa al final de su vida porque todos los drusos saben que hay que morir siendo parte de la religión para recibir la bendición de los jeques el día de su funeral, es decir, para terminar su vida como druso y tener asegurada la reencarnación en la comunidad. La religión drusa se asienta así sobre una paradoja: entorno reservado a los especialistas, protegida por el secreto, la religión es para cada druso su signo de identidad, el horizonte hacia el cual tiende su vida, incluso si ha elegido actuar en la dimensión mundana. El cambio de estatus social para el aspirante religioso (se trate de un hombre o de una mujer) sigue procedimientos extremadamente codificados que atañen en primer lugar a la apariencia y al comportamiento. Hay que manifestar el deseo de entrar en la religión adoptando el traje de los religiosos –que puede ser negro, blanco y azul-, afeitarse la cabeza en caso de los hombres, llevar velo cubriendo la boca

en el de las mujeres. El modelo que los drusos esbozan del comportamiento ideal del religioso puede definirse en sentido negativo. Lo resumen en cinco órdenes tajantes: no mientas, no cometas adulterio, no mates, no robes, no te embriagues. Cada mandamiento contiene uno de los rasgos del carácter propio de los religiosos. También los hombres de Dios deben alejarse de todos los placeres lícitos del orden mundano: consumir alcohol y tabaco, asistir a bodas, escuchar la radio o la televisión. En la misma línea, en el fondo de las prohibiciones que pretenden alejar a los religiosos de cualquier tentación de concupiscencia, está el conjunto de reglas formales que dicta que hombres y mujeres se eviten mutuamente.

La ruptura de los religiosos con la dimensión mundana se plasma también en su alimentación, el control de su sexualidad y de su interior. El contraste entre la casa de los religiosos y la de los ignorantes es abrumador: sin alfombras, con muebles rudimentarios y algunas imágenes de santos en la pared. Esta austeridad muestra de hecho la voluntad de salir de la demostración de prestigio, así como la austeridad de su alimentación y su vestimenta. Si de forma general se trata de romper con el orden de los valores mundanos, la manifestación ascética subraya más concretamente la renuncia a la actividad política que se explica mediante el juego de rivalidades de prestigio entre familias y linajes. La prohibición de participar en la actividad política corrobora el mandamiento de alejarse de la mentira, de la duplicidad y de la violencia inherentes a la construcción del poder en el escenario social, y de mostrar mesura en los propios actos y palabras. Pero más allá de trascender los valores mundanos, el control de la palabra es en sí una condición de la experiencia religiosa. Mentir, por tanto, es como jugar con la palabra para disimular la verdad, transformada así en secreto a través de lo no dicho. Ahora bien, la religión es precisamente el campo en el que coinciden verdad y secreto: la verdad es secreta, no puede comunicarse porque es incomunicable por medio de la palabra. Y Marcel Detienne ha destacado cuán diferentes pueden ser las concepciones sobre la verdad según las culturas y muy lejos de lo que es nuestra concepción cognitiva (M. Detienne, 1994). En este caso, la

verdad debe ser experimentada y es por ello que la perfección religiosa está en el silencio.

El simbolismo del vacío

Apartarse del mundo, guardar silencio, renunciar. Como en la mística musulmana y en general la santidad oriental, que hacen del retiro al desierto un tema recurrente, la religión drusa impone hacer el vacío, estar en el vacío para acercarse a Dios. La noción del vacío es central. El lugar de culto, la habitación donde los religiosos se reúnen una vez por semana, se llama *jalwa*, un término construido sobre la raíz árabe que significa vacuidad, ausencia, soledad, lo inhabitado. Para el gran místico musulmán Ibn `Arabi, el retiro, medio técnico de favorecer el ascenso hacia Dios, es desde un punto de vista metafísico un regreso al vacío original.

Los drusos todavía asocian el vacío a la noción de pureza: el que se sienta en la *jalwa* está en condiciones de percibir el grado de pureza de cuantos le rodean. La verdad religiosa está ligada al vacío: nadie puede mentir sobre su ser profundo, su intención verdadera (la *niyya*). Pero lo vacío no se opone a lo pleno. Es una dimensión en la que uno se deshace de todo lo que no entraña la finalidad perseguida, es decir, lo absoluto de la relación con Dios. Ahora bien, ¿qué otra cosa es lo absoluto sino lo demasiado pleno? De este modo, cuando el religioso druso se retira fuera de su pueblo en el silencio de esas *jalwas* que se ocultan al pie de la montaña se inscribe en un lugar vacío del mundo, pero lleno de plenitud religiosa. Y allí se encierra para meditar y copiar las Escrituras, un camino obligado hacia el conocimiento religioso. Es aquí donde se entrelazan el secreto y el vacío: el secreto al final no es más que un proceso puesto en marcha para controlar el exceso generado por el vacío. Y es que hay que estar listo para recibir la verdad, hay que ser digno de ella. La vacuidad de la *jalwa* es, en este sentido, una vacuidad positiva y protectora; la condición para una verdadera ascesis moral.

La retranscripción de un texto como experiencia mística

Más allá de la postura ascética, que es la condición previa necesaria para acceder a la religión, la iniciación significa ante todo el acceso a los textos religiosos. Estos escritos son en realidad las cartas intercambiadas por los misioneros durante la predicación, reunidas en el “Libro de la sabiduría” (*Kitab al-hikma*). La iniciación, que se desarrolla principalmente durante las sesiones semanales que los religiosos mantienen cada jueves por la noche en una de las *jalwas* de su pueblo, consiste en la lectura de estos textos, su exégesis sobre la conducta de los religiosos más avanzados y su memorización. Los religiosos se jerarquizan en función de su avance en el estudio del Libro. Cuando han terminado el aprendizaje, los religiosos “completos” continúan su iniciación retranscribiendo esos textos cuyo carácter secreto prohíbe transmitir de otra forma que no sea la manuscrita.

El estatus del texto que revela la trayectoria de los religiosos drusos es absolutamente particular. El Libro es un vector de la experiencia religiosa en el sentido de que su retranscripción es la vía que permite alcanzar lo divino inscribiendo lo religioso en la cadena de transmisores del texto. La manera de transmitir tiene un sentido muy fuerte: el objeto sagrado no existe en sí mismo, no tiene estatus cognitivo, existe porque se transmite de generación drusa a generación drusa por esos religiosos copistas. Este procedimiento evoca la transmisión del saber por las generaciones de especialistas religiosos del judaísmo o incluso la cadena de transmisión del saber místico por los sufíes. Con la diferencia de que la copia y la transmisión del conocimiento religioso no son privilegio exclusivo de una clase de especialistas, sino que conciernen a todos los drusos que hayan adquirido el estatus de sabio, lo que incluye también a las mujeres si saben escribir.

Los secretos de la religión no se dejan aprehender solamente a través de la lectura de este texto, sino en el proceso de transcripción que sigue a la exégesis por los religiosos más avanzados. El Libro druso es por tanto doblemente secreto: objeto arrebatado a ojos de los no-drusos, es también secreto en la factura de su redacción impregnada de referencias místicas y

simbólicas que sólo el religioso druso puede descodificar. En sí mismo no revela nada. Lo importante no es el sentido entendido como sistema de significados, sino la relación que se establece con el escrito y la escritura; es por eso que el escrito no puede adquirir, en esta sociedad, un estatus autónomo real. La retranscripción es *una herramienta del secreto*. Es un trabajo que pone de manifiesto lo íntimo, el (*batin*), porque se lleva a cabo en la vacuidad religiosa, al mismo tiempo que lo revela. El secreto religioso es el *batin*, es experiencia de la verdad divina. La retranscripción del texto está próxima a la intermediación extática. En el proceso, la operación conceptual se evacúa y con ella la posibilidad del lenguaje que surge de la dicotomía entre el sujeto y el objeto.

Esto nos permite cuestionar el estatus de la relación entre lo oral y lo escrito en esta comunidad y más allá, en la era cultural a la que pertenece. Lo escrito no se constituye aquí como una práctica política. El líder político, al contrario, debe saber jugar con la palabra. El escrito es portador de una cierta forma de sacralidad que no se limita únicamente al texto sino al soporte y al modo de transmisión de ese soporte. El libro es a la vez texto y objeto sagrado, es un vector de la relación entre los religiosos y Dios, entre los religiosos y la cadena de transmisores sin la cual permanecería hermética. En eso, el “Libro de la sabiduría” se distingue del Corán que es un texto enviado por Dios a los hombres

Una categoría particular permite comprender mejor esto: los drusos que, por haber cometido asesinato o adulterio, están obligados a pasar su vida fuera de la religión. Se les llama los *musharrihs*, es decir, “los del comentario”. Si bien se les niega el acceso al Libro, no tienen prohibido acudir al lugar de culto; no pueden sin embargo quedarse en él más que durante la primera parte de la ceremonia, aquella consagrada a la lectura de los comentarios religiosos. Estos comentarios son en realidad un conjunto de textos redactados por los sufíes conocidos como Hermanos de la pureza (*Ijwan al-safa*). De esta manera, a diferencia del islam que sacraliza el texto coránico y la tradición exegética de este texto, el *tafsir*, los drusos rechazan los comentarios al margen de la religión, traduciendo así la oposición entre lo aparente, que

muestra la dimensión mundana (*zahir*) y lo oculto, el interior, lo íntimo de la verdad religiosa (*batin*).

Una mística comunitaria

La búsqueda de los religiosos drusos no lleva a la renuncia total. Existe una diferencia esencial entre la búsqueda del místico musulmán y la del religioso druso. Para el místico musulmán, la hermandad a la que elige pertenecer es una de las múltiples vías para alcanzar a Dios en el marco que engloba la comunidad musulmana (la *umma*). Las cofradías sufíes son en efecto vías (*turuq*) que permiten sobrepasar el anclaje familiar o territorial de los individuos. Han sido analizadas como las instituciones que permiten una integración de la comunidad musulmana por la existencia de redes que trascienden las formas particulares de islam. Si la iniciativa del místico musulmán puede entenderse como la búsqueda del misterio de la unidad divina por otros caminos distintos a los de la práctica ritual exigida por la comunidad musulmana a la que pertenece, la iniciativa del religioso druso es otra. El druso, al contrario, realiza la experiencia de una verdad, el *tawhid*, del que su comunidad se erige en depositario exclusivo. Lejos de salir de su sociedad, los religiosos drusos hacen un recorrido que debe convertirles en referencia, una referencia activa ya que actúan como guías y jueces a través de la organización religiosa.

El religioso druso no es asceta con fines individuales, para superar un anclaje particularizado y entablar una relación individual con Dios, sino *por su comunidad*, porque no puede existir y perpetuarse más que a través de estas trayectorias religiosas que empiezan una y otra vez. Y es la sociedad por completo la que debe organizarse en función de su presencia y permitirles respetar las reglas de conducta que les dicta su compromiso. La religiosidad de los ignorantes se explica por el respeto debido a los que encarnan la religión drusa: vivir en contacto permanente con los religiosos y actuar con ellos en función de los valores religiosos del ascetismo y no de los valores mundanos de rivalidad y prestigio, coloca a los ignorantes dentro de una

concepción universal drusa. De esta forma, la ruptura con el orden mundano no aísla a los religiosos de la sociedad. Mediante la realización de este ideal ascético, ven más allá de las divisiones internas de la propia comunidad y de las luchas de poder e intereses que la estructuran. Cuando han superado el ámbito mundano y renunciado a las rivalidades de prestigio para alcanzar el mundo del conocimiento interior (*batin*), la única verdad, trascienden las oposiciones y afirman la unidad ideal de la comunidad drusa en la esfera que les es propia.

Si el estudio del ascetismo por los antropólogos ha puesto a menudo de manifiesto que ser asceta es volverse extranjero dentro de la sociedad a la que se pertenece para cambiar radicalmente de estatus social, aquí tenemos un ascetismo de una naturaleza diferente porque no traspasa los límites de la comunidad. Lo sagrado en lo que desemboca la práctica de la ascesis no está pensado al margen de la sociedad, no escapa a la definición social. En eso el ascetismo druso está tan alejado del ascetismo de las sectas puritanas como del ascetismo de las órdenes monásticas cristianas. El religioso druso como hombre de mundo representa su linaje. Desde este punto de vista, no se libra del mundo social, sino solamente de lo que caracteriza a lo mundano, y sólo en esta dimensión trasciende su ascetismo.

El ascetismo como perfección religiosa

El trayecto místico que realizan los religiosos les autoriza a desempeñar un papel particular de guías y jueces dentro de la comunidad porque les sitúa más allá de las rivalidades particulares entre linajes, familias y facciones políticas. Referentes de identidad y moral para el conjunto de sus correligionarios ignorantes, tienen asimismo la tarea de hacer que todos los drusos respeten las exigencias del código ético y social de la religión. Así, desde un punto de vista estrictamente formal, la organización religiosa agrupa a todos los iniciados en el seno de una estructura jerárquica cuya unidad de base es el lugar de culto, la *jalwa*. Cada *jalwa* –en un pueblo puede haber varias- está dirigida por un imán, que a su vez es responsable religioso del pueblo y lo

representa en las asambleas de los jeques de la comunidad. Este o estos otros personajes pertenecen siempre a familias políticamente dominantes de la localidad. Las rivalidades internas que presiden la atribución de estos puestos recuerdan la importancia de la familia aparte del recorrido individual que hacen los religiosos. Las grandes familias se mueven entre los dos discursos, político y religioso, y en el mejor de los casos las funciones se conciben como si se hubieran distribuido originariamente a las grandes familias, fundadoras respectivamente de las estirpes política y religiosa. Pero a diferencia de la actuación de los drusos, que evolucionan en el orden mundano y que se encargan de defender los intereses particulares de los que representan estableciendo alianzas con los poderes al margen de la comunidad, la acción de los religiosos no sobrepasa los límites. Si el religioso tiene que salir de su aldea –tanto en términos sociológicos como geográficos- no lo hace con el mismo fin ni utilizando las mismas vías que el hombre político. Los retiros espirituales que garantizan su camino iniciático le ponen en contacto con un espacio que trasciende su linaje y su aldea, y que remarcan su dimensión exclusivamente comunitaria por ser religiosa.

La puesta en marcha sociológica de la antítesis entre lo mundano y lo religioso se explica a través de la elaboración “de tipo ideal” que no puede acumularse; por supuesto, existen algunas figuras que han actuado combinando las dos dimensiones, pero el estudio de las excepciones a este modelo se saldría del marco de este estudio. Dicho de otro modo, el líder no puede actuar en un registro religioso, valerse de una experiencia o de un saber religioso para pretender guiar a su comunidad por los caminos del activismo político en lo mundano, es decir *contra* la instancia política que sea –la autoridad, el estado, otro líder druso, una comunidad enemiga, etc. – a diferencia del imamato shi`i (S. Mervin, 2000). Sin embargo, a pesar del discurso formal según el cual *din* y *dunya* se oponen radicalmente, el religioso no deja el contexto político mientras permanezca como miembro activo de su familia. Sin esta adscripción a una congregación religiosa local, seguramente no se corrompería en el juego de las oposiciones entre facciones, pero no estaría en condiciones de volver al mundo para “actuar” en él.

Algunos religiosos rechazan sin embargo la tarea de mediador, juez o guía porque ven en ella la posibilidad de corrupción por el orden mundano que se explica por las rivalidades en la obtención de puestos dentro de la congregación religiosa. Estos no “vuelven al mundo” en términos de búsqueda de la verdad: terminan por abandonar a sus familias y sus pueblos a menudo para depender materialmente de un religioso que se considera lejano a sus anclajes originales. Son entonces venerados como religiosos excepcionales sin que ocupen un puesto dentro de la congregación, justificando el haber rechazado todas las proposiciones que se les han hecho en este sentido por la orden tajante de “modestia”, que supone rehusar toda distinción social. La oposición entre el religioso dentro de la sociedad por su pertenencia a una familia y el asceta que lleva hasta el final la lógica de la ruptura con el orden mundano termina de precisar la confirmación de la oposición entre un orden mundano y un orden religioso. El asceta, según esta lógica, representa al religioso perfecto, el referente ideal sin el cual los religiosos no podrían situarse en el mundo. Los más prestigiosos son distinguidos por los religiosos ascetas del “centro eremítico” que los drusos consideran su Meca, la *jalwa* al-Bayyada cerca de Hasbaya, en el sur de Líbano. Allí los “jeques azules” les ciñen un turbante redondo (*laffa mudawwara*), símbolo de su preeminencia religiosa.

Estos verdaderos ascetas son designados como *farids*, un término que proviene de la raíz *frd* que quiere decir estar solo, aislarse y de la que resulta *fard*, individuo en árabe. Si seguimos los análisis desarrollados por Louis Dumont sobre la figura del renunciante en la India, el *farid* que ha roto con su anclaje social y que rechaza volver al mundo parece desarrollar una forma “de individualismo-fuera-del-mundo” oponiéndolo radicalmente a la comunidad. En el modelo dumontiano, la diferencia entre el sacerdote –como figura del religioso que actúa en el seno de la institución, equivalente sociológico del “religioso-activo-en-el-mundo” en el esquema druso- y el renunciante es radical: uno nace brahmán, pero se convierte en renunciante al romper definitivamente con la sociedad, es decir, lo contrario que con los fuegos de sacrificios rituales que son la marca de la inscripción individual en un linaje. El renunciante no vuelve nunca al mundo -¿cómo podría restablecer la deuda con

los ancestros de la que se desvinculó al no querer hacer sacrificios?- y es así como desarrolla una figura individualista, sujeta además a una sociedad holística.

La oposición entre religioso y asceta en la sociedad drusa es de otra naturaleza. Al rechazar volver al mundo actuando a través de una congregación religiosa particular de un pueblo, el asceta vive fuera de la estructura religiosa jerarquizada, aunque no de la comunidad drusa. Al contrario, representa al religioso perfecto, la referencia ideal sin la que los religiosos no podrían situarse. Es una figura perfecta desde el punto de vista de los valores religiosos, pero no se opone al religioso de la manera en que se oponen el brahmán y el renunciante en la India. La orden religiosa drusa confunde desde este punto de vista el sacerdocio y el ascetismo, sólo la inscripción social permite establecer una diferencia de grado entre ambos. Rompiendo con una definición familiar, el asceta representa la comunidad a un nivel más global de lo que puede representar el religioso, pero a cambio pierde los medios de actuar dentro de su sociedad.

A modo de conclusión

Esta exposición rápida de los principales rasgos que caracterizan la organización social y religiosa de una comunidad religiosa minoritaria de Oriente Próximo sobre todo tenía como finalidad enriquecer la reflexión colectiva sobre la concepción implícita de un “activismo religioso”. ¿Qué es actuar? ¿Qué motivos fundamentan la acción? ¿Qué dimensiones religiosas se mobilizan cuando esto ocurre? ¿Y en qué contexto justifican la etiqueta de “activismo religioso”? Ante esta materia ampliamente asimilada en nuestra cotidianidad desde finales de los años 80 del siglo pasado y la revolución islámica en Irán, es preciso contextualizar el problema. En este sentido he querido esbozar la posibilidad de un acercamiento atemporal que no entendiese previamente “activismo” como “actitud política que favorece la acción directa, incluso violenta” (Diccionario Robert, 2002), sino que se

encargase de acotar el campo sociológico implícito en la actividad religiosa y sus combinaciones.

De este modo, sobre el caso aquí estudiado de la religión comunitaria drusa, hemos visto que la concepción explícita tendía a colocar la actividad en el ámbito de lo mundano, ya que toda acción supone un lugar social donde se manifiesta, y que este anclaje, cualquiera que sea la posición o el puesto considerados, es a la fuerza objeto de lucha entre familias. Desde entonces, “acción en el mundo”, que podría ser otra manera de entender “activismo”, debe acercarse a las concepciones drusas –pero de hecho se está tocando un ethos cultural y filosófico que sobrepasa ampliamente el marco de esta minoría particular- sobre lo que divide y une en la sociedad. Toda acción es expresión de un “punto de vista” social, a menudo familiar, pero por extensión partidario o comunitario, y en este sentido generador de división(es). Corolario de lo mundano, la división es también la condición de la organización, de la estructuración de la sociedad. En contraposición, la unidad de la sociedad sólo puede ser ideal, ya que implica salir del registro de la acción posible, incluso llevando la marca de lo religioso. Es en este sentido en el que uno entiende por qué los drusos hacen del asceta una figura de perfección y cómo a cambio, esta concepción puede permitirnos comprender mejor la contradicción lógica de la expresión de un activismo religioso en esta comunidad.

Todavía es posible ir más allá en nuestro análisis y ver cómo “acción”, “acto” entendidos como modalidades de experiencia religiosa pueden llevarnos a comprender la paradoja de la transmisión de una identidad religiosa fuerte y exclusiva en esta minoría descrita como “sin religión”. Lo hemos visto, no es en tanto que creencia, dogma o liturgia que la religión existe en esta sociedad. No se le pide a cada individuo que *crea* en algo más que en la certeza de su reencarnación dentro de la comunidad si no infringe la norma de la endogamia. A partir de ahí, cada individuo pertenece a la comunidad desde su nacimiento, pero tiene que cumplir de forma socializada esta pertenencia, en un camino iniciático marcado por la ascesis y la transmisión mediante copia de los textos religiosos. La religión aparece, si se me permite la expresión, como una experiencia mística aceptada sin remedio por una comunidad. He aquí lo que

permite entender esta forma particular de transmisión de la identidad fundada en la experiencia religiosa. Es como una *forma de actividad*, la copia de un texto según un procedimiento que se presenta como medio de técnica de elevación mística, la manera en que se lleva a cabo la experiencia religiosa. La comunidad se perpetúa también por esos recorridos individuales que siempre empiezan en torno a la transmisión de un texto sagrado y no en torno a una norma explicada por un texto fundador, vector de una tradición. La comunidad drusa, en este sentido, es el producto de una construcción permanente en el presente, de una religión “en acción” que debe pensarse como proceso racional centrado en el hombre metido en la religión y no en la relación entre los hombres y la divinidad.

Bibliografía

- Brown, P. (1988), *The Body and Society. Men, Women and sexual Renunciation in early Christianity*, Nueva York.
- Corbin, H. (1981), *Le Paradoxe du monothéisme*, París.
- Detienne, M. (1994), *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, París.
- Dumont, L. (1979), *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, París.
- Hitti, Ph. (1966), *The Origins of the Druze People and Religion*, Nueva York.
- Khuri, F.I. (2004), *Being a Druze*, Londres.
- Makarem, S. (1974), *The Druze Faith*, Nueva York.
- Mervin, S. (2000), *Un réformisme chiite. Ulémas et lettrés du Gabal 'Amil (actuel Liban-Sud) de la fin de l'empire ottoman à l'indépendance du Liban*, París-Beirut-Damasco.
- Rivoal, I. (2000), *Les Maîtres du secret. Ordre mondain et ordre religieux dans la communauté druze en Israël*, París.
- Weber, M. (1964), *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, París.
- Weber, M. (1996), *Sociologie des religions*, París.

Ascétisme et communauté.
L'ermitage d'al-Bayyâda dans l'organisation religieuse druze

Isabelle Rivoal

La tradition musulmane n'a pas développé de vie monastique ni d'institutions religieuses organisant la vie en commun des individus ou des groupes désireux de s'engager dans une quête spirituelle. Il existe certes dans l'Islam des confréries mystiques rassemblant des adeptes dans des organisations suffisamment caractéristiques pour qu'il soit possible d'opposer, selon les termes du schéma wébérien, ces formes de soufisme à l'Islam dogmatique. Mais ces confréries, que l'on peut être tenté de comparer aux organisations cénobites de la chrétienté orientale et occidentale²¹⁹, s'en distinguent radicalement sur quatre points : (i) il n'est pas nécessaire de rompre avec le monde ou de modifier radicalement son statut social pour rejoindre une confrérie ; (ii) le but de la démarche mystique du soufi est l'anéantissement de son individualité ontologique en Dieu – le *fana'* – et non imitation de la vie du Christ²²⁰ ; (iii) les confréries ne se présentent pas comme des ordres régis par une règle de vie à laquelle il faut faire vœu d'obéissance et encadrant totalement la vie des adeptes, mais comme un réseau d'adeptes qui se réunissent autour d'un shaykh lors d'occasions particulières (rituels, fêtes pour la naissance du saint, exorcisme des possédés, etc.) ; (iv) elles

²¹⁹ Voir notamment la contribution de Mireille Loubet dans ce volume.

²²⁰ Ou comme le souligne M. Pacaut (1993 : 9) l'exigence monastique première est de se « fondre dans l'intimité [du Christ] » et non de s'imprégner des mystères divins.

n'exigent pas d'appartenance exclusive et un adepte peut être simultanément membre de plusieurs confréries²²¹.

Si le cénobitisme est étranger à la tradition religieuse musulmane, l'érémisme y est en revanche une forme reconnue, au fondement de l'expérience mystique théorisée par les grands maîtres du soufisme. La retraite au désert comme forme de préparation au cheminement vers la divinité est un thème répandu dans la littérature mystique comme dans les récits hagiographiques. La quête est toujours une expérience individuelle conditionnée par la double exigence d'une intention pure et sincère (la *niyya*) et du contrôle des désirs et des instincts de l'âme (le *tarwîd*).

C'est dans ce contexte que le caractère particulier du centre érémitique druze d'al-Bayyâda doit être saisi. Situé dans le sud-est du Liban sur les hauteurs dominant la ville de Hasbayya dans le Wadî al-Taym, le site religieux se présente comme un regroupement de cellules de retraite placé sous l'autorité de familles religieuses locales. Chaque cellule est distante de quelques dizaines de mètres des bâtisses voisines, l'ensemble étant dispersé sur un vaste terrain non clôturé. Il n'existe dans ce lieu aucune autre forme d'habitation que des cellules d'ermitage druzes. Il s'agit bien d'un centre religieux organisant la quête spirituelle de certains adeptes, d'une « communauté d'ermes institutionnalisée » que tous les Druzes reconnaissent être le haut-lieu de leur religion. Quelle place ce lieu occupe-t-il dans l'organisation religieuse, quelles relations entretient-il avec l'ensemble ? Quel est le sens pour les religieux druzes d'une retraite à al-Bayyâda ? Et enfin, comment saisir une telle institution qui ne relève ni de la confrérie, ni du monastère dans une analyse des modalités organisant le retrait du monde au Proche-Orient ?

Les *khalwat* d'al-Bayyâda, une centralité religieuse druze

Il y a quelques années encore, on accédait aux *khalwat* d'al-Bayyâda par un chemin, non carrossable dès l'instant où il quittait les derniers faubourgs de Hasbayya. L'arrivée au fameux sanctuaire druze devait être réalisée à pied et surtout, les shaykhs responsables du lieu entendaient qu'il demeurât en dehors des commodités offertes par la modernité ; ce qui signifiait le refus d'une route goudronnée, mais également de l'électricité et de l'eau courante. Des concessions à l'austérité de l'endroit ont été faites il y a peu : les religieux ont finalement accepté un aménagement routier en 2000, afin

²²¹ Sur le mysticisme confrérique contemporain dans les sociétés musulmanes, voir notamment M. Gilsenan, 1973, A. Popovic & G. Veinstein, 1996, A. F. Ambrosio, E. Feuillebois-Pierinek & T. Zarccone (éds.), 2006.

que Walid Joumblatt, le leader politique de la communauté druze libanaise, soit en mesure d'accéder aux *khalwat* lors de la tournée historique de « réconciliation » qu'il devait réaliser à la suite du retrait israélien du sud-Liban²²². De 1982 à mai 2000, la région de Hasbayya est demeurée sous contrôle militaire israélien. Les Druzes de Galilée pouvaient relativement aisément obtenir des autorisations militaires pour se rendre au sanctuaire pendant cette période, ce qui n'était bien évidemment pas le cas pour leurs coreligionnaires libanais ou syriens. Si depuis le retrait israélien les religieux libanais et dans une moindre mesure syriens ont repris par centaines le chemin d'al-Bayyâda, le sanctuaire n'en a pas moins continué de fonctionner durant l'occupation sinon comme lieu de retraite potentiel, au moins comme espace druze sanctuarisé.

Bien qu'il soit qualifié de « lieu de l'origine » (*markaz al-'asl*) par les Druzes en référence à l'histoire de la communauté – le premier converti historique à la doctrine professé par les missionnaires venus d'Égypte serait originaire de Hasbayya – l'histoire du centre érémitique remonterait seulement au début du XVIII^e siècle. La mémoire orale rapporte que le fameux shaykh Sayfuddîn Shu^cayb avait coutume de rencontrer sous un chêne dans la montagne les jeunes druzes de Hasbayya désireux de suivre la voie de la religion. À sa mort, l'habitude fut reprise par son neveu Jamaluddîn al-Hamra, qui était aussi le plus brillant d'entre ses élèves. Quelques années après les violents affrontements interconfessionnels de 1860 dans la montagne libanaise, *sitt* Nâ'ifa Shams, la sœur de Sa^cid Bey Joumblatt²²³, fit don d'une vaste parcelle de terre, là où le shaykh venait prier et enseigner, qu'elle immobilisa en bien-fond (*waqf*) au bénéfice de la retraite²²⁴. Les habitants de Hasbayya construisirent alors la première *khalwa*. Après quoi le lieu devint populaire et d'autres *khalwat* furent érigées dans le voisinage du premier bâtiment²²⁵.

²²² Près de 50000 druzes étaient présents aux *khalwat* d'al-Bayyâda pour accueillir Walid Joumblatt le 12 août 2001 et ovationner le discours qu'il a adressé aux druzes d'Israël les enjoignant à renoncer au service dans l'armée israélienne.

²²³ Sa^cid Joumblatt est l'arrière-grand-père de Walid Joumblatt.

²²⁴ F. I. Khuri, 2004: 53.

²²⁵ Cette version enregistrée par la mémoire orale qui lie l'expansion du sanctuaire à l'évergétisme de la famille Joumblatt à la suite des événements de 1860 s'accommode largement de l'histoire. L'existence d'un site déjà développé (comprenant une cinquantaine d'ermitage) est en effet attestée par M. Mishâka dans la chronique qu'il a rédigée dans les années 1870 (M. Mishâka, 1988 : 188). Mais encore, les sources historiques attestent de l'importance symbolique du sanctuaire dès le XVIII^e siècle. Ainsi, ce serait la molestation des shaykhs d'al-Bayyâda suivie de la destruction de la *khalwa* par les autorités ottomanes en 1835 qui seraient la cause des événements de 1840 (premiers affrontements communautaires entre druzes et chrétiens dans la Montagne libanaise) selon l'historien K. Firro, 1992 : 59, 94).

Khalwa (pl. *khalwat*) est le terme arabe pour désigner la pièce, souvent sommaire, dans laquelle les religieux se retirent pour méditer et prier. Le terme est formé sur la racine *kh-l-w* qui renvoie au champ sémantique de la vacuité, de l'absence, de l'inhabité. La *khalwa*, expliquent les Druzes, est une « maison de solitude » (*bayt li-l-wahdâniyya*) dans laquelle l'individu se retrouve seul avec Dieu. Les *khalwat* peuvent être personnelles et attachées à un religieux particulièrement avancé : on parlera alors de la *khalwa* du shaykh Untel, adresse qui connote aussi bien la pièce où il fait retraite, l'ensemble des religieux qui gravitent autour de lui, mais encore les séances de *dhikr* (rituel mystique de remémoration des noms divins) qu'il y dirige. Elles peuvent aussi être un lieu de rencontre plus collectif pour les religieux : on parle alors d'assemblées religieuses (*majâlis dîniyya*) qui peuvent être commuées en *khalwa* dès l'instant où des séances de *dhikr* y sont pratiquées.

La retraite d'al-Bayyâda est un lieu unique en son genre, car elle présente la particularité de n'être soumise à la tutelle hiérarchique d'aucun des ensembles communautaires druzes particularisés. Cette minorité n'est en effet pas organisée comme un ensemble monolithique. L'implantation des Druzes au Proche-Orient a procédé par essaimage de groupement de population à partir du double ancrage historique du Wadî al-Taym (où se situe la *khalwa*) et du Gharb puis du Shûf libanais (arrière-pays beyrouthin). La minorité s'est ainsi organisée au XIX^e siècle de manière localisée, en relation à la structure de pouvoir sous l'obédience de laquelle elle était placée, au Liban, dans le Hawrân et la région d'Alep en Syrie et dans les contreforts montagneux de Galilée. Les trois ensembles communautaires druzes sont distincts et gèrent leurs affaires religieuses et politiques pour eux-mêmes²²⁶, ce qui signifie que chacun contrôle l'usage des ressources financières que constituent l'usufruit des biens-fonds mobiliers et immobiliers et les donations *intestats* ou déposées dans les sanctuaires des saints (l'ensemble des ressources du *waqf*). Les shaykhs d'al-Bayyâda ont le privilège de contrôler eux-mêmes leurs *waqf*-s et ce privilège a été réaffirmé par le parlement libanais dans la loi n°1767 du 9 décembre 1999 portant sur la réorganisation provisoire des *waqf*-s de la communauté druze²²⁷. Les religieux résidents permanents désignent un conseil formé de cinq shaykhs qui nomment celui d'entre eux

²²⁶ Il n'existe pas d'organisation religieuse intégrant ces communautés locales par la référence à une autorité religieuse transcendante, à la manière dont l'imamat (institution ayant à sa tête un imam) et la *marja'iyya* (institution de la guidance religieuse) peuvent constituer des références extérieures actives pour les communautés shî'ites localisées (Mervin, 2004).

²²⁷ Tous les *waqf*-s druzes libanais sont ainsi gérés par un Conseil communautaire druze (*majlis al-madhabî al-dûrzi*) dont les statuts et la composition sont l'objet d'un conflit entre les deux factions qui dirigent traditionnellement la communauté druze libanaise.

qui sera responsable de la gestion du *waqf*²²⁸ sans obligation de rendre cette gestion publique²²⁹. Les biens-fonds comprennent le territoire du sanctuaire et sa production agricole (essentiellement les ressources des arbres fruitiers et des oliviers) et les donations qui leur sont faites. Ces ressources sont importantes puisque lors de la conclusion de contrats entre Druzes, notamment de contrats de mariage, les parties mentionnent fréquemment la *khalwa* comme garantie dans le respect de ses termes. Autrement dit, la rupture du contrat entraîne alors une compensation financière au bénéficiaire des *waqf*-s d'al-Bayyâda (ou dans d'autres cas à l'orphelinat de °Abay)²³⁰. La plupart des testaments rédigés par les Druzes mentionnent une donation au centre érémitique.

La retraite d'al-Bayyâda reflète en quelque sorte la diversité de la minorité druze. Elle est constituée d'une multitude de bâtiments qui sont autant de *khalwat*. La plus ancienne est aussi la *khalwa* principale. C'est une vaste pièce rectangulaire flanquée d'arcades en pierre taillée. Un religieux originaire de Hasbayya, shaykh Abû °Alî Muhammad Abû-Sayf, en est le gardien. Il détient, dans la pièce de réception des visiteurs à côté de la *khalwa*, toutes les clefs qui permettent d'avoir accès aux autres bâtiments. On compte actuellement plus d'une vingtaine de *khalwat* aux alentours qui font toute partie du « complexe » d'al-Bayyâda. Les religieux de chaque communauté particularisée ont ainsi érigé une assemblée (*majlis*) qui les représente et où ils peuvent se réunir. Mais il y a encore des villages ou même des familles qui ont rassemblé les fonds nécessaires à la construction d'une *khalwa* portant leur nom et qui les inscrit dans le complexe. La bâtisse ne doit pas excéder le volume d'une pièce, avec pour tout ameublement de modestes nattes au sol et quelques matelas le long des murs, et d'une petite cuisine. Avec le retour du sanctuaire en territoire libanais, ce mouvement de « représentation » à al-Bayyâda est en plein essor.

Les shaykhs bleus

À al-Bayyâda, on distingue les religieux résidents des shaykhs de passage qui viennent pour une retraite provisoire. Les résidents sont environ une soixantaine et ce sont les véritables « shaykhs bleus d'al-Bayyâda » ainsi nommés en référence à la

²²⁸ Actuellement, les deux responsables sont les fils du shaykh Abû Fandî Jamaladdîn Shujâ° décédé en septembre 1991.

²²⁹ T. Salmân, 1986.

²³⁰ F. I. Khuri, 2004: 161.

couleur bleu sombre de la tunique qu'ils revêtent²³¹. Ils sont les modèles de la voie religieuse juste, car ils ont vécu leur vie dans l'ascèse. Ainsi les Druzes affirment-ils : « en haut, on ne se marie pas, c'est mieux de ne pas se marier, de ne pas avoir d'enfants ». L'idéalisation du célibat qui s'exprime ici ne signifie pas que les religieux doivent effectivement n'avoir pas été mariés ou ne plus l'être pour se retirer à al-Bayyâda. Mais l'on comprend « qu'en haut » il est impensable que des femmes viennent résider. Les shaykhs qui décident de faire définitivement retraite à al-Bayyâda doivent le faire en accord avec leur épouse et régler leurs affaires avec leurs descendants s'ils en ont ; jusqu'à une période récente, le départ pour al-Bayyâda pouvait signifier une rupture définitive étant donné que les non-religieux n'étaient pas admis dans le sanctuaire. Ce n'est plus le cas depuis l'époque de l'occupation israélienne, mais les non-initiés ne sont pas autorisés à passer la nuit sur place.

Les shaykhs d'al-Bayyâda assurent leur subsistance en pratiquant l'agriculture, en tissant et confectionnant les habits que doivent porter les religieux druzes (longue tunique noire ou bleue, pantalon bouffant et manteau noir) ou encore en copiant le livre religieux. La copie manuscrite du livre sacré des Druzes, les *Lettres de la sagesse (al-rasâ'il al-hikma)* est essentielle dans la transmission religieuse. Le secret qui caractérise une doctrine dont les arcanes sont réservés aux seuls druzes initiés interdit toute reproduction mécanique qui favoriserait la dispersion du texte. Mais surtout, la retranscription et l'art de la calligraphie qu'elle requiert, sont au cœur de l'expérience mystique et du cheminement vers Dieu tel qu'il est pensé et vécu par les Druzes. Seuls les religieux, hommes ou femmes, sont qualifiés pour retranscrire le texte. Cela suppose une mise en condition initiale, l'éloignement de la mondanité et la concentration sur l'idée divine qui n'est pas sans évoquer la préparation par l'ascèse des artistes chargés de peindre les icônes dans la chrétienté byzantine et orthodoxe. Les donations réalisées par les Druzes initiés désireux d'acquérir une copie sont plus que substantielles et constituent une source de revenus non négligeable pour les shaykhs et shaykhas copistes. Le prestige de la copie est fonction de la notoriété du copiste et les volumes retranscrits à al-Bayyâda ont de ce point de vue une grande valeur.

À la différence des résidents, les shaykhs venus faire une retraite provisoire au sanctuaire doivent amener les moyens de leur subsistance sur place. Le rythme de vie à al-Bayyâda est immuable pour tous. Les shaykhs se rassemblent au levé du jour (4 ou 5 heures du matin) dans la *khalwa* principale. Ils « lisent » ensemble les *Lettres de la sagesse*, après quoi chacun se retire dans l'une des diverses *khalwat*, en fonction de son

²³¹ Les religieux druzes portent des tuniques noires ou bleues. La tunique des shaykhs d'al-Bayyâda n'est absolument pas spécifique et ne permet pas de les distinguer en dépit de cette référence à une couleur particulière.

appartenance pour lire, méditer, mémoriser et bien sûr retranscrire les textes²³². À la fin du jour, les religieux se retrouvent dans le lieu de culte principal pour une nouvelle séance de lecture en commun. Pour le reste, chaque membre ou visiteur venu faire retraite au sanctuaire mange et se repose en ermite dans sa propre cellule ; il n'est d'autre vie collective que les séances matinales et vespérales de lecture et de *dhikr* dans la *khalwa* principale.

Parmi les religieux « de passage », nombreux sont encore les jeunes « étudiants dans la religion » désireux de venir approfondir leur connaissance des préceptes auprès des shaykhs d'al-Bayyâda. Les religieux parmi les plus prestigieux sont ainsi venus faire retraite dans ce lieu avant d'être reconnus dans leur communauté. Les « novices » peuvent ainsi discuter avec leurs aînés en religion et être accompagnés sur la voie de la quête de l'unicité (le *tawhîd*, qui est aussi le nom donné à leur religion par les Druzes). Il ne s'agit cependant pas d'un lieu où est délivré un enseignement à proprement parler. Plus proche des formes de mysticisme que des doctrines dogmatiques, la religion druze ne « s'enseigne » pas, elle est pensée comme une expérience individuelle que le *logos* ne saurait communiquer. Mais al-Bayyâda constitue un lieu unique en ce qu'il manifeste une collectivité visible entièrement dédiée à la réalisation de cette expérience.

Les shaykhs d'al-Bayyâda sont également reconnus pour la qualité de leur médiation. Lorsqu'un conflit éclate au plus haut niveau, c'est-à-dire entre les chefs politiques d'une communauté localisée, leurs coreligionnaires venus d'autres régions et les religieux de bonne volonté sont fondés à intervenir. Il se constitue ainsi des « délégations » composées des plus importantes personnalités que compte la société druze à l'échelle de la région, délégations qui sont toujours conduites par les shaykhs d'al-Bayyâda s'ils participent au comité de pacification (*lujna al-sulh*)²³³. Cela permet notamment de couper court à tout conflit de préséance entre les politiques participant. Mais si le prestige des religieux d'al-Bayyâda est unanimement reconnu par tous les Druzes, ces derniers n'exercent aucun pouvoir de coercition réel, ce qui explique qu'ils ne sont aucunement en mesure de réaliser seuls une médiation. Un leader politique

²³² Dans la tradition religieuse musulmane, la méditation s'apparente en effet beaucoup plus à une lecture à des fins de mémorisation (ou de remémoration puisque comme l'affirment les druzes « on possède le savoir en soi, il faut juste se le remémorer ») qu'à une réflexion théologico-philosophique sur un texte. « L'interprétation » est d'ailleurs totalement disqualifiée dans la religion druze puisqu'elle est réservée à ceux des membres de la communauté qui ont commis une faute trop grave pour que leur soit accordé l'accès aux *Lettres de la Sagesse*. Comme l'exprime bien un informateur druze : « il faut lire la religion jusqu'à devenir soi-même le texte ».

²³³ Pour des raisons que l'on comprendra, leur participation n'a pas toujours été possible pendant la période de l'occupation israélienne.

puissant est nécessaire pour garantir les termes de l'accord entre les parties. Lui seul dispose des moyens de coercition en cas de violation de l'accord conclu.

Il faut souligner ici le caractère collectif unique de cette instance religieuse. Dans les récits des conciliations célèbres, dans les décisions édictées à al-Bayyâda (comme l'ostracisme religieux sur les Druzes d'Israël effectuant leur service militaire) ou encore quand il s'agit d'aller rendre des hommages au président de la République libanaise après son élection²³⁴, il est toujours fait mention « des shaykhs d'al-Bayyâda » et non du shaykh Untel qui représenterait le sanctuaire, ni d'un membre de la famille Shuja^c, pourtant chargée d'en administrer les biens. Dans cette société si encline à distinguer des personnalités, à placer des « figures » (*wujah*) à la tête des collectifs, s'agisse-t-il du lignage familial, d'un parti politique ou d'une communauté, chargés de les « représenter », le fait est significatif. On comprend dès lors que les shaykhs d'al-Bayyâda, suivant l'exemple du grand shaykh Abû ^cAlî Mhanna Hassan ont toujours refusé la distinction religieuse suprême, le turban rond (*laffa mudawariyya*), qui signale les religieux les plus avancés dans la spiritualité druze. Cette distinction est remise par les plus révéérés des religieux à ceux qu'ils reconnaissent comme leurs disciples et ceci de façon exceptionnelle. L'autorité spirituelle la plus élevée au Liban, shaykh Abû Hassan ^cArîf Al-Halawî, qui a pris le turban à la suite du refus de shaykh Abû ^cAlî Mhanna Hassan n'a distingué que trois pairs durant sa longue vie (il s'est éteint en 2003 à l'âge de 104 ans). Le chef spirituel de la communauté druze de Palestine, à qui les religieux d'al-Bayyâda ont également remis son couvre-chef dans les années 1920, n'a pour sa part désigné personne dans la dignité.

Cette *khalwa* est une institution atypique à l'échelle de l'ensemble culturel proche-oriental. Dans ce lieu, tout se passe comme si l'on avait cherché à empêcher toute possibilité de distinction sociale, possibilité qui est à la base de l'acquisition du prestige et qui est la condition du jeu politique. En Orient, la politique, qui relève de la mondanité, est pensée sur le mode des incessantes rivalités entre lignages, familles et factions, soit comme une dynamique de division à l'intérieur des communautés religieuses. C'est bien le caractère collectif des shaykhs d'al-Bayyâda qui permet à l'ensemble conventuel de se poser en référence idéale et transcendante pour tous les Druzes : une forme de centralité ascétique unique différente, on va le voir, de l'organisation hiérarchisée des religieux dirigée par un chef spirituel (le *shaykh al-^caql*) représentant la communauté devant l'État. De ce point de vue, elle se manifeste dans une relation similaire à celle qui oppose le religieux druze ordinaire au virtuose de l'ascèse.

²³⁴ *L'Orient-Le Jour*, 13 novembre 1998.

Entrer en religion : l'accomplissement de l'identité druze

La religion druze peut être qualifiée de doctrine initiatique secrète. Si l'ascription – être né(e) de parents druzes – est la condition première pour prétendre à l'initiation, seule une minorité d'entre les membres de cette communauté choisit cette voie, la plupart des Druzes restant de fait dans l'ignorance des « chemins de la sagesse ». Les Druzes ne conçoivent pas l'entrée en religion en termes de vocation personnelle, mais comme la réalisation, l'accomplissement de leur identité. Le postulant qui décide de « demander la religion » (*talab al-dîn*) doit s'adresser à une congrégation dans sa localité. Pendant plusieurs mois, sa demande sera notifiée publiquement par les shaykhs lors des séances de lecture (*jalsat dîniyya*) qui se tiennent le jeudi soir. Durant cette période probatoire, les religieux évaluent la moralité de l'impétrant et la sincérité de son intention (*niyya*), même si en dernier recours Dieu seul demeure juge et punit celui ou celle dont « le cœur n'est pas pur »²³⁵. L'entrée en religion dans la communauté druze, ne constitue nullement un moyen de rédemption ou une possible rupture avec les tribulations d'une vie dans le monde²³⁶. Il faut y voir plutôt l'expression quasi logique de la potentialité que recèle chaque individu né druze de perpétuer la chaîne initiatique et partant, l'essence même de la communauté druze.

La distinction entre les religieux, appelés « sages » (*'uqqâl*) et les non-religieux, désignés comme les ignorants (*juhhal*), marque une spécificité²³⁷ dans un ensemble culturel proche-oriental où la religion est avant tout affaire de profession de foi. L'accent mis sur la rupture entre deux états dans la société ou deux manières d'être druze a des implications importantes pour la constitution de l'ensemble religieux. En effet, ce n'est pas tant comme accès à la connaissance ou comme transmission d'un savoir qu'il faut considérer l'initiation dans la société druze, mais comme un processus de distanciation qui, pour être pleinement significatif, doit être réalisé sous le regard de la société. L'ascèse pratiquée par les religieux druzes est à la fois personnelle et publique. L'observance religieuse relève de la décision individuelle et reste libre dans sa mise en œuvre, ce qui distingue radicalement la religion druze de l'islam : la piété

²³⁵ On raconte que la punition divine se manifeste alors à travers la mort des enfants, les accidents ou les malformations physiques.

²³⁶ A la manière dont l'entrée au monastère avec dation de biens était vécue comme un moyen de racheter son âme au Moyen-Age. On parlait alors de l'entrée au monastère comme d'une « conversion » (*transitus*). Voir C. de Miramon, 1999.

²³⁷ Les druzes partagent cette caractéristique avec les alawites qui distinguent également, et de manière radicale, religieux et non-religieux.

n'impose pas un rythme à la prière, mais recommande plutôt la méditation et le jeûne est à la discrétion de chacun selon ses aptitudes²³⁸. La condition religieuse ne s'exprime pas tant à travers une pratique collective que dans la conformation à une éthique entée sur la rupture avec l'ordre mondain : les injonctions résumant la morale religieuse (énoncés sur le mode des cinq piliers de l'islam) se déclinent toutes sur un mode négatif²³⁹. Ces règles de vie sont connues de tous, car le respect dû aux religieux suppose que chacun agisse en respectant ces injonctions dès lors qu'il se trouve en leur présence²⁴⁰.

La rupture avec le monde que réalisent les religieux druzes n'est pas la rupture avec l'ordre social d'un individu recherchant son salut pour lui-même, mais un ascétisme pour la société, qui se manifeste en son centre et par rapport auquel religieux et non-religieux sont amenés à se définir en relation. Loin de sortir de leur société, les religieux réalisent un parcours conditionnant la maîtrise de la connaissance (*'irfân*) qui les érige en référence ; une référence active dès lors qu'ils agissent à travers l'organisation religieuse en qualité de juges et de guides. L'ordre religieux druze n'est pas un ensemble institutionnel distinct existant à côté de la société ou au-dessus d'elle et qui serait cautionné par une relation particulière avec l'au-delà. Et il est plus qu'un ordre ascétique dans la société, car l'ascétisme *est* l'ordre religieux dans la communauté druze, il en épuise toutes les possibilités. Voilà pourquoi il s'exprime si pleinement dans l'organisation sociale et l'opposition entre les ordres mondains et religieux.

Les logiques sociologiques d'une religion fondée sur l'ascèse

C'est encore en fonction de l'équation entre performance ascétique et excellence religieuse que sont pensées les distinctions à l'intérieur de l'ensemble religieux. Les religieux sont en quelque sorte jugés selon leurs « performances » ascétiques, c'est-à-dire leur capacité à se placer soit en dehors, soit dans certains cas particuliers, au-dessus des jeux politiques. L'opposition structurante entre « ignorants » et « sages » qui signale

²³⁸ Le jeûne peut porter sur certains aliments, particulièrement appréciés, auxquels le religieux renonce définitivement ou sur certaines périodes comme préparation ascétique avant d'entreprendre un travail de retranscription des *Lettres de la Sagesse* par exemple.

²³⁹ Ces injonctions sont les suivantes : ne mens pas, ne commets pas l'adultère, ne tue pas, ne vole pas, ne t'enivre pas.

²⁴⁰ Concrètement, cela signifie par exemple des vêtements couvrant le corps pour les jeunes filles et les femmes, l'absence de manifestations festives en présence des shaykhs lors des mariages, la non-consommation d'alcool ou de tabac à leurs côtés ou encore, la modestie dans la nourriture offerte aux religieux afin de ne pas « utiliser » leur présence pour recevoir avec faste et gagner en prestige dans les jeux de rivalité entre familles qui sont le propre de la mondanité.

la distance sociologique entre l'ordre de la mondanité et celui de la religion se réfracte à l'intérieur de l'ensemble des religieux en distinguant ceux d'entre eux qui acceptent un rôle dans la structure communautaire reconnue par l'État²⁴¹ et ceux qui refusent la fonctionnarisation et l'occupation de postes au nom de la pureté dans l'ascèse. Il existe toutefois plusieurs « styles » dans l'accomplissement d'un parcours religieux exemplaire.

Le rayonnement de ces religieux exceptionnels est le plus souvent local. À ʿIsfiyâ, l'un des deux villages druzes des hauteurs du mont Carmel en Israël, le shaykh Ahmad Taraba est sans conteste la figure ascétique la plus prestigieuse de la localité. Né dans les années 1880, originaire de Shafaʿamru en Galilée, l'ascète aurait quitté son village en raison des conflits incessants entre les habitants. Répondant à l'invitation d'un religieux local de renom, il s'est installé à ʿIsfiyâ en épousant la fille de ce dernier. Shaykh Abû Tamîma fit don à son gendre d'une pièce attenante à sa demeure et à proximité de la *khalwa* afin qu'il puisse se livrer à la méditation. Mais la pièce était au cœur du village et l'ascète avait besoin de faire retraite. Aussi, les habitants de ʿIsfiyâ ont-ils décidé de lui céder quelques arpents à l'est du village sur lesquels le shaykh a fait édifier une petite pièce circulaire aux pierres disjointes dans laquelle il a fini ses jours. La migration définitive du religieux a été scellée lorsque le fils de ce dernier, le shaykh Sâlih, a vendu les terres et la maison que son père possédait encore à Shafaʿamru.

L'hagiographie du shaykh ʿIqâb al-Maghribî (1900-1960) dessine des motifs similaires quant à la nécessité de quitter son ancrage villageois pour devenir un religieux respecté. Né dans une famille pauvre de la localité de Kfarsilwân au Liban, le shaykh s'est tourné très jeune vers la religion. À 14 ans, il fait retraite à la *khalwa* d'al-Bayyâda pendant plus d'une année. Il entreprend ensuite de rejoindre son père, émigré aux États-Unis peu après sa naissance, mais renonce en chemin à accomplir ce destin incompatible avec son inclination religieuse. Sur la recommandation d'un shaykh d'al-Bayyâda, il émigre au Jabal al-ʿArab en Syrie et s'installe dans le village d'al-Namra. Sa renommée dépasse rapidement les limites de la localité et il est approché par des religieux prestigieux afin d'accepter la main de la fille du shaykh Mahmûd Abu-Hamza. Sa *khalwa* est vite devenue l'une des plus importantes du Jabal, mais lorsque la révolte druze contre la puissance mandataire française éclate en 1925, il quitte le Jabal pour le village de Barqa au nord de la Palestine. Il y demeure cinq ans avant de revenir. Mais sa

²⁴¹ Pour les druzes du Liban depuis le mandat français et ceux d'Israël depuis 1957 à tout le moins. La situation est différente en Syrie où les relations entre la population et l'État et les structures civiles ne sont pas organisées directement par le truchement de structures communautaires.

femme est approchée par des religieux qui se disent envoyés par la congrégation des sages de l'Iqlîm al-Billân (région du plateau du Golan) pour offrir au shaykh 'Iqâb de vivre parmi eux. Le shaykh accepte et s'installe dans le village de Baq'atha où il œuvre essentiellement comme médiateur dans les conflits entre familles et villages de la région. Après le décès de son épouse, un second mariage est arrangé avec une religieuse renommée, fille d'un shaykh du village voisin de Majdal Shams. Les shaykhs d'al-Bayyâda remettent au shaykh 'Iqâb la tunique rayée blanche et noire, signe de distinction spirituelle et le lieu où il faisait retraite est devenu un lieu de pèlerinage (*mzar*) pour les druzes²⁴².

Le véritable ascète est un *farîd*, terme qui vient de la racine *f-r-d*, être seul, s'isoler et qui a donné *fard*, l'individu en arabe. Dans le cas d'Ahmad Taraba, c'est la rupture avec sa famille et son village à la suite d'un conflit qui transforme le religieux en figure ascétique. Le prestige du shaykh se signale dans le renversement de la relation qui le lie au shaykh qui l'accueille et lui donne sa fille en mariage : l'étranger accueilli et *a fortiori*, l'homme en rupture avec sa famille et son lignage est en général dépendant de l'hôte qui l'accueille. Il est en situation de protégé (*tanîb*). Or ici, le visiteur accroît le prestige de son hôte et du village qui l'accueille à tel point que ses habitants, désireux de garantir la présence du shaykh parmi eux, se sont entendus pour lui constituer une terre et lui édifier une *khalwa*. On retrouve une structure similaire dans le parcours du shaykh 'Iqâb al-Maghribî, celle d'un religieux qui s'installe loin de son village et de sa famille, mais dans une localité qui décide de l'accueillir pour bénéficier de son rayonnement religieux. Dans ce cas, ce n'est pas un conflit local, mais le refus de la migration sur les traces des hommes de sa famille qui conduit le shaykh à l'errance.

Ces deux exemples permettent de comprendre ce qui distingue les deux formes de réalisation religieuse. Lorsqu'il quitte son village et sa famille, un religieux perd en quelque sorte son ancrage « sociologique », sa place dans une lignée. C'est dans ce sens qu'il « s'individualise », car il n'a plus à représenter sa famille dans le jeu social et politique qui structure la société. Il accomplit l'idéal religieux de détachement total vis-à-vis de l'ordre mondain, car il ne dispose plus de la base à partir de laquelle se constitue le prestige, sinon l'existence sociale de tout individu : la maison – dans le sens physique d'un lieu où recevoir et social d'un lignage particulier. L'ascète ne peut plus occuper aucune position dans les structures religieuses locales ou régionales, car les positions supposent l'appui d'une famille. C'est en ce sens qu'il est vu comme un religieux parfait, car non compromis par les contingences politiques inhérentes à l'ordre

²⁴² F. I. Khuri, 2004 : 129-131 et S. H. Fallâh et F. Azzâm, 1979 : 86-88.

mondain. Mais s'il peut être conceptuellement placé en dehors de la structure et donc sans possibilité d'agir sur le monde, il ne se situe pas, en revanche, en dehors de la communauté, car il est cette référence idéale sans laquelle l'ensemble des religieux druzes ne pourrait se situer dans le monde. Si l'on analyse cette disposition à l'aide des catégories weberiennes, on remarquera que la configuration ascète / religieux dans la société druze confond, dans le parcours individuel que font tous les initiés, la prêtrise et l'ascétisme. Seule l'inscription sociale établit une différence de degré.

C'est parce qu'ils occupent des positions en dehors des jeux politiques locaux que les shaykhs Ahmad Taraba et 'Iqâb al-Maghribî sont en mesure de créer l'unité dans les villages qui les accueillent. Ils représentent pour ces ensembles localisés, toujours divisés sur le plan politique, l'unité ultime et symbolique de l'ensemble social que constitue le village. Mais cette référence est toujours unique, car la multiplicité réintroduirait *de facto* la division factionnelle.

Ascétisme et inscription lignagère

La rupture avec l'ancrage familial n'est cependant pas une condition *sine qua non* pour atteindre à l'excellence religieuse reconnue dans la communauté. La référence ascétique se retrouve également dans des configurations non localisées où elle exprime une perspective sociale sur le lignage et sur la communauté en tant qu'ensemble religieux particularisé.

L'opus hagiographique consacré au shaykh Amîn Tarîf²⁴³ constitue de ce point de vue une illustration intéressante. Le récit s'ouvre en effet sur une très longue introduction retraçant l'histoire de la famille Tarîf depuis son ancrage originel en Égypte (lieu d'origine historique de la doctrine druze) jusqu'à la venue du shaykh Amîn. La perspective choisie tend à affirmer deux choses simultanément : le shaykh Amîn est pleinement un « fils de famille », inscrit dans une lignée d'ancêtres qui furent autant de religieux estimés, dont il perpétue la vocation en la sublimant ; cette famille qui se distingue par son excellence religieuse n'est comparable à aucune autre. La seconde proposition n'est pas explicite, mais se déduit de la construction discursive distinguant les figures religieuses structurellement opposées de deux frères, le shaykh Abû Sâlih Salmân al-kâtib et le shaykh Khayr Tarîf²⁴⁴

²⁴³ A. S. Tarîf, 1987.

²⁴⁴ Comme il est souvent d'usage dans ce type de littérature, les dates de naissance et de mort de ces deux personnages ne sont pas expressément stipulées dans l'hagiographie. Le récit fonctionne plutôt par « générations » symboliques marquant la progression du discours vers

L'étendue des connaissances religieuses du shaykh Abû Salîh Salmân al-kaţîb était renommée dans les contrées les plus lointaines, nous dit l'auteur du texte, à tel point que l'on venait de loin pour le questionner sur les sujets les plus divers. Le shaykh a eu la sagesse de consigner son immense savoir dans un ouvrage, *Al-mijrâwiyya*. L'hagiographie ne donne aucun détail quant au contenu de l'ouvrage et mentionne simplement qu'il constitua alors la seule orientation ayant reçu le soutien unanime des religieux de l'époque, ce qui contribua à faire du shaykh un saint (*walî*) respecté. Pourtant, en dépit de sa grande célébrité, le shaykh est campé comme un religieux d'une très grande modestie²⁴⁵. Le parcours religieux de son frère, le shaykh Khayr Tarîf, est différent puisqu'il choisit de vivre dans l'ascétisme total consacrant sa vie à la prière. Il ne s'est jamais marié. Un jour, il a décidé de quitter le village de Julîs en Galilée où se sont installés les Tarîf pour rejoindre la branche de la famille restée à Hasbayya. Il a fini sa vie à la *khalwa* al-Bayyâda.

Deux frères, deux attitudes complémentaires. Le premier apparaît comme un maître, un guide tandis que le second incarne parfaitement la trajectoire de l'ascète que nous avons identifiée avec Ahmad Taraba et 'Iqâb al-Maghribî. La figure religieuse la plus valorisée par le récit est celle du shaykh Abû Sâlih Salmân al-kaţîb. Il est campé dans le rôle du double fondateur de la lignée prestigieuse qui portera le shaykh Amîn : il perpétue la famille en léguant à son fils les qualités d'excellence qui ont marqué sa vie et inaugure une « voie », dans son texte respecté « *Al-mijrawiyya* » tandis que son frère ne laisse aucune postérité, ni charnelle, ni intellectuelle. Est-ce à dire que ce schéma infirme ce qui avait été explicité précédemment en faisant primer la perspective suivie par le religieux « revenu dans le monde » et y déployant une action sur l'ascète « religieux parfait » ? En réalité, l'opposition entre les deux modèles de vie religieuse est ici considérée *du point de vue lignager* et non dans l'absolu. Dans cette perspective, la continuité de la lignée est bien posée comme la qualité essentielle. Le shaykh Khayr Tarîf est néanmoins important, car en choisissant de finir ses jours à la *khalwa* al-Bayyâda, il marque la relation fondamentale nécessaire que toute famille de religieux

son point téléologique, la naissance du shaykh Amîn. Après l'ancêtre éponyme Tarîf venu d'Égypte pour combattre aux côtés de Saladin lors de la célèbre bataille de Hittîn qui marqua la défaite des Croisés en 1187, l'auteur campe la figure de Hassân qui quitte Hasbayya, où Tarîf s'était installé, pour se fixer à Julîs en Galilée. La relation entre les deux frères est le troisième constituant « logique » du discours.

²⁴⁵ La modestie des religieux prend toujours la forme du refus de la distinction – le turban rond comme reconnaissance de l'excellence religieuse, un poste dans la hiérarchie religieuse – ou encore le refus d'un cadeau destiné à remercier le religieux qui fait honneur, quand il est reconnu, à tous ceux auxquels il rend visite. Dans cette hagiographie, on raconte comme le shaykh Salmân s'était rendu dans un village et comment, pour le remercier de sa visite, les villageois lui avaient offert quarante manteaux (*kombaz*) qu'il refusa.

doit entretenir avec la source du savoir spirituel druze. L'ascète resté membre à part entière de sa famille semble agir comme une caution, une marque de l'excellence qui permet au lignage pris dans sa relation aux autres lignages de se poser sur un autre plan, en dehors des rivalités politiques notamment.

Référence ascétique et guidance spirituelle

C'est à la lumière de ce changement de point de vue qu'il convient d'analyser cette dernière configuration ascétique à l'œuvre dans la société druze et qui se manifeste dans les grandes figures spirituelles agissant comme des guides à l'intérieur de l'ensemble religieux et pour la communauté. Les shaykhs Amîn Tarîf en Galilée et Abû Hassân ʿArîf Halawî dans le Shûf libanais en constituent assurément les exemples les plus éminents. Ces personnages apparaissent comme les héritiers d'une lignée religieuse déjà reconnue comme la famille Tarîf²⁴⁶, ou socialement reconnue comme la famille Halawî. Tous deux ont choisi dès leur prime jeunesse la voie religieuse en associant une vie ascétique à l'étude des textes religieux. L'hagiographie du shaykh Amîn Tarîf, raconte que le saint homme a d'abord travaillé comme casseur de pierre avant de rejoindre la *khalwa* al-Bayyâda et ce afin d'endurcir son corps et son esprit. Originaire du village de Barûk dans le Metn, le shaykh ʿArîf Halawî s'est consacré à l'étude religieuse dans le tombeau (*maqâm*) du shaykh ʿIz al-dîn à Fraydis durant son adolescence. Le lieu même de son apprentissage renvoie à la pratique ascétique et à la méditation souvent pratiquée dans le voisinage d'un saint. On remarquera qu'en arabe, le shaykh Halawî est plus souvent qualifié de *nasîk*, terme connotant l'ermite chrétien au Liban, que de *zahîd* ou *mutazahhid*, l'ascète même si les deux mots sont synonymes du point de vue de la langue. Les années d'apprentissage des deux religieux sont marquées par leur caractère autodidacte. Il s'agit d'un trait récurrent dans la littérature hagiographique arabo-musulmane : le saint se distingue du religieux ordinaire en tirant son savoir (*maʿrîfa*) directement de Dieu, marque de son élection, et non en s'inscrivant

²⁴⁶ En Israël, la famille Tarîf, devenue prééminente après la création de l'Etat en 1948, se singularise depuis la fin du XIX^e siècle par une trajectoire d'ascension fondée sur le contrôle de l'institution religieuse. Elle a posé les bases de son *leadership* lorsque Mhanna Tarîf entreprend de rénover le tombeau du prophète Shuʿayb près de Tibériade en 1880 s'assurant le contrôle des biens-fonds (*waqf*) du lieu de pèlerinage. Ensuite lorsque le neveu de ce dernier Tarîf Muhammad Tarîf est désigné en 1890 par les autorités ottomanes juge de statut personnel (*qadî*), le premier pour la communauté druze. Dès le début du siècle, la stature religieuse de Tarîf M. Tarîf est sans rivale et son domicile fait office de lieu de réunion (*majlis*) pour tous les religieux druzes de Galilée. Ses deux fils reprendront son *leadership* après lui, Salmân en qualité de juge et Amîn comme guide spirituel pour l'ensemble des religieux.

dans la chaîne habituelle des transmetteurs du savoir, dogmatique ou spirituel. On remarquera que cette notation biographique n'est jamais stipulée dans le récit des vies d'ascètes ou de religieux estimés comme ceux dont il a été question précédemment. L'élection divine est en revanche nécessaire dans l'économie symbolique des religieux qui assument le *leadership* spirituel de la communauté (*qiyyada rûhiyy*) ou qui ont vocation à le faire dès lors qu'ils sont distingués par l'octroi du turban rond.

Le *leadership* spirituel ou guidance (*'irshâd*) est à bien des égards une position mondaine dont il est nécessaire de « neutraliser » la charge politique. À cet égard, les Druzes n'ont pas développé une doctrine de l'imâmât à l'instar des musulmans shî'ites dans laquelle la source de la légitimité religieuse dépasse l'ancrage local de la communauté. Ici, la référence ascétique située à l'origine d'un parcours religieux signale un changement de point de vue : l'action nécessairement politique qu'auront à réaliser ces religieux n'est pas inscrite dans le cadre des rivalités internes. Les différences entre les dimensions politiques et religieuses sont couramment exprimées en termes de division (*shirk*), de conflit (*khisâm*) versus unité (*wahîda*). Au Liban, l'action politique du shaykh Halawî a donc eu une double visée : discours à destination de la communauté et position sur la scène libanaise. Dans l'ensemble druze, pour être légitime, le chef spirituel doit être au-dessus des rivalités factionnelles²⁴⁷. On lui prête une relation particulière avec chacun des deux leaders politiques de la communauté (Walid Joumblatt et Khawla Arslân puis son fils Talal) qui s'est particulièrement exprimée pendant la période de la guerre civile après que le shaykh a cautionné le droit des druzes à protéger leur territoire lors de l'épisode de « la guerre de la Montagne » en 1983²⁴⁸. Plus que cette disposition « normale » à se situer au-dessus des partis, c'est la ligne politique « nationaliste » du shaykh qui a assis sa notoriété à l'échelle du pays, notamment lorsqu'il s'est posé en défenseur de l'idée de « vie commune » (*ta'ayyûsh*) entre les diverses communautés du pays pendant les années de guerre. Mais surtout, le shaykh 'Arîf Halawî est estimé pour avoir condamné vigoureusement dès 1982 toute collaboration avec les occupants israéliens – fussent-ils de confession druze. Appuyé par les shaykhs d'al-Bayyâda, il a sans cesse réitéré cette condamnation jusqu'au retrait israélien de mai 2000 pour les Druzes vivant dans la région du sud-Liban.

²⁴⁷ La communauté druze libanaise est divisée en deux factions qui ont pris au XVIII^e siècle les noms de parti yazbakî, conduit par la famille Arslân, et de parti Junblâtî, conduit par la famille Joumblatt.

²⁴⁸ Lorsqu'en 1983 les forces israéliennes se sont retirées du Metn et du Shûf, les Forces libanaises chrétiennes ont tenté d'occuper ces régions alors sous le contrôle militaire de la milice du Parti Socialiste Progressiste de W. Joumblatt. Le conflit a duré plusieurs mois et s'est soldé par une lourde défaite des forces chrétiennes qui a entraîné l'exil de près de 300000 habitants chrétiens de ces régions et parfois la destruction de leurs villages.

L'anathème²⁴⁹ proféré par le shaykh s'est même étendu à ceux de ses coreligionnaires citoyens de l'État hébreu et astreints à la conscription obligatoire depuis 1956²⁵⁰. À cette échelle cependant, l'influence politique d'un guide spirituel trouve ses limites puisque les Druzes israéliens ont leur propre mentor en la personne du shaykh Amîn Tarîf.

Chef spirituel de la communauté druze palestinienne de 1928 jusqu'à sa mort en 1993, celui-ci a joué un rôle essentiel dans la dynamique historique qui a conduit la reconnaissance de l'autonomie juridique de sa communauté et à l'inscription des Druzes dans l'État hébreu. Sa position au-dessus des jeux factionnels était plus difficile à établir étant donné que la famille à laquelle il appartient est partie prenante dans cette opposition. Mais si elle compte l'un des deux députés druzes à la Knesset, elle est avant tout perçue comme une famille religieuse dont le grand homme est le shaykh Amîn Tarîf. Le rôle de représentant de la communauté druze et de médiateur avec l'État d'Israël est atypique pour un chef spirituel et seule l'absence de *leadership* politique légitime, à la fois pour les druzes et pour les autorités, permet de l'expliquer²⁵¹. Encore une fois, l'insistance sur la dimension ascétique et la spiritualité du shaykh a été essentielle dans la réalisation de l'unité de la communauté derrière un seul chef spirituel, unité qu'il est difficile de conserver depuis le décès du shaykh en 1993²⁵².

²⁴⁹ L'anathème (*bu'âd*) prononcé par un dignitaire druze se manifeste par l'interdiction faite aux religieux de venir prier sur la tombe de l'individu stigmatisé. Les prières des shaykhs sont essentielles en ce qu'elles attestent à la fois de la moralité du défunt qui a mené une vie en accord avec les préceptes druzes et en ce qu'elles garantissent qu'il se réincarnera bien dans la communauté. Interdire aux religieux de prier sur un mort équivaut donc à ostraciser définitivement, c'est-à-dire à le sortir du cycle des réincarnations dans la communauté.

²⁵⁰ Informations à caractère hagiographique publiées dans différentes revues libanaises à l'occasion du décès du shaykh, notamment *Ash-shira'a*, 8 décembre et 5 décembre 2003, *Al-Hawadith*, 12 décembre 2003.

²⁵¹ Au Liban en effet, la communauté druze a construit sa relation avec l'État autour de trois polarités : les leaders politiques factionnels (actuellement Walid Joumblatt et Talal Arslân), le ou les chefs spirituels nommés par les leaders politiques à la tête de l'administration religieuse représentant la communauté devant l'État (chacune des dix-huit communautés que compte le Liban est ainsi représentée) et devant les autres communautés et enfin un guide religieux unique qui n'entretient aucune relation officielle avec l'État et représente les religieux.

²⁵² Le shaykh Tarîf a désigné comme successeur son petit-fils Muwaffâq Tarîf. Agé d'une trentaine d'années à la mort du shaykh, celui-ci n'était encore « qu'un religieux parmi les autres », n'ayant reçu d'autre enseignement religieux que celui prodigué par son grand-père, est loin de s'être imposé dans la congrégation religieuse. La famille en position de rivalité politique avec les Tarîf font pression depuis pour une réforme de l'organisation religieuse (tribunaux et gestion des biens-fonds) qui modifierait la désignation du chef spirituel.

L'unité idéale de la communauté

Au terme de ce bref panorama sur le déploiement de la référence ascétique dans différentes configurations sociales à l'intérieur des communautés druzes libanaises et palestiniennes, il est possible de mieux comprendre la place singulière occupée par l'ensemble érémitique d'al-Bayyâda. L'analyse que j'en propose ici est celle d'un lieu où se déclinent tous les thèmes de la forme particulière d'ascétisme pratiquée par les Druzes et que j'ai qualifiée par ailleurs « d'ascétisme pour la communauté »²⁵³.

Si l'on désigne l'ermitage comme « les *khalwat* d'al-Bayyâda », ce n'est pourtant pas la *khalwa* qui constitue l'édifice emblématique du site. Dans les représentations picturales d'al-Bayyâda que l'on trouve fréquemment suspendues dans les maisons, c'est toujours le bassin circulaire de plusieurs mètres de diamètre jouxtant la *khalwa* initiale qui est montré comme le lieu le plus important, ce périmètre sacré qui fait dire aux Druzes qu'al-Bayyâda est pour eux ce que la Mecque est aux musulmans. Construit en pierre, il est entièrement orné sur sa paroi interne de calligraphies à connotation religieuse. On affirme que celui qui se place exactement au centre du bassin cesse de voir la réalité matérielle autour de lui pour ne plus percevoir que la présence divine et que c'est là l'endroit où l'on se sent véritablement face à soi-même. Autrement dit, il s'agit d'un lieu où chaque Druze, même non-initié peut expérimenter la nature de la quête religieuse. Lorsqu'il est au centre du bassin, l'individu est face à lui-même *en tant que Druze*, quels que soient son lieu et sa famille d'origine.

Une autre notation ethnographique permet d'étayer l'analyse du caractère central de l'ensemble érémitique. Les Druzes expliquent en effet que toutes les copies des *Lettres de la sagesse* utilisées lors des assemblées religieuses hebdomadaires de toutes les communautés ont été réalisées à al-Bayyâda. Il n'existe aucune possibilité d'attester la réalité d'une telle affirmation. Néanmoins, la représentation ainsi donnée unifie un territoire symbolique : tous les « points » de la société druze sont reliés à une même origine par le vecteur matériel du texte calligraphié. Par la vertu de cette translation, chaque jeudi soir, les religieux druzes sont une image matérialisée de la communauté à la manière dont on peut se représenter la communauté des musulmans (la *'umma*) lorsque tous ses membres sont tournés vers le même lieu, la Mecque, aux heures de prière.

Mais surtout, le caractère essentiel autorisant une lecture du lieu en terme de référence ascétique est bien l'impossibilité de construire une quelconque position

²⁵³ I. Rivoal, 2007.

sociale à partir d'al-Bayyâda. En ceci, la *khalwa* se distingue radicalement des organisations soufies par l'absence de saint fondateur. Même si le récit fait référence à un personnage religieux dont l'existence sur le lieu a été à l'origine de l'érection du bâtiment principal, il n'existe pas de tombeaux (*maqâm*) sur les lieux ce qui rend impossible toutes formes de ritualisation et de commémoration dont on sait qu'elles sont éminemment politiques²⁵⁴. De même, il est interdit de se faire enterrer à al-Bayyâda. On dit que lorsque quelqu'un tombe malade, il est immédiatement redescendu « de crainte qu'il ne vienne à mourir sur place ». On signifie ainsi qu'il est impossible de faire perdurer un nom et d'individualiser une personne dans cette référence communautaire qu'est al-Bayyâda à la manière dont le « restaurateur » d'un tombeau de saint est généralement enterré à côté du *maqâm* échappant ainsi à l'anonymat de l'ensevelissement druze²⁵⁵.

Enfin et surtout, les shaykhs d'al-Bayyâda se présentent comme un collectif. En ceci, ils se distinguent radicalement des chefs spirituels de chacune des communautés particularisées qui, parce qu'ils occupent une position de « *leadership* religieux » oxymore sociologique s'il en est, représentent la particularité de combiner ascétisme et dépassement des divisions communautaires. Les shaykhs bleus d'al-Bayyâda se situent structurellement par rapport à ces chefs spirituels dans une position similaire à celle de l'ascète par rapport aux religieux membres d'un lignage particulier et occupant à ce titre une position dans la congrégation.

L'ermitage d'al-Bayyâda ne s'apparente donc ni à un monastère chrétien, ni à une confrérie soufie. Il s'agit d'un ensemble unique dont la vocation est de rassembler des religieux désirant faire retraite, mais sans que cette collectivité ne s'organise pour autant en communauté. Hormis l'insistance sur l'impossibilité de la vie de couple dans la retraite, il est peu fait référence aux relations ou au vocabulaire de la parenté pour décrire les relations entre religieux. Le discours religieux druze en revanche est axé sur la nécessité d'une référence dépassant la dimension lignagère, *qui est la possibilité du jeu politique*. Cette focalisation permet de construire la spécificité de l'ascèse et de la place qu'elle occupe dans l'ensemble. Ainsi les Druzes pensent-ils leur unité possible dans les termes d'un l'éloignement maximal par rapport à la politique, c'est-à-dire du

²⁵⁴ Voir notamment E. Aubin-Boltanski, 2003.

²⁵⁵ Les druzes croyant en la réincarnation estiment que la dépouille mortelle doit être considérée comme un vêtement auquel il ne faut pas prêter attention. En Palestine, les cimetières sont souvent des étendues de terre dans lesquels les corps sont ensevelis sans autre marque distinctives que la séparation des hommes et des femmes. Au Liban, les morts sont placés dans des caveaux familiaux, mais les cimetières ne sont en aucun cas des lieux fréquentés. On ne s'y rend qu'à l'occasion des funérailles.

monde. Cette communauté qui refuse d'incarner son unité dans une dimension politique, qu'il s'agisse d'une institution comme le patriarcat des différentes communautés chrétiennes ou d'une revendication nationaliste, a trouvé les moyens d'une définition idéale matérialisée en un site dédié au retrait du monde et à la quête de la seule vérité, l'unicité (*tawhîd*), par laquelle la communauté assure sa pérennité.

Bibliographie

AMBROSIO Alberto Fabio, FEUILLEBOIS-PIERINEK Eve & ZARCONI Thierry (eds.)

2006 *Les Derviches tourneurs. Doctrine, histoire pratique*, Paris, éditions du Cerf.

AUBIN-BOLTANSKI, Emma

2003 « La Réinvention du Mawsim de Nabî Sâlih. Les territoires palestiniens (1997-2000) », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, vol. 123, Paris, pp. 103-120.

FALLAH, Salmân & AZZAM Fâyiz

1979 *Mîn al-salif al-sâlih* [Sur les ancêtres pieux], Jérusalem, Ministère de l'éducation et de la culture, section druze.

FIRRO, Kais

1992 *A History of the Druzes*, Leiden, E. J. Brill.

GILSENAN, Michael

1973 *Saint and Sufi in Modern Egypt. An essay in the sociology of religion*, Oxford, Clarendon Press.

KHURI, Fuad I.

2004 *Being a Druze*, Londres, The Druze Heritage Foundation.

MERVIN, Sabrina

2004 « Les Autorités religieuses dans le chîisme duodécimain contemporain », *Archives de Sociologie des Religions*, n° 125, p. 63-78.

MIRAMON, Charles de

1999 « Embrasser l'état monastique à l'âge adulte (1050-1200). Etude sur la conversion tardive », *Annales ESC*, vol. 54, n° 4, Paris, p. 825-849.

MISHÂKA Mikhâyil

1988 *Murder, Mayhem, Pillage, and Plunder. The history of Lebanon in the 18th and 19th centuries*, Albany, New-York University Press.

PACAUT, Marcel

1993 *Les Ordres monastiques et religieux au Moyen-Age* [nouvelle édition augmentée], Paris, Nathan.

POPOVIC Alexandre & VEINSTEIN Gilles (éds.),

1996 *Les Voies d'Allah. Les ordres mystiques dans l'Islam des origines à aujourd'hui*, Paris, Fayard.

RIVOAL, Isabelle

2007 « Una mística comunitaria. Ascetismo, secreto y transmisión del saber en la religión drusa » pp. 301-318 in Cristina de la Puente & Delfina Serrano (eds.), *Activismo político y religioso en el mundo islámico contemporáneo*, Madrid, Siglo XXI editores.

SALMAN Tawfiq

1986 *Adwa ʿala târîkh madhhab al-tawhîd* [Lumières sur l'histoire de la communauté unitaire], Beyrouth, Dar al-Taqaddum.

TARIF, A. S.

1987 *Sîrat sayyid-nâ "al-shaykh Amîn Tarîf" wa sîrat hayât sayyid-nâ al-marhûm 'al-shaykh ʿAlî Fâris* [Biographie de notre shaykh Amîn Tarîf et biographie de feu le shaykh ʿAlî Farîs], Jérusalem.

Pourquoi le monachisme ne s'est-il pas développé en islam ?

Dire que le monachisme ne s'est pas développé dans l'islam, c'est reconnaître une quasi-absence du cénobitisme, soit de l'institutionnalisation de formes de vie religieuse communautaire en marge du monde. L'absence du monachisme dans le monde musulman s'explique avant tout par la conception particulière de la relation entre Dieu et la communauté des croyants. Fondé sur la soumission primordiale à un Dieu pensé dans son incommensurable unicité, l'islam traditionnel se définit d'abord comme Loi révélée organisant la vie du croyant dans toutes ses dimensions. L'islam est le monothéisme théotropique, soit tourné vers Dieu, excellence, et c'est comme projection sociale de l'unité divine sur Terre qu'est pensée la communauté musulmane, la *'umma*. Orthopraxis plutôt qu'orthodoxie, l'islam majoritaire est avant tout une recherche de modèles d'action dans la tradition révélée (la *sunna*) et l'exemplarité de la vie du Prophète et des premiers califes.

Les tenants de la tradition musulmane légaliste ont toujours manifesté une grande réticence devant les expressions de la vie religieuse susceptibles de porter atteinte à la transcendance absolue du divin et de remettre en cause les pratiques rituelles (prière, pèlerinage et jeûne) organisant la communauté. Ces réticences n'ont cependant pas empêché le développement de la sainteté et d'une spiritualité mystique dans le monde musulman. En quoi les formes de vie mystiques développées dans la tradition musulmane diffèrent-elles totalement du monachisme cénobite ?

Si la liberté du croyant « ordinaire » réside dans l'obéissance absolue à Dieu, il existe cependant une multiplicité de « voies » pour réaliser cette exigence. Le soufisme, nom donné à la mystique musulmane, s'est d'abord développé en tant qu'effort méthodique de soumission au divin. La notion de contemplation est absente de cette tradition : la discipline à laquelle se soumet le soufi a pour finalité la réalisation de l'unicité (*tawhid*), principe premier de l'islam, et en ce sens elle est action sur le monde. La conception chrétienne du monachisme comme mort sociale anticipée, du monastère comme un espace préfigurant sur Terre la gloire céleste et de la prise d'habit comme conversion, est totalement étrangère à l'islam.

Bien que l'accent soit mis sur l'effort individuel (*tarwid*), les soufis doivent avoir un maître et s'inscrire dans une chaîne initiatique, autrement dit une *tariqa* (voie), nom donné à la forme institutionnalisée la plus comparable à une organisation monastique. Les confréries soufies ne se présentent cependant pas comme des ordres régis par une règle de vie à laquelle il faut faire vœu d'obéissance et qui encadre totalement la vie des disciples, mais comme un réseau d'adeptes qui se réunissent autour d'un maître (*cheikh*) lors d'occasions particulières (rituels, fêtes pour la naissance du maître fondateur, exorcisme des possédés, etc.). Par ailleurs, elles n'exigent pas d'appartenance exclusive et un adepte peut être simultanément membre de plusieurs confréries. Enfin, chaque confrérie est autonome : l'autorité ne pouvant être définie qu'en relation à Dieu dans la tradition musulmane, il ne peut exister « d'ordre » hiérarchisé organisant les différentes expressions de la vie religieuse en islam. C'est seulement en tant que communautés ethniques que certains courants dérivés du mysticisme ont trouvé une « clôture » sociologique (Druzes, Alaouites) en sortant du cadre de l'islam orthodoxe.

Isabelle Rivoal

Les fêtes religieuses druzes : cheminement spirituel et solidarité communautaire

Isabelle Rivoal (CNRS)

Schisme de l'islam shiite ismaélien, la doctrine religieuse druze a été formulée dans l'Égypte fatimide au 11^e siècle, sous l'égide du calife al-Hakim bi-amr Allah. Fortement imprégnée par la mystique soufie et la philosophie aristotélicienne, cette doctrine hétérodoxe se caractérise par une spiritualité fondée à la fois sur le perfectionnement des âmes à travers un cycle de réincarnations et le secret de sa pratique. Après deux décennies de prédication du dogme nouveau dans les contreforts montagneux du sud Liban actuel (qui marquaient alors la frontière entre les dynasties rivales, Fatimides au Caire et Abbassides à Bagdad), les principaux dignitaires du mouvement ont mis fin à toute activité prosélyte devant la répression à laquelle les descendants du calife al-Hakim les soumettent. La religion druze est non seulement devenue secrète pour les non-Druzes, mais également secrète pour les non-initiés à l'intérieur de la communauté. Aujourd'hui, les Druzes sont installés principalement au Liban (dans la région sud du Wadi al-Taym, dans le Chouf et la plaine côtière qui descend vers Beyrouth), en Syrie (dans la région du Hawrân et autour d'Alep) et en Israël (Galilée et plateau du Golan).

La période de répression lancée contre les sectateurs de Hamza à la fin du XI^e siècle a ainsi profondément structuré ce qui devait devenir la communauté druze. D'abord organisé comme une prédication, le mouvement s'est figé, face à l'adversité et la contrainte de dissimulation, en une minorité endogame dont la reproduction est pensée selon le principe de la réincarnation des âmes dans la religion qu'elles auraient adoptées une fois pour toute. Un musulman sunnite reste musulman sunnite durant tout le cycle de ses réincarnations, un chrétien se réincarne comme chrétien, et le Druze reste dans sa communauté si son engagement originel était sincère. Dans le cas contraire, il cherche à retourner à la foi qu'il avait quittée et tend à ne pas respecter l'injonction au mariage endogame. Être druze n'est pas une affaire de choix spirituel, ni de croyance, mais un fait ascriptif qui dépend de la naissance. La conception cosmologique qui a poussé sa logique jusqu'à penser la réincarnation des âmes permet à la majorité des Druzes de penser leur appartenance religieuse avant tout comme une solidarité communautaire (avec l'endogamie comme principe cardinal) et comme une éthique orientée vers l'ascétisme et la mise à distance policée des autres religions.

Les années de tribulation fondatrices de la communauté sont désignées comme *mihna*. Il s'agit là d'une notion centrale dans la spiritualité druze qui n'est pas sans évoquer la place du *jihad* dans l'Islam. En effet, comme le *jihad* fait référence à la

guerre qu'il faut savoir porter contre les peuples ignorants, la *mihna* est d'abord une notion politiquement connotée exprimant la capacité de résistance à l'adversité et les circonstances extrêmes. Mais comme le *jihad*, la *mihna* est aussi et surtout une injonction spirituelle au perfectionnement individuel ; c'est autour de cette symbolique invitant à l'ascèse et à la remémoration de toutes les périodes ayant mis en danger la survie même de la communauté qu'est organisée la seule fête religieuse druze, *Îd al-Adha*. Mais pour bien saisir la manière dont les Druzes investissent cette fête musulmane et en subvertissent le sens, il faut d'abord spécifier ce qui se présente aujourd'hui comme une religion initiatique.

Initiation et cheminement spirituel vers l'unicité

L'affirmation de la stricte unicité de Dieu (*tawhîd*) est le dogme essentiel de la religion druze. Bien que ce soit aussi le principe cardinal au fondement de l'islam exprimé dans la profession de foi « il n'y a de Dieu que Dieu » (*la ilah illa allah*) les Druzes affirment que leur religion est la véritable religion de l'unicité et se désignent comme les véritables unitaires (*muwwahiddûn*). Cette affirmation est justifiée par la spécificité d'une pratique religieuse réservée aux seuls initiés qui font le choix d'entrer en religion. L'initiation est en effet pensée comme une véritable rupture avec le monde fondée sur le renoncement et une discipline ascétique au quotidien. Aussi, le *tawhîd* est-il beaucoup plus, pour les Druzes, que la reconnaissance de l'unicité de Dieu. Il s'agit, sur le modèle du cheminement mystique par l'ascèse réalisés par les mystiques soufis, d'accéder à la connaissance intime que l'unité des êtres réside en Dieu. La réalité de l'unicité est d'être capable de se fondre en Dieu, de ne faire plus qu'un avec lui. C'est là le but assigné à chaque Druze, dans cette vie ou dans une autre, puisque l'individualité n'est pas pensée dans les limites de la vie humaine, mais comme celle d'une âme qui doit cheminer vers l'unicité d'incarnation en incarnation.

La cosmogonie druze se déploie dans une conception cyclique du temps dans laquelle chaque religion connue occupe un cycle. Pour chacun des cycles la présence divine est duelle : le prophète de la religion dominant son temps comme dimension apparente (Moïse, Jésus, Muhammad, etc.) et son compagnon comme dimension cachée préparant l'avènement de la vérité intime que seuls les élus druzes ont su reconnaître avant la « fermeture des portes de la religion ». Les Druzes articulent ainsi une notion essentielle de l'islam chiite qui distingue *zâhir* (apparent) et *bâtin* (sens caché), qu'ils prétendent dépasser dans le *tawhîd*. Le dogme druze ne rejette pas à proprement parler les autres religions pour proposer un système nouveau. Il tend à réaliser, d'un point de vue théologique, une synthèse dans laquelle les unitaires Druzes sont le signe ultime du pacte conclu avec Dieu, son expression achevée, le sceau des cycles religieux.

Cette conception permet de comprendre la quasi-absence de pratique religieuse dans la communauté druze. Elle a d'ailleurs conduit au rejet par Hamza, principal dignitaire du mouvement de prédication au XI^e siècle, des obligations rituelles de l'Islam : les obligations religieuses sont des pratiques relevant de l'apparent, bonnes pour les « ignorants » (*juh'hâl*), quand la religion druze se veut

l'expression d'une intention sincère (*niyya*), une notion théorisée par les mystiques soufis comme disposition de l'esprit nécessaire pour être en mesure de se remémorer Dieu. Une interprétation commune formulée par les Druzes consiste à dire qu'il est aisé dans l'islam de gagner son paradis puisqu'il suffit de se prosterner cinq fois par jour et que l'on peut effacer jusqu'au péché de meurtre en allant faire trois fois le tour d'une pierre noire (une allusion au pèlerinage à la Mecque). Ce à quoi ils opposent l'exigence de leur voie, le *tawhîd*, qui suppose une vie exemplaire avant d'entrer en religion puisque seuls les impétrants purs de toute impureté majeure sont initiés. Dans cet esprit, les cinq obligations rituelles de l'islam ont été remplacées par cinq autres commandements, orientés vers la survie de la communauté et la soumission à la volonté de Dieu : (1) obligation de vérité absolue entre Druzes (*sidq al-lisân*) comme principe de foi ; (2) obligation d'entraide entre tous les Druzes qui doivent se considérer comme des frères (*hifz al-ikhwân*) ; (3) renoncement à toutes les croyances autres que l'unicité ou *tawhîd* (*al-tabarru' min 'ibâdat al-'adam wa l-buhtân*) ; (4) résignation et satisfaction devant tout ce que Dieu fait (*al-qadâ' wa l-qadar*) ; (5) soumission à sa volonté (*ridâ' wa taslim*).

Ce détournement des obligations rituelles de l'islam professé lors de la prédication druze explique le rejet, par les musulmans, de cette secte (*madhhab*) en dehors de l'islam, et sa caractérisation comme minorité renégate hétérodoxe. Pour ces derniers, les Druzes passent pour des gens « qui ne connaissent pas leur religion » puisqu'il n'existe pas d'enseignement religieux à proprement parler avant que la voie religieuse ne soit choisie. Ce choix n'est d'ailleurs jamais obligatoire et il n'existe pas de pratique à proprement parler pour l'ensemble des druzes non-initiés. En fait, la religion druze n'est ni croyance ni profession de foi, mais une pratique spirituelle qui suppose une ascèse constante. Seule une minorité choisit cette voie dès le plus jeune âge. La plupart des druzes ont en quelque sorte une relation « par procuration » avec la chose religieuse qui passe par le respect des religieux et la vénération de ceux qui deviennent des modèles dans la spiritualité. Les initiés diffusent et sont les gardiens d'une morale sociale puritaine. Pour le non-initié, une période de l'année est cependant empreinte de religiosité et engage des formes pratiques, il s'agit de la période précédant la fête du sacrifice.

La fête du sacrifice

Le calendrier druze possède une seule fête, commune avec les musulmans : le jour d'*al-Adha* (terme qui désigne la brebis offerte en sacrifice pour commémorer la substitution effectuée par Abraham sur l'injonction du divin). Comme dans l'ensemble des pays d'islam, le dix du mois de dhû al-hijjat est un jour de festivités qui se déroule essentiellement autour de toutes les visites que l'on doit faire à ses proches pour souhaiter une joyeuse fête et prononcer autant de formules propitiatoires : « Que chaque année vous trouve aussi prospères ! » (*kul sanna wa entum bi-khayr*) va-t-on souhaiter de maison en maison. La tradition veut que l'on renouvelle sa garde-robe à cette occasion et les enfants sont toujours particulièrement gâtés, fiers qu'ils sont d'arborer leurs nouveaux atours. Bien sûr ces visites seront rendues, le jour même ou

dans les jours qui suivent et chaque maîtresse de maison a préparé durant des jours les gâteaux de fête, à la semoule de blé fourrés de pâte de datte, pour régaler les visiteurs. La fête du sacrifice est l'occasion, dans la société locale, de « revisiter » son réseau de relations sociales, l'occasion aussi d'entretenir des liens avec des connaissances plus éloignées. Les voisins et collègues de différentes confessions ne manquent pas de se rendre visite à l'occasion des fêtes calendaires importantes. Il s'agit d'une marque de politesse, de bon voisinage et d'amitié.

Al-ʿīd comme elle est désignée par les Druzes est aussi l'occasion de fermer le cycle de l'année écoulée. Si cette année a été riche de réjouissances (mariage, réussite à un diplôme pour les enfants, etc.) pour le foyer, la fête y sera particulièrement célébrée : c'est en général dans ces foyers particulièrement touchés par la *baraka* que seront organisés les repas réunissant la famille élargie. À l'opposé, pour les maisons ayant traversé un deuil dans l'année, *al-ʿīd* est pleinement vécue comme une journée de funérailles. Les femmes de la famille proche du défunt se remettent dans la posture d'endeuillées, même si la période des quarante jours marquant traditionnellement le deuil, est passée depuis plusieurs mois. Assises au salon, elles pleurent à nouveau le défunt en attendant les visites de « condoléances » sans gâteaux ni friandises à offrir. Ces visites-là ne sont pas rendues : les familles qui ne sont pas en fête une année ne font pas de visite à celles qui le sont. Le contraste est ainsi saisissant entre familles en fête (*muʿayyidîn*) et celles qui ne sont pas. Ce contraste appelle implicitement à se souvenir des morts de l'année, puisque chacun doit s'enquérir de la situation pour l'ensemble de son réseau social avant d'organiser les visites : réjouissances ou condoléances. Cette adaptation de la fête est en effet en cohérence avec le sens dont *ʿīd al-adha* est investie, tout particulièrement pour les religieux pour lesquels il clôt une période de dix jours, appelée *ʿashûr*, entièrement consacrée à la remémoration des tribulations vécues par les Druzes au cours de leur histoire.

ʿAshûr : la remémoration de la *mihna*

La dimension sacrificielle de la fête musulmane est entendue dans un sens métaphorique et mystique pour les initiés druzes : le véritable sacrifice à préparer est celui des plaisirs mondains, afin de disposer son individualité ésotérique (le *sirr*) à la ré-union avec Dieu. Les dix premiers jours du mois de *dhu al-hijjat* sont entièrement dévolus à la lecture du *Livre de la sagesse* (le *kitâb al-hikma* est une recollection des épîtres échangées par les dignitaires de la prédication druze) et à sa récitation durant de longues séances de « remémoration » (*dhikr*). La période implique jeûne et abstinence et doit être une remémoration de la *mihna* et des persécutions auxquelles seul mettra fin le jour du jugement dernier que symbolise la fête proprement dite. Son sens est clairement eschatologique.

Le cycle de *ʿashûr* s'ouvre lors de la nuit de *ʿashr*. Les religieux se réunissent alors dans les *khalwa-s*, qui ne sont autres que de grandes pièces qui permettent la récitation collective des textes. Ces espaces peuvent être de nature familiale ou villageoise ; dans ce cas, la salle est bâtie collectivement et elle est placée sous la direction des religieux de la famille ou du village en question. Ils peuvent aussi être liés

à un religieux dont la piété est particulièrement estimée ; dans ce cas le salon et la maison du cheikh se transforment progressivement en centre religieux à mesure que s'étend sa notoriété et que des disciples s'attachent à lui. La « tension » doit s'accroître de nuit en nuit à mesure que se rapproche la fête. Ainsi, les huitième et neuvième jours sont-ils les plus importants et sont respectivement désignés comme la petite station (*al-waqfa al-saghîra*) et la grande station (*al-waqfa al-kabîra*). Les cheikhs passent alors la nuit à implorer le pardon en répétant « par l'aube ! et par les dix nuits » (sourate l'aube, verset 1), formule qui marque la consécration de leur âme pour que leurs intentions soient pures et que le « sacrifice » soit ainsi pleinement accompli. Le jour de la fête du sacrifice, qui est littéralement « le grand jour » (*al-yawm al-'azîm*), s'étend ensuite sur quatre jours.

La religion druze étant de nature initiatique, on l'a vu, les réunions dans les *khalwa*-s qui ont lieu en général tous les jeudis soirs concernent ceux qui se sont engagés dans la voie religieuse et ceux qui sont en passe de le faire. En effet, l'entrée dans la religion ne ressemble pas à une « conversion » marquée de manière rituelle devant la communauté comme il en va du baptême dans le catholicisme romain ou de la récitation de la *fatiha* pour les musulmans. L'impétrant druze doit manifester sa volonté de se réformer, de changer ses manières mondaines progressivement. Il doit se rapprocher des religieux pour être progressivement admis comme l'un des leurs. Entrer dans la religion pour un Druze, c'est avant tout mettre sa réputation et son intention véritable (la *niyya* dont on a souligné l'importance) à l'examen des religieux. La première partie des assemblées religieuses est ouverte pour tous les Druzes désireux de se « rapprocher de la religion » : elle est désignée comme *wa'z* (édification) et *sharh* (commentaire). On y récite alors les grands textes de la poésie soufie et les commentaires des *Livres de la sagesse* rédigés notamment par l'Amir al-Sayyid. Symboliquement, les pratiques des mystiques soufis (*ikhwân al-safâ'*) sont considérées par les Druzes comme le dernier cercle avant l'unitarisme selon la conception des différents cercles autour d'un noyau qui va de l'apparent au caché. Ces textes sont la préparation nécessaire avant l'initiation au sens caché et à la vérité. Lorsque le religieux qui dirige la séance frappe dans ses mains, ceux qui ne sont pas encore admis à l'initiation quittent la salle. S'ouvre alors la séance religieuse proprement dites consacrée d'abord à la lecture (*qira'a*) et ensuite à la remémoration (*mudhâkara*).

'*Ashûr* doit cependant être une période de générosité et de contrition pour l'ensemble des Druzes, sur le modèle des religieux. Pendant ces dix jours de l'année, les « ignorants » (*juhâl*), soit les druzes non initiés par opposition aux sages (*'uqqâl*), se rapprochent de la religion à la manière des impétrants et participent à la récitation des textes d'édification avant l'ouverture du *dhikr* proprement dite. Pendant '*ashûr* les textes lus rappellent les origines mythologiques de la religion, le cycle des révélations et bien sûr, les tribulations auxquelles les Druzes ont fait face et feront face avant le jour du Jugement. La fête du sacrifice en elle-même est vécue à la fois comme fête de rupture du jeûne et surtout, comme le point paroxystique dans la vie religieuse annuelle de la communauté. D'ailleurs, c'est en général la veille de ce jour, lors de la nuit de la grande station, qu'est organisée la cérémonie d'entrée dans la religion pour les impétrants qui ont convaincu les cheikhs sur leurs intentions à renoncer à l'ordre

mondain. Pour la première fois, après avoir récité un serment qui réactualise symboliquement le choix fait par leur âme, lors de la prédication initiale par Hamza, de s'engager dans l'unitarisme, les impétrants sont admis à rester au-delà de la période de lecture des commentaires. Ils commenceront alors la mémorisation des *Lettres de la sagesse* qui est en fait pensée comme une « remémoration » de ce qui a déjà été appris dans une autre existence.

Visiter les sanctuaires

Si *'ashûr* est la fête calendaire qui rassemble l'ensemble des Druzes dans son mode de célébration, chaque communauté régionale, au Liban, en Syrie ou en Israël, attache une importance particulière à certains sanctuaires qui sont le lieu de fêtes annuelles. Ces sanctuaires sont désignés comme *maqâmat* (tombes) ou *mazarat* (lieu de visite). Il y a une distinction importante entre le culte rendu à certains cheikhs religieux après leur mort et le culte rendu aux prophètes (*nabî*) que la tradition druze identifie comme siens et qui sont assimilés aux manifestations des principes cosmiques durant les différents cycles de la révélation. Tous les prophètes que la communauté reconnaît n'ont cependant pas forcément un tombeau ou un lieu de culte. En général, les tombeaux des prophètes sont « découverts » tandis que le culte se développe progressivement autour des tombes des grands religieux dont la tradition locale perpétue le souvenir. Au Liban, les sanctuaires les plus importants sont ceux de *nabî* Ayoub, le prophète Job, à Niha, la tombe du plus grand des commentateurs druzes, l'*amîr* al-Sayyid à 'Abey, de *sitt* Sha'wani dans la Beqaa et celle du cheikh al-Fadil à Rashaya dans le sud-Liban. En Syrie, les Druzes visitent le *maqam* du prophète Hâbîl dans la banlieue de Damas et de nombreux tombeaux de cheikhs dans la région du Hawrân. En Israël, les deux sanctuaires les plus importants sont ceux de *nabî* Shu'ayb et de *nabî* Sabalân, tous les deux situés en Galilée. Ces tombeaux sont régulièrement visités par les Druzes, religieux ou non, qui viennent pour y faire des vœux, remercier d'avoir été exaucés ou tout simplement passer du temps dans la proximité d'un lieu emplie de sainteté.

Les plus importants des prophètes et saints ont leur célébration annuelle, qui vient ainsi pleinement s'inscrire dans le calendrier des fêtes religieuses, à l'échelle de la communauté régionale. Ces célébrations sont ainsi différemment marquées selon les États dans lesquels les Druzes se trouvent inscrits et la politique adoptée en direction des communautés religieuses minoritaires. En Syrie, les autorités ont développé une politique accentuant le nationalisme arabe syrien. Les pèlerinages et visites aux multiples tombeaux qui balisent la région du Hawrân restent des affaires internes à la communauté. La fête annuelle du prophète Hâbîl à Damas au mois d'octobre est cependant l'occasion pour les religieux druzes syriens de rencontrer leurs coreligionnaires venus du Liban, mais, également, d'Israël : le rassemblement religieux est reconnu par les autorités israéliennes qui délivrent chaque année un certain nombre d'autorisations de voyage en Syrie à des dignitaires druzes.

Au Liban, la célébration la plus importante a lieu au sanctuaire de *nabî* Ayoub le 31 août, date qui est reconnue comme un jour de fête pour la communauté. La visite

au tombeau sur les hauteurs de Niha est l'occasion d'une visite formelle des dignitaires de l'État libanais (président de la République ou ministres) et des représentants des autres communautés religieuses que compte le Liban. Ayoub / Job est un prophète qui est aussi révééré par les chrétiens et les musulmans. Le mercredi de la semaine sainte lui est dédié (*'urbu'a ayoub*) et les chrétiens sont invités à méditer sur les souffrances supportées par Job et la vertu de patience. Ce jour-là, de nombreux chrétiens visitent le sanctuaire druze qui lui est dédié. Les musulmans libanais célèbrent également Ayoub le dernier mercredi du mois d'avril. Al-Amir al-Sayyid est fêté le 4 septembre, mais il s'agit plus d'une célébration interne à la communauté druze et l'occasion pour les religieux de se réunir et de discuter de sujets plus mondains concernant la conduite des affaires communautaires.

C'est cependant en Israël que la célébration des pèlerinages aux tombeaux des prophètes a acquis son caractère le plus marqué, au point que les fêtes des prophètes balisent désormais l'année religieuse pour les Druzes dans cet État. La fête du prophète Shu'ayb le 25 avril est ainsi reconnue comme « fête religieuse » proprement dite (*'id al-nabî shu'ayb*) avec l'octroi de quatre journées chômées du 24 au 27 avril de chaque année. Seconde en importance, la fête du prophète Sabalân est jour férié le 10 septembre, et elle d'al-Khadir le 25 janvier. Depuis l'annexion du plateau du Golan en 1981, les autorités israéliennes ont également reconnu le pèlerinage annuel au tombeau d'al-Ya'fûrî le 25 septembre comme jour férié pour la communauté. Chacun de ces pèlerinages est l'occasion, pour les religieux, de se rassembler dans le tombeau, de lire et de se remémorer ensemble la voie de l'unitarisme, et surtout, de discuter les affaires de la communauté. Comme au Liban lors du pèlerinage annuel à *nabî* Ayoub, la célébration au tombeau du prophète Shu'ayb est l'occasion d'une mise en scène de la relation entre la minorité druze et l'État. En Israël, il s'agit depuis les années 1950 de mettre en scène avec solennité la relation particulière entre les druzes et l'État hébreu en ce qu'il s'agit de la seule composante arabe vivant en Israël qui affiche publiquement sa loyauté en participant à la défense du pays. À ce titre, cette « fête » religieuse, qui constitue une invention récente et une « annexion » des visites pèlerines traditionnelles (*ziyâra*), est une vitrine officielle plus qu'une fête religieuse au sens propre.

Bibliographie :

Bureau Régional de l'UNESCO – Beyrouth / Université Saint-Joseph de Beyrouth, *Les Aspects culturels dans les religions chrétiennes et musulmanes*, UNESCO, 2011.

Firro, Kais M., « Political Behavior of the Druze as a Minority in the Middle East – a Historical Perspective », *Orient*, vol. XXVII, n°3, 1986, pp. 463-479.

Firro, Kais M., « Druze maqâmat (shrines) in Israel : From Ancient to Newly-Invented Tradition », *British Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 32, n°2 (nov. 2005), pp. 217-239.

Halabi, Abbas, *Les Druzes: vivre avec l'avenir*, Beyrouth, Dar an-Nahar, 2005.

Khuri, Fuad I., *Being a Druze*, Londres, The Druze Heritage Foundation, 2004.

Makarem, Sami N., *The Druze Faith*, Delmar; New-York, Caravan Books, 1974.

Rivoal, Isabelle, *Les Maîtres du secret. Ordre mondain et ordre religieux dans la communauté druze en Israël*, Paris, Editions de l'EHESS, 2000.

DU TERRAIN AU TEXTE.
L'EXIGENCE RÉFLEXIVE

LA RELATION ETHNOGRAPHIQUE. DU TERRAIN AU TEXTE

Introduction au numéro spécial d'*Ateliers d'Anthropologie*

Le présent volume propose une réflexion pratique et théorique sur l'enquête ethnographique comme méthode de production d'un corpus de données. Le terme « ethnographie » désigne à la fois la méthode d'enquête, l'expérience concrète du terrain et le corpus diversifié que la recherche façonne. Portée par le mouvement général de réévaluation de la vocation des sciences humaines à déterminer les lois du social, la critique du paradigme ethnographique¹ a porté sur ces trois dimensions. Elle a profondément modifié la manière de produire le savoir ethnologique et, partant, les perspectives théoriques qui le fondent. La relation ethnographique, comprise comme la production écrite du savoir de la discipline à partir de l'enquête de terrain, est désormais reconnue comme un acte historique et politique, soit une méthode de connaissance épistémologiquement fondée sur la rencontre et l'établissement de relations.

Dans le même temps, le renouveau de l'intérêt pour l'étude de la pratique et du quotidien ainsi que la revalorisation de la voix des « gens ordinaires » (Spencer, 2002) ont accredité l'ethnographie comme méthode privilégiée de constitution des données pour la plupart des disciplines consacrées à l'étude des réalités contemporaines. De l'histoire orale à la science politique valorisant les perspectives « par le bas » en passant par la sociologie pragmatique, le terrain comme praxis garantissant la prise en compte des contingences et de l'idiosyncrasie des situations sociales aurait désormais une vertu en soi : celle du complexe contre les simplifications théoriques, celle du concret, du particulier contre les généralisations, celle du réel contre les idéologies.

Tout au long de sa carrière, Raymond Jamous n'a cessé de rappeler combien la capacité à fonder un savoir général à partir de l'enquête de terrain suppose d'exigence dans l'acquisition préalable des connaissances théoriques, comme dans la confrontation toujours inachevée avec les données qu'elle produit. Si la compétence de l'ethnologue consiste à observer ce à quoi il n'était pas préparé (Olivier de Sardan, 1995 : 77), il ne faut pas oublier ce que la qualité de la curiosité ethnographique doit à la formation initiale de l'ethnographe. Elle seule donne les compétences pour ethnographier et travailler l'ethnographie jusqu'à atteindre « l'épaisseur du social » — pour reprendre cette formule, inspirée de la *thick description* geertzienne, que Raymond Jamous affectionne. Les doctorants qu'il encadre, les chercheurs qu'il a contribué à former, connaissent et apprécient son aptitude à observer, à décrire, à questionner, à discuter, à comparer, à relier, inestimable maïeutique qui doit largement à sa propre capacité d'écoute et d'attention au(x) fait(s) ethnographique(s).

En témoignage d'amitié, alors qu'il s'apprêtait à quitter la direction de la formation doctorale, le Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative et l'université Paris X-Nanterre ont consacré en février 2007 à la relation ethnographique un colloque dont les communications sont à l'origine des articles présentés ici. Invités à mettre en perspective la construction de cette relation et son rôle dans la constitution du savoir ethnologique, les intervenants ont travaillé l'une des préoccupations constantes de Raymond Jamous en tant que chercheur et formateur : l'ethnographie comme

configuration complexe, construite dans la tension et par la comparaison (Jamous, 1999). Il s'agissait donc d'envisager la relation ethnographique, à la fois comme temps particulier de l'expérience de terrain et comme mode de production des données fondé sur des processus relationnels.

La tendance de l'ethnologie à articuler plus nettement le « double mouvement de l'objet et de son observation » (Copans, 1998 : 29) est le produit déjà ancien de la double herméneutique des sciences humaines — traduire/interpréter — décrite par A. Giddens (1987). Dès lors que l'ethnologue s'était assigné la tâche de décrire et de comprendre des expériences humaines plutôt que d'objectiver des pratiques sociales et d'en sonder les déterminismes, il était logique qu'il finisse par s'inscrire dans l'équation même de la situation d'enquête. Il est d'ailleurs significatif que l'influence majeure de la critique postmoderne sur la discipline ethnologique se soit finalement traduite dans les pratiques de recherche par un double travail de dé-réification. D'une part, elle a brisé la clôture de l'objet ethnographique (qu'on le désigne comme terrain, société ou culture) en introduisant la perspective historique dans le déploiement de l'enquête et en problématisant la relation ethnographique comme source de la production du savoir ethnologique. D'autre part, elle a brisé la clôture de certains objets de l'ethnographie (le rituel, la chefferie, la segmentarité...) par la mise en évidence de ce qu'ils étaient, dans une certaine mesure, le produit d'un corpus de questionnements standardisés (Kilani, 1990).

Cependant, la plupart des chercheurs qui s'expriment ici ne s'engagent pas dans le champ de la critique textuelle : ils retournent sur le terrain par la réflexion, ils soumettent la pratique du terrain à l'exercice réflexif. Bien sûr, tous ne le font pas au même moment de leur parcours de recherche, ce qui informe différemment leur lecture de la relation ethnographique. On reconnaîtra ainsi volontiers avec J. Copans (1998) que l'ethnographie n'est pas seulement un corpus à travailler, mais aussi que ce corpus « travaille » l'ethnologue, parfois à son insu.

Les vingt-quatre contributeurs de ce volume sont ainsi, pour une part, de jeunes chercheurs qui évoquent leur premier terrain, celui de leur thèse. Ils s'interrogent sur leurs relations aux personnes, sur les conditions des interactions développées durant l'enquête, sur les modalités évolutives de leur intégration. L'exercice auquel ils se sont soumis pour le colloque, puis dans l'élaboration de leur texte pour la publication, leur a donné l'occasion de faire aboutir un aspect de leur réflexion sur la distance épistémologique nécessaire au travail de terrain, au travail sur le terrain, à l'analyse post-terrain. D'autres chercheurs reviennent sur leur première expérience ethnographique et tentent d'en extraire des éléments méthodologiques qu'ils mettront à l'épreuve dans une prochaine enquête. Des chercheurs plus expérimentés reviennent aussi sur ce premier terrain qui reste une référence dans leur parcours intellectuel, un repère dans leur carrière scientifique. Si, de ce point de vue, le terrain fait en partie le chercheur, que dire de l'attachement de C. Malamoud pour le Mahâbhârata, le terrain le plus vaste, le plus surprenant aussi ? D'autres encore ont choisi d'interroger la relation ethnographique dans le sens d'une « relation » du terrain : relater le terrain, s'appuyer sur le terrain pour construire le texte, construire le savoir. Certains auteurs, enfin, ont décalé leur regard vers la mise en comparaison de plusieurs terrains, de plusieurs procédés d'analyse, qu'ils soient leurs ou empruntés, pour l'exercice, à des collègues.

C'est le cas, en particulier, de A.-C. Taylor qui compare des travaux de théorisation dans le domaine de la parenté, entre l'Amazonie et l'Inde, et propose une forme nouvelle de métarelation, la « métaconjugalité ».

L'ambition de cette entreprise collective n'est ainsi pas seulement épistémologique, mais également théorique : en considérant leur expérience de terrain d'abord en termes de relation, d'assignation et de rôle, les auteurs contribuent tous, de manières fort diverses, à explorer la double dimension du paradigme ethnographique « j'y étais, je peux en parler » en montrant précisément qu'il ne suffit pas toujours « d'y être » pour pouvoir en parler et surtout que la manière « d'y être » informe toujours la manière « d'en parler ».

Construire la relation au terrain, sur le terrain

Condition de l'enquête, l'accueil de l'étranger — ou plus spécifiquement de l'allochtone, *a fortiori* ethnologue — va rarement de soi. Toute entreprise ethnographique suppose l'établissement de relations qui sont et seront beaucoup plus que de simples interactions dialogiques destinées à produire des matériaux ethnographiques, cette source à partir de et à travers laquelle l'ethnologue construit une certaine forme d'intelligibilité du social. Questionner sérieusement la relation, les modalités de son établissement, sa pérennisation, son évolution, ses non-dits, ses accroc et les multiples formes qu'elle peut prendre va bien au-delà de la réflexion sur la pratique ou les savoir-faire du métier d'ethnologue. Admettons, dans une première approche, que le terrain commence par une rencontre qui détermine certains éléments de la relation. Et prenons comme point de comparaison l'expérience de Raymond Jamous chez les Meo où l'intégration passe par la parenté.

Dans l'introduction à *La relation frère-sœur : parenté et rites chez les Meo de l'Inde du Nord* (1991), il relate ses premiers contacts dans cette communauté musulmane. Très rapidement, l'homme qui le guide dans le pays Mewat lui demande s'il peut le considérer comme un *bhâi*, un « frère », et réciproquement. Un *bhâi* entraînant une *bahin*, une « sœur », le chercheur est désormais pourvu des deux relations fondamentales qui lui permettent de prendre place dans le réseau social et rituel de la société meo — par extension, son épouse et leur fils se voient eux aussi pourvus d'un ensemble de parents :

[...], chez les Meo les quelques deux cent cinquante mille membres de la communauté sont tous parents les uns des autres et pour comprendre leur organisation interne l'étude du système de parenté était essentielle. J'appris tout cela en devenant moi-même un des leurs en quelque sorte. En effet, il était inconcevable pour eux de communiquer avec moi si je ne m'intégrais pas et si je ne participais pas aux manifestations quotidiennes et rituelles de leur parenté (Jamous, 1991 : 11).

Entrer dans la parenté meo, par la double relation de germanité (un frère, une sœur) en particulier, n'est pas le choix de l'ethnologue : c'est le moyen que la communauté lui propose, ou plus exactement la condition qu'elle lui impose, pour rester. Ce faisant, la société lui indique d'emblée la problématique centrale de son organisation sociale, et

alors qu'il venait en Inde « pour étudier des musulmans », c'est bien la relation frère-sœur qu'il analysera.

Les différents terrains d'un même chercheur ne reproduisent pas une seule et même configuration : Raymond Jamous n'était pas un frère sur son précédent (et premier) terrain. Chez les Iqa'riyen du Rif marocain (1981), il était un jeune homme parmi ses pairs, entretenant des liens d'amitié. Cette position dans sa catégorie d'âge était la seule accessible dans la communauté pour un jeune étranger, célibataire, étudiant en sciences sociales. Sa curiosité scientifique n'était légitime que dans les limites de ce statut de subordination par rapport aux chefs de famille. Et c'est depuis cette position qu'il a pu étudier le système de parenté des Iqa'riyen, de là qu'il a pu approcher et comprendre les hommes de l'honneur et de la baraka. Fort de cette première expérience, il n'imaginait pas, lorsqu'il est arrivé sur son terrain indien, pouvoir (et devoir) être intégré dans la parenté ; rétrospectivement, il considère que l'impossibilité de ce mode d'intégration (même temporaire, même limitée) de l'ethnologue dans le Rif marocain relève de la cohérence de l'organisation sociale locale.

Évoquant leur propre intégration sur le terrain, plusieurs contributeurs font référence à celle de Raymond Jamous chez les Meo. Certains présentent des situations comparables en ce qui concerne le rôle possible d'un procédé d'apparement dans la construction de la relation sur le terrain. À Damas (Syrie), A. Poujeau accompagne à des funérailles les femmes de la famille chrétienne chez qui elle réside, et trahit son émotion par des pleurs. Lors de visites dans des monastères, elle est présentée aux étrangers comme un membre de la famille, la fille d'une sœur véritablement émigrée en France. Spectatrice d'un échange rituel féminin d'injures à connotation sexuelle, elle y participe lorsqu'il en vient à concerner sa propre mère : sa mère devient « sœur » des femmes de la maison, elle-même devient leur « nièce utérine ». M. Houseman, chez les Beti du Cameroun, s'est trouvé assigné à plusieurs positions, dont celle d'« oncle maternel »/« enfant de sœur ». Il raconte sa propre implication dans la carrière matrimoniale de son « père » polygame, et comment, revenant sur le terrain après quinze ans d'absence, il a « hérité » de ses veuves. De « fils », il est devenu « mari » potentiel dans une situation particulièrement conflictuelle. Dans l'île indonésienne de Selaru, S. Pauwels a été adoptée par un père de famille, acquérant dans le même temps une mère, un oncle maternel, une tante paternelle, un frère aîné, une belle-sœur, une sœur cadette, une nièce..., entrant ainsi en relation de parenté avec tous les habitants du village, de l'île, de l'archipel. Son époux, absent, est devenu le fils de la sœur de son père (adoptif), c'est-à-dire l'époux idéal dans cette société où le mariage avec la cousine croisée matrilatérale est préférentiel. En Nubie égyptienne, F. Fogel est la « sœur du couple » qui l'héberge, la tante bilatérale de leurs enfants. Elle est ou non reconnue comme occupant une position précise parmi les membres de la famille étendue, mais ce lien de germanité l'inscrit dans une tribu, identité nécessaire pour entrer en relation avec tous les autres. À défaut de prendre une place dans la généalogie, elle accède à un jeu complexe d'assignations plurielles. Dans le village de Pentakota en Andhra Pradesh (Inde du Sud), O. Herrenschmidt, lui-même pourvu d'une famille qui s'agrandit au fil des années, est resté « Monsieur ». Il n'est jamais devenu un « frère », n'a obtenu ni parent, ni ami. Il le regrette avec humour (« être adopté, cette suprême satisfaction du métier d'ethnologue ») et identifie les positions totalement différentes accordées aux

ethnologues comme une conséquence de la différence radicale des systèmes de parenté de l'Inde du Nord et de l'Inde du Sud.

L'ethnologue peut aussi être assigné comme parent par ses hôtes sans pour autant faire de la parenté son objet d'étude : il peut être parent sans être parentaliste, parentaliste sans être parent... Dans la construction de la relation ethnographique interviennent des déterminants structurels locaux, des rapports différenciés à l'altérité, des formes d'expression des émotions, notamment. Le chercheur, quelles que puissent être ses représentations de la relation idéale, est inséré dans un réseau relationnel (organisé par la parenté ou non) par l'assignation d'une place. Dans certains cas, on l'a vu, une seule place est « nécessaire et suffisante » pour accéder à toutes les relations : dès son arrivée, l'ethnologue est l'objet d'une réception, d'une prise en charge, qui équivaut à un positionnement dans une structure — le travail relationnel n'en devient pas superflu pour autant. Dans d'autres, le terrain consiste en un parcours des différentes places que les membres de la société lui assignent, pour reprendre l'image de J. Favret-Saada (1977). Ce parcours se déploie dans le temps au fil des rencontres, des échanges, des événements, de la participation du chercheur à la réalité (ici et maintenant), des processus cognitifs mis en œuvre de part et d'autre, de la manière aussi dont l'ethnologue en tant que personne tente d'induire certaines assignations. Est-on intégré ? S'intègre-t-on ? Sur un même terrain, au rythme des retours successifs, l'imprégnation cumulée produit-elle des certitudes, alors que l'on peut toujours refaire les mêmes erreurs ? « Que faut-il savoir pour comprendre ? », interroge S. Pauwels au tout début de son article. D'un terrain à l'autre, l'expérience est-elle de ce point de vue un élément facilitateur ? Encore une fois, dans ce domaine-là comme dans d'autres, il s'agit avant tout d'une relation humaine.

15 Des raisons pratiques inspirent à chaque société les conditions d'accueil de cet Autre si particulier qu'est l'ethnologue. Les Iqariyen et les Meo n'ont pas intégré Raymond Jamous de la même manière, certes, mais ils n'ont pas eu non plus affaire à la même personne. À dix ans d'intervalle, son statut social, du moins la partie exportable de ce statut sur le terrain, avait beaucoup changé : « jeune, étudiant, seul », il était devenu « adulte, docteur, marié, père de famille ».

Les déterminants de l'enquête : déclinaisons de l'altérité

L'altérité est certainement le ressort de toute relation ethnographique, mais il s'agit d'une détermination qui prend des formes et des contenus très variables. Le récit que P. Descola (1993 : 41) fait de son premier contact avec les Indiens Achuar constitue une illustration de la force de l'altérité : « Nous n'avions rien compris à ce qu'ils disaient ; nous n'avions rien compris à ce qu'ils faisaient : c'était une situation ethnographique exemplaire. » Exemplaire, mais de plus en plus improbable dans un monde où « le sauvage et le primitif ont disparu » (Ahmed et Shore, 1995 : 19), où l'ethnologue dispose des acquis d'une tradition scientifique qui sont autant d'archives sur les Autres, et où la plupart des « locaux » font désormais partie, à un certain degré, selon certaines modalités, du monde global auquel appartient aussi, mais autrement, l'ethnologue (Sahlins, 1993). Il demeure néanmoins important que l'ethnologue arrivant sur le terrain s'interroge sur la manière dont la société dans laquelle il a choisi de s'installer réagit devant l'altérité qu'il représente. Comme la conception locale de l'altérité est

déterminée par des formes sociales spécifiques, produites par des constructions historiques particulières, l'ethnologue, lorsqu'il est porteur des déterminations qui s'y prêtent, se voit parfois assigner la place jadis réservée à l'allochtone blanc : missionnaire, colon, plus récemment touriste. Ces déterminations sont à leur manière des « idéaux-types » locaux façonnés par la sédimentation des contacts répétés. L'ethnologue peut s'en accommoder ou chercher à s'en affranchir.

Certaines sociétés ont construit une place pour l'étranger et développé un ensemble de règles et de pratiques pour organiser cette relation, de l'hospitalité aux procédures d'immigration. Dans ce cas, parce que l'étranger accepte tacitement les règles qui lui sont imposées, la menace dont il est potentiellement porteur est neutralisée et il est fréquentable comme invité, sans qu'il soit pour autant nécessaire de l'intégrer (Montandon, 2004 ; Stavo-Debaugé, 2007). À moins, comme l'explique A. Molinié, que l'étranger en question ne soit identifié à la figure emblématique de l'allochtone dangereux dans la culture andine, ce prédateur mortifère qu'il faut absolument tuer lorsqu'il est démasqué. Un changement radical d'assignation peut aussi avoir des conséquences radicales !

Dans d'autres sociétés, et notamment les sociétés îliennes de l'Indonésie, il est impossible de vivre avec un étranger sans se mettre en danger ; il n'y a pas de place aménagée à l'intérieur de la société pour ce qui vient du dehors, ce qui ne laisse pas le temps de « choisir » les modalités de la relation : il faut décider immédiatement de rejeter, de supprimer ou d'intégrer le corps étranger. S. Pauwels raconte ici comment l'ethnologue tout juste débarquée à Hursu a été assimilée à n'importe quel trophée ramené par bateau ou n'importe quelle épave échouée sur la plage. Elle a dû attendre de longues heures que l'on statue sur sa « nature », et sur la manière de réaliser son « autochtonisation ».

La détermination en tant qu'allochtone, bien que première dans la rencontre et l'instauration — ou non — d'une relation ethnographique, n'est cependant qu'une détermination parmi d'autres. L'âge, l'origine, le sexe, la situation matrimoniale de l'ethnologue sont autant d'éléments déterminant la ou les places qui lui seront faites et les rôles qu'on lui proposera explicitement ou implicitement de jouer. Les opérations de qualification réciproque dans l'établissement de la relation d'enquête et la détermination du statut qui en résulte sont au centre de la réflexion menée dans plusieurs contributions. Dans son retour sur l'enquête qu'elle a menée chez les Meru du Kenya, A.-M. Peatrik réfléchit sur « l'âge des protagonistes », de sa prise en compte comme simple « contexte excluant l'échange ou la confrontation avec les interlocuteurs » à la reconnaissance de son caractère central, en tant qu'« objet de réflexion et comme ressource » dans la formulation de certaines hypothèses. C. C. Mitatre explore les déterminations liées au statut matrimonial de l'ethnologue ou plus précisément la manière dont elle a malencontreusement essayé de négocier une position de respectabilité en usant de cette ressource lors de son enquête dans le Sud marocain. M. Baussant, quant à elle, analyse sa position de descendante de pieds-noirs comme détermination incontournable dans l'enquête qu'elle a menée sur la mémoire des rapatriés d'Algérie, en posant notamment la question de la distance nécessaire à la conduite de l'enquête ethnographique.

Le premier contact peut être évident, difficile ou impossible. De ce point de vue, il en va de la rencontre initiant l'enquête ethnographique comme de toute rencontre. Certaines se révèlent heureuses, lorsque les déterminations et les attentes de part et d'autre sont en adéquation, comme le montre F. Fogel. Ces déterminations et ces attentes peuvent s'exprimer sous une forme minimale, acceptée des deux côtés, une sorte de premier accord rendant possible l'installation sans imposer les modalités des relations qui vont en découler. D'autres le sont moins. Elles peuvent ou non conditionner de façon absolue ce que sera la relation de l'ethnologue à la société qu'il a choisi d'étudier. Il est rare cependant que la relation établie à travers les premiers contacts soit absolument enfermée dans ces déterminations initiales. Les assignations, les rôles qui leur sont liés, les circonstances et la dynamique même d'une enquête de longue durée offrent la possibilité pour les uns et les autres, l'ethnologue et tous ceux avec qui il entre en commerce, de « jouer avec » et de « faire jouer » la relation ethnographique.

Assignations et rôles : l'aménagement de la dynamique d'enquête

Les récits que les ethnologues placent fréquemment en introduction de leurs monographies attestent le caractère, souvent central dans la dynamique d'enquête, de l'assignation et du jeu avec l'assignation. Ces comptes rendus, parfois tellement significatifs qu'ils en sont devenus paradigmatiques (que l'on songe aux vaches d'Evans-Pritchard ou au combat de coqs de Geertz), sont en général un retour sur un moment clé, un événement, une situation qui instituent ou changent la place de l'ethnologue dans l'environnement social qu'il étudie. Dans le récit mis en exergue, l'auteur peut témoigner d'un événement déclencheur qui lui a permis de remettre en phase ses observations, pré-orientées, avec ce que lui livrent effectivement ses interlocuteurs sur le terrain ; c'est la résolution de cette « résistance au terrain » que N. Journet décrit dans son article. Ce récit permet aussi la mise en scène entre un avant — une assignation à l'extérieur — et un après — une assignation à l'intérieur — qui est aussi une mise en scène idéalisée de la trajectoire de l'enquête supposant de franchir des étapes pour se rapprocher du cœur de l'objet. Idéalisée, car il est fréquent que le chercheur soit déjà familier sous bien des aspects d'un milieu social, culturel, politique, bref d'une réalité sociale au sein de laquelle il va choisir son terrain. Dans l'imaginaire de la discipline, le terrain est autant une quête qu'une enquête : l'ethnographie supposerait l'intégration de l'ethnographe. Le récit du « basculement », comme un rite de passage, est alors brandi comme preuve de la réussite du terrain, comme la légitimation liminaire du texte ethnologique. Nombreux sont les jeunes ethnographes qui se désolent après quelques mois d'enquête de n'avoir toujours pas vécu leur « combat de coqs » et qui doutent alors de leur place sur le terrain. En termes de production d'un savoir, cependant, on peut tout aussi bien tirer partie d'une intégration que d'une non-intégration, pour autant que les situations mises en place permettent de saisir « les représentations que nos hôtes se font de notre personne », explique A. Molinié.

Formulé autrement, cela revient à poser la question : quelles sont les conditions objectives et subjectives nécessaires pour être et jouer son rôle « d'ethnographe-sur-le-terrain » (Schinz, 2002) ? Les premières interactions, durant la période que J. Copans

(1998 : 27) qualifie de « déambulatoire », se résumant le plus souvent pour l'ethnologue à une tentative d'explicitation de sa présence, qui l'amène à la fois à se distancier de rôles qu'il ne veut pas ou ne peut pas indéfiniment jouer, et à accentuer certains traits pour indiquer ceux qu'il pourrait jouer. Bref, il tente de monnayer les déterminations dont il se sait porteur, et ce dans la perspective particulière qui consiste à réaliser une enquête ethnographique. Il peut s'agir de sortir d'une place qui enferme à l'extérieur (touriste, hôte, expert international). Par exemple, lors de son enquête chez les dinandiers de Fez, B. Buob s'est différencié des touristes et des experts internationaux, nombreux à visiter le site. Il a trouvé sa place lorsque les artisans l'ont reconnu comme appartenant à leur propre catégorie de « travailleurs manuels », sa caméra étant assimilée, d'une certaine manière, à un outil de travail.

Parfois, l'ethnographe cherche plutôt à négocier une marge de manœuvre, à « trouver la bonne distance » selon les termes de É. Prébin. Elle explique notamment comment elle se serait satisfaite de sa position d'étrangère française en Corée, alors qu'elle a dû faire, mal gré qu'elle en ait eu, avec son statut de *ibyangin* « personne d'origine coréenne adoptée en bas âge qui vit à l'étranger ». Dans ce contexte, elle a notamment négocié une liberté de circulation vis-à-vis de certains membres de sa famille biologique retrouvée, qui n'étaient pas non plus très à l'aise dans la gestion de la relation, à la fois contrainte et choisie.

Les situations ethnographiques ne sont pas toutes « l'histoire d'une pénétration progressive téléologiquement orientée vers la découverte des secrets d'une société » selon la formule de E. Gable (1997), ni « l'institution nécessaire d'un rapport d'intrusion » selon celle de M. Abélès (2002). Tout comme l'intégration, l'extériorité de l'ethnologue peut être un objectif et, dans tous les cas, elle se construit par l'occupation d'une succession de places déterminées, pour atteindre une position finale que M. Naepels (1998) propose de désigner comme l'« atopie ». Encore faudrait-il ajouter que cette position, pas plus qu'une autre, n'est stable, même lorsqu'il s'agit de garder une certaine distance nécessaire pour multiplier les points de vue dans des contextes structurés par les divisions et les rivalités.

Il arrive cependant que l'extériorité ne soit acceptable que pendant cette période où l'étranger peut être traité en invité. Après, il lui faut s'intégrer — ce qui peut se concrétiser par une proposition d'entrer dans la parenté par une alliance matrimoniale, et le refus entraînera la rupture de la relation et le départ de l'ethnologue, comme l'explique R. Simenel. La négociation peut aussi parfois se solder par une atopie radicale, un en-deçà ou un au-delà de « la bonne distance », et le chercheur se voir assigner une place et un rôle qui l'empêchent de réaliser une ethnographie. C'est sur ce type d'échec que revient I. Rivoal dans un récit où elle tente d'éclairer les logiques qui ont fait de sa première enquête au Liban un « huis clos ethnographique ».

La relation ethnographique comme paradigme du savoir ethnologique

Ainsi, « les options théoriques [de chaque ethnologue] portent la marque de [ses] choix d'enquête sur le terrain », rappelle ci-après D. Casajus, qui esquisse un polygone

possible des rapports idéal-typiques que les ethnographes ont établis sur leurs terrains en vue de constituer leurs sources. Le « pôle Griaule », selon lequel la relation mise en place consisterait pour l'ethnographe à recueillir un texte enfoui, n'est plus sérieusement envisageable comme pratique du métier. L'informateur choisit plus certainement son ethnographe que l'ethnographe ses informateurs (Aull-Davis, 2008 : 89). Ainsi, la production des données s'inscrit dans un espace relationnel où les termes de la négociation sont tissés d'implicite et d'opacité (Abélès, 2002).

La configuration déployée dans toute situation ethnographique ne se réduit certes pas à la relation entre l'ethnographe et ceux que la tradition ethnologique a convenu d'appeler ses informateurs. Elle doit cependant être évaluée comme dimension centrale conditionnant le processus de constitution des données (Leservoisier, 2005). Cette logique exploratoire est particulièrement mise en évidence dans les articles de C. Jungen, L. Caillet et M. A. Rodriguez Lizana. La première raconte comment, reconnue localement comme « orientaliste » de par sa formation universitaire occidentale, elle a été instituée historiographe tribale dans un contexte jordanien où la constitution d'archives est au cœur des préoccupations politiques. La deuxième revient sur l'invitation qui lui a été faite par des moines japonais de participer à l'élucidation sans fin des mystères du rituel. Le troisième fait le récit de son « intégration » à une famille de porteurs lors du pèlerinage annuel à Chalma (Mexique) par la relation établie avec ces objets particuliers que sont les statues de la Vierge et de l'enfant Jésus.

Dans une perspective différente, D. Casajus, G. Lenclud et N. Journet interrogent la « mise-en-scène particulière du terrain » (Geertz, 1995) et les modalités de la communication au fondement de la relation ethnographique. C'est en termes de pratique de métier et d'élaboration par l'ethnologue de ses propres sources que D. Casajus met en tension la dynamique ethnographique. Questionnant le mensonge comme ressort de la communication, G. Lenclud souligne la candeur avec laquelle les anthropologues semblent prêter aux acteurs sociaux une véridicité qui ne serait jamais prise en défaut, et dénonce le « voile de *moral correctness* » qui s'étendrait, selon lui, sur le récit ethnographique. N. Journet, enfin, revient sur la place, dans le processus d'analyse, des informations recueillies hors contexte, des données issues de ces conversations apparemment anecdotiques qui sont menées en marge de « l'exégèse externe » suscitée par l'ethnographe (Galinier, 1997 : 11), ces éléments fournis par un interlocuteur en réponse à une proposition erronée de l'enquêteur.

Aucun des auteurs de ce volume ne remet en question la relation ethnographique comme paradigme de la production du savoir ethnologique. Or, c'est cette « figure sacrée de l'ethnographe et de ses informateurs » que G. Marcus (1997) invite à repenser en partant du glissement dans la pratique du terrain qu'avait repéré Geertz (1968, 1995 : 64 *sq.*). La relation ethnographique reposerait sur un « idéal de collaboration » nécessaire à la possibilité même du projet anthropologique et actualisé sur le terrain en « complicité ». Cette complicité, quand elle n'est pas fortuite (le combat de coqs), fonctionnerait pour l'ethnologue comme pour ses informateurs en relation à un tiers (généralement, l'ensemble des autorités extérieures à l'ensemble localisé dans lequel la relation s'inscrit) et informerait de manière implicite la production de tout savoir ethnologique (en tout cas de toute anthropologie critique).

L'argument mérite d'être considéré. Il interroge à la fois les « conventions propres au terrain » — à la mise en perspective desquelles s'est attachée l'anthropologie réflexive — et la légitimité même de l'entreprise ethnographique comme dynamique de production du savoir — ou, du moins, des sources textuelles nécessaires à son élaboration. Sur ce point, l'unité du volume réside bien dans l'adhésion des contributeurs, et de Raymond Jamous, au projet, défini par Merleau-Ponty, de l'ethnologie comme seconde voie (par rapport à la philosophie kantienne) vers la recherche de l'universel :

L'expérience, en anthropologie, c'est notre insertion de sujets sociaux dans un tout où est déjà faite la synthèse que notre intelligence cherche laborieusement. Il y a là une seconde voie vers l'universel : non plus l'universel de surplomb d'une méthode strictement objective, mais comme un universel latéral dont nous faisons l'acquisition par l'expérience ethnologique, incessante mise à l'épreuve de soi par l'autre et de l'autre par soi (Merleau-Ponty, 1965 : 157).

On ne saurait nier que la « figure sacrée de l'ethnologue et de ses informateurs » est une construction historique, liée à un programme épistémologique tout aussi porteur des conditions de son émergence que de celles de sa critique. C'est à cette aune qu'il faut mesurer, évaluer, définir la relation dans la dynamique ethnographique. S'en tenir à la « mise-en-scène » ou à la « figure d'une relation complice » pour considérer l'entreprise ethnographique serait manquer de voir la dimension particulière de l'expertise fondée sur le dessein d'un *engagement dans la relation*. Cet engagement au sens large n'est pas seulement éthique ou cognitif, mais aussi concret et déterminé par l'assignation, les places occupées, les rôles joués et les situations interrelationnelles. L'établissement, dans le long terme voire le très long terme, d'une relation humaine autant qu'ethnographique dépasse largement le cadre de la seule participation pendant le temps du terrain (le moment de *coevalness* selon la formule de J. Fabian, 1983). La relation, seule, autorise l'activation de deux ressorts heuristiques inhérents à sa mise en place : une construction pédagogique, imbriquée dans les aménagements dont on vient de faire état, et surtout, un engagement émotionnel et affectif qui ne cesse jamais d'accompagner et de dialoguer avec le projet intellectuel.

De la pédagogie à l'intégration

La relation ethnographique est plus que l'interaction formalisée et formalisable entre l'ethnologue et ses informateurs. Elle est plus que l'interaction nécessairement évaluée par un public (local ou universitaire) à laquelle fait référence la critique de J. Clifford (1988) et G. Stocking (1983). Elle n'est d'ailleurs pas seulement une interaction, fût-elle étroitement définie comme intercommunication. La singularité de la situation ethnographique (que rend mal l'injonction d'« observation participante ») tient à la nature de l'engagement nécessaire qui sort des limites de l'assignation à un rôle et du jeu avec ce rôle. Avant de comprendre, l'ethnologue doit apprendre — certes, ces deux processus cognitifs ne se succèdent jamais de cette manière et la modestie, sinon les dynamiques propres au terrain, impose de nuancer la prétention à la « compréhension ». C'est ce ressort pédagogique qui donne à l'ethnologue la capacité de restituer la complexité des données ethnographiques. Cette dynamique dépasse le temps de la relation pour constituer à la fois la matrice de l'ethnologie comme savoir et son

originalité comme renversement du processus scientifique kantien. En effet, selon Kant, toute enquête doit alterner deux formes mentales : un *a priori* synthétique définissant idéalement une modélisation possible du phénomène observé et un *a posteriori* analytique qui consiste à intégrer à ce modèle les inférences empiriques produites par l'observation. Ce processus, que réexamine ici L. Scubla, est en partie responsable de la clôture de(s) objet(s), et l'intérêt de l'ethnologie réside dans sa capacité à se construire comme une « science de l'*aposteriorisme* », fondant ses hypothèses sur les résultats de l'observation et non en amont sur le processus d'enquête (Blanckaert, 2000). Ainsi, on pourrait développer la proposition de D. Casajus en disant que les options théoriques des ethnologues portent aussi la marque des dynamiques pédagogiques éprouvées sur leur terrain. Plus sûrement que toute tentative dialogique, elles contribuent à faire de l'espace ethnographique cet espace mutuellement constitué que G. Marcus (2002) appelait de ses vœux.

La dimension pédagogique particulière de la relation ethnographique traverse l'ensemble des articles. On pourrait y voir une évidence au sens large : l'objectif de la quête ethnographique n'est-il pas d'apprendre de l'échange avec les différences ? Encore une fois, même s'il est établi que l'ethnologue s'installe dans le rôle de « celui-qui-vient-pour-apprendre », ce rôle, déjà façonné en amont par la formation, le sera à nouveau par la relation. L'injonction pédagogique dans la forme qui nous est la plus familière (ignorer, apprendre, éventuellement savoir) est parfois au centre du processus heuristique. Au Japon, raconte ainsi L. Caillet, l'ethnologue se doit d'être « le chanteur des merveilles locales » ; aussi l'ethnologue étranger est-il traité comme ce « lointain parent ignorant qu'il faut instruire urgemment » afin qu'il puisse, de retour chez lui, tenir le rôle du héraut. L'apprentissage auquel l'ethnologue est soumis peut être d'ordre technique — apprendre à indexer des archives (C. Jungen) —, sociologique — apprendre à s'orienter dans les généalogies (F. Fogel) — ou culturel — apprendre à « redevenir » sud-coréenne (É. Prébin). Ces savoirs sont souvent essentiels dans la dynamique de l'enquête en ce qu'ils permettent de transformer les contraintes liées aux assignations et aux rôles imposés, ou d'être mieux à même d'en jouer. Les savoirs dont il est ici question sont aussi l'ensemble des savoir-faire qui, lorsqu'ils sont acquis par l'ethnologue, constituent la mesure de son savoir-être en société. C'est ainsi qu'il faut comprendre la dimension pédagogique lorsqu'elle permet de marquer un seuil, cet avant/après que nous avons déjà évoqué, dans la manière de considérer l'ethnologue, son statut et sa place.

Mais sur le terrain, les bons pédagogues sont rares, tout comme les bons élèves, et l'ethnographie n'est pas toujours ce « co-savoir » (Losonczy, 2002) élaboré par la curiosité mutuelle et les ajustements réciproques. La solitude de l'ethnologue fait partie de notre apprentissage, et il nous est difficile, sinon impossible, de mesurer sur place, sur le moment, la part de ce qui nous échappe, le sens perdu entre la description et l'interprétation dans la rédaction des notes de terrain. Plus tard, ailleurs, nous reconstituons en partie une certaine logique. C'est en revenant sur ce jour où ses hôtes lui ont déclaré que, désormais, il connaissait la langue, que R. Simenel a pu commencer à réfléchir sur les logiques sociales et écologiques de l'apprentissage idiomatique dans la société berbère qu'il étudie. Lorsque M. A. Rodriguez Lizana s'est vu investi des fonctions de camériste de la statue du Seigneur de Chalma, il a manifesté son ignorance des procédures requises pour effectuer cette tâche. Il lui fut alors rétorqué que « le

Seigneur lui montrerait » ; il devait désormais agir correctement et ne plus poser de questions. C'est hors du terrain qu'il a pu travailler ce singulier processus d'apprentissage.

Dans ce genre de situations, il semble que la capacité attribuée devienne immédiatement capacité réelle, ce changement s'accompagnant d'un changement de statut, ce qui pourrait aussi être institué par la parole. Ce qui importe finalement, dans la construction de la relation ethnographique, c'est que notre maîtrise progressive des « usages » et de la géographie sociale soit validée, d'une manière ou d'une autre, par les gens. C'est lorsqu'ils manifestent cette reconnaissance que nous y voyons le signe de notre intégration, tant recherchée. Nous tenons là une part de notre légitimité sur le terrain. Au terme de l'apprentissage — si terme il y a... —, la satisfaction ultime consiste à se voir reconnu comme spécialiste local, par exemple en matière de généalogie (F. Fogel), d'histoire tribale (C. Jungen) ou de capacité à identifier les classes d'âge (A.-M. Peatrik).

Mais, dans le domaine de la maîtrise des usages ou du savoir local, les quiproquos et erreurs d'induction sont monnaie courante. On en lira des exemples dans les articles de C. C. Mitatre (tentative maladroite pour se construire une honorabilité dans la référence au mariage), de I. Rivoal (prétention à entrer dans le jeu de l'hospitalité et ses relations de réciprocité) ou encore de M. Houseman (volonté déplacée d'imposer un traitement équitable des veuves de son « père »). Les erreurs comme les adéquations ne se révèlent pas forcément comme telles au chercheur sur le terrain, en situation, mais elles peuvent lui apparaître lors de la rédaction, du passage au texte, ou encore bien plus tard, à l'occasion d'un autre terrain, ou d'un retour d'une autre sorte sur l'ethnographie.

Émotions et affects dans la relation ethnographique

Ces expériences questionnent en réalité les dynamiques d'intégration sur le terrain dans un ensemble de situations qui supposent plus qu'un apprentissage adéquat. La relation ethnographique, quel que soit le caractère construit, téléologique, fictionnel qu'on lui attribue, est une relation humaine impliquant une reconnaissance de la part affective de l'échange (ou du lien), une gestion, voire une négociation des affects et un engagement dans la pratique à ce titre. Identifier et gérer cette dimension est essentiel dans le projet d'une ethnologie attentive aux processus la constituant comme savoir. Les articles de K. Boissevain, A. Poujeau et E. Novello explorent plus précisément cette problématique. Revenant sur la recherche qu'elle a menée à Tunis sur le culte d'une sainte, K. Boissevain met en perspective les émotions ressenties dans certaines situations de terrain et ce qu'elles révèlent de la tension entre l'identité subjective de l'ethnologue, notamment ici son rapport à la croyance, et le rôle qu'il est amené à jouer. Le propos de A. Poujeau est inverse puisqu'il considère comment l'affect oriente l'enquête. C'est le partage des émotions avec l'ethnologue qui amène les informatrices à élargir les domaines ou les espaces d'investigation : l'émotion oriente l'évolution de la problématique. L'importance de l'engagement de l'ethnologue dans les affects, notamment lors des périodes de deuil et de souffrance, a été mise en évidence dans plusieurs études conduites par des ethnologues femmes au Moyen-Orient (notamment Abu-Lughod, 1986 ; Peteet, 1991 ; Sayigh, 1996). Ce partage de l'émotion en public — on dira peut-être l'implication dans la participation pendant que l'ethnologue observe —

constitue un indice de l'étendue des ressources non élocutoires et non immédiatement fondées sur l'acquisition de compétences et la transmission d'un savoir, dans le processus ethnographique.

Au terme de cette logique, la relation établie entre l'ethnographe et les personnes qu'il fréquente sur un terrain peut devenir l'objet central de la recherche. C'est cette voie que E. Novello explore dans sa réflexion sur les logiques de l'amitié en Inde. Ce faisant, elle questionne un implicite dans la construction de toute relation ethnographique. Dès lors que nous avons cessé de considérer les informateurs comme seuls pourvoyeurs d'informations (le « pôle Griaule »), nous avons dû trouver une qualification pour penser, même de manière privée, cette relation particulière que nous établissons sur le terrain. La qualification que nous choisissons reflète des choix quant à la distance et à l'investissement dans les relations que nous établissons. Désigner et penser cette relation comme une paire ethnologue-informateur a longtemps constitué une distance qui mettait en relief la figure de l'ethnographe-expert. Aujourd'hui, certains d'entre nous font plus facilement référence à « nos amis sur le terrain », et même si la référence aux « informateurs » reste en usage dans les écrits académiques, ils pensent plus volontiers la relation dans un cadre amical ; et ce, quelles que soient les assignations dont ils pourront être l'objet sur le terrain.

Mais l'amitié est aussi une forme déterminée qui porte implicitement une bonne part des impératifs éthiques relevés par K. Boissevain, et que l'ethnographe apporte avec lui sur son terrain. L'amitié transforme-t-elle la hiérarchie implicite du rapport ethnologue-informateur et autorise-t-elle la construction d'une réciprocité, certes questionnable, mais qui permet néanmoins un investissement ? Et l'amitié, mode particulier d'investissement de la relation, nous engage-t-elle d'une certaine manière bien plus que jadis la fréquentation des informateurs ? On atteint peut-être ici une des limites dans la relation ethnographique comme expérience — dans le sens d'un rapport vécu avec — destinée à produire des données. Car finalement, on conviendra que réfléchir à la position de l'ethnographe dans un (des) réseau(x), dans un ensemble de relations, dans un rôle, reste une manière de parler. On ne s'abstrait jamais totalement de la société dont on veut parler. L'intelligibilité passe par des mises en perspectives successives dans lesquelles il faut souvent tirer parti de sa propre subjectivité.

Raconter des histoires

C'est à cette mise en perspective que Raymond Jamous nous invite lorsqu'il s'attache inlassablement à susciter nos relations de terrain, lorsqu'il nous presse chaleureusement de raconter nos histoires, de mettre « de la chair » à nos récits, comme le rappelle N. Journet. Raymond est lui-même un fameux conteur dont le répertoire se déploie dans l'actualité, l'humour, le cinéma, et qui sait nous faire partager son goût du détail. Loin de l'anecdotique, le récit produit un décalage significatif et fécond dans le cheminement de l'analyse. Chacune à sa manière, les contributions qui suivent sont toutes des histoires qui racontent, avec truculence, ironie ou émotion, la richesse et la diversité des situations de terrain qui sont l'étai de notre savoir.

Si l'on en juge par l'enthousiasme, parfois la gourmandise, manifesté tant par les intervenants au colloque que par le nombreux public venu les écouter, le pari d'une certaine approche de l'anthropologie a été gagné.

Bibliographie

ABELES, Marc

2002 Le terrain et le sous-terrain, in C. Ghasarian (éd.), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux* (Paris, Armand Colin) : 35-42.

ABU-LUGHOD, Lila

1986 *Veiled sentiments. Honor and poetry in a Bedouin Society* (Berkeley et Los Angeles, University of California Press).

AHMED, Akbar S. et SHORE, Chris N. (éd.)

1995 *The future of anthropology. Its relevance to the contemporary world* (Londres et Atlantic Highlands, Athlone).

AULL-DAVIES, Charlotte

2008 *Reflexive ethnography. A guide to researching selves and others* (Londres et New York, Routledge) [2^e éd.].

BLANCKAERT, Claude

2000 *Le terrain des Sciences humaines. Instructions et enquêtes (XVIII^e-XX^e siècle)* (Paris, L'Harmattan).

CLIFFORD, James

1988 *The predicament of culture. Twentieth-century ethnography, literature, and art* (Cambridge, Harvard University Press).

CLIFFORD, James et MARCUS, George E. (éd.)

1986 *Writing culture. The poetics and politics of ethnography* (Berkeley, University of California Press).

COPANS, Jean

1998 *L'enquête ethnologique de terrain* (Paris, Nathan).

DESCOLA, Philippe

1993 *Les lances du crépuscule : relations Jivaros, Haute-Amazonie* (Paris, Plon).

FABIAN, Johannes

1983 *Time and the other : how anthropology makes its object* (New York, Columbia University Press).

FAVRET-SAADA, Jeanne

1977 *Les mots, la mort, les sorts : la sorcellerie dans le bocage* (Paris, Gallimard).

GABLE, Eric

1997 A shared secret : fieldwork and the sinister in a West African village, *Cultural anthropology*, 12 (2) : 213-233.

GALINIER, Jacques

1997 *La moitié du monde. Le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens otomi* (Paris, Presses universitaires de France).

GEERTZ, Clifford

1968 Thinking as a moral act : ethical dimensions of anthropological fieldwork in the new States, *Antioch Review*, 28 (2) : 139-158.

1995 *After the facts. Two countries, four decades, one anthropologist* (Cambridge Mass. et Londres, Harvard University Press).

GIDDENS, Anthony

1987 *Social theory and modern sociology* (Stanford, Stanford University Press).

JAMES, Allison, HOCKEY, Jenny et DAWSON, Andrew (éd.)

1997 *After writing culture. Epistemology and praxis in contemporary anthropology* (Londres et New York, Routledge).

JAMOUS, Raymond

1981 *Honneur et baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif* (Cambridge/Paris, Cambridge University Press/Éditions de la MSH).

1991 *La relation frère-sœur. Parenté et rites chez les Meo de l'Inde du Nord* (Paris, Éditions de l'EHESS).

1999 Élémentaire, complexe : de certaines formes d'explication en anthropologie, *Archives européennes de sociologie*, XL (2) : 279-303.

KILANI, Mondher

1990 Les anthropologues et leur savoir : du terrain au texte, in J.-M. Adam, M.-J. Borel, C. Calame et M. Kilani (éd.), *Le discours anthropologique : description, narration, savoir* (Lausanne, Méridiens Klincksieck) : 71-109.

LESERVOISIER, Olivier

2005 *Terrains ethnographiques et hiérarchies sociales. Retour réflexif sur la situation d'enquête* (Paris, Karthala).

LOSONCZY, Anne-Marie

2002 De l'énigme réciproque au co-savoir et au silence. Figure de la relation ethnographique, in C. Ghasarian (éd.), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux* (Paris, Armand Colin) : 91-102.

MARCUS, George E.

1997 The uses of complicity in the changing mise-en-scène of anthropological fieldwork, *Representations*, 59 : 85-108.

2002 Au-delà de Malinowski et après Writing culture : à propos du futur de l'an-

thropologie culturelle et du malaise de l'ethnographie, *ethnographiques.org*, 1.
[<http://www.ethnographiques.org/2002/Marcus.html>, consulté le 09/02/2006]

MERLEAU-PONTY, Maurice

1965 *Éloge de la philosophie* (Paris, Gallimard).

MONTANDON, Alain

2004 Miroirs de l'hospitalité, in A. Montandon (éd.), *Le Livre de l'hospitalité. Accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures* (Paris, Bayard) : 6-14.

NAEPELS, Michel

1998 Une étrange étrangeté. Remarques sur la situation ethnographique, *L'Homme*, 38 (148) : 185-199.

OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre

1995 La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie, *Enquête*, 1 : 71-109.

PETEET, Julie M.

1991 *Gender in crisis : women and the Palestinian resistance movement* (New York, Columbia University Press).

SAHLINS, Marshall

1993 Goodbye to Tristes tropiques. Ethnography in the context of modern world history, *Journal of Modern History*, 65 (1) : 1-25.

SAYIGH, Rosemary

1996 Researching gender in a Palestinian camp : political, theoretical and methodological issues, in D. Kandiyoti (éd.), *Gendering the Middle East. Emerging perspectives* (Londres et New York, I. B. Tauris) : 145-167.

SCHINZ, Olivier

2002 Pourquoi les ethnologues s'établissent en enfer ? Maîtrise de soi, maîtrise de son terrain, *ethnographiques.org*, 1.

[<http://www.ethnographiques.org/2002/Schinz.html>, consulté le 07/03/2006]

SPENCER, Jonathan

2002 Ethnography after postmodernisme, in P. Atkinson, A. Coffley, S. Delamont, J. Lofland et L. Lofland (éd.), *Handbook of ethnography* (Londres et New Delhi, Sage) : 441-452.

STAVO-DEBAUGE, Joan

2007 *Venir à la communauté. Pour une sociologie de l'hospitalité et de l'appartenance*, thèse de doctorat, École des hautes études en sciences sociales.

STOCKING, George W.

1983 *Observers observed : essays on ethnographic fieldwork* (Madison, Wisconsin, University of Wisconsin Press).

Notes

1 Nous faisons ici moins référence à la critique engagée dans les années 1980 centrée sur la subjectivité et la textualité du projet ethnographique, qu'à la critique de cette critique incarnée dans ce qui est devenu le « débat *Writing culture* » d'après l'ouvrage publié par J. CLIFFORD et G. MARCUS (1986) à l'origine de l'anthropologie réflexive. Pour une mise en perspective de ce débat, cf. JAMES *et al.*, 1997.

Contemporary ethnographic practice and the value of serendipity

Isabelle Rivoal (Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie comparative – CNRS / Univ. Paris Ouest Nanterre la Défense)

Noel Salazar (University of Leeuwen)

Serendipity, ‘the art of making an unsought finding’ (Van Andel 1994: 631), as juxtaposed to purposeful discovery by experiment or retrospective prophecy, is a much sought after ideal in scientific practice (Kirk and Miller 1986). The eighteenth-century English novelist Horace Walpole is believed to have coined the term, based on a Persian fairy tale, *The Three Princes of Serendip*, in which the main characters travel around making fantastic and unexpected discoveries (Bourcier and van Andel 2011: 41). Importantly, Walpole not only stressed the element of fortune or chance as part of the experience, but also that the discoverer needs to be ‘sagacious’ (knowledgeable) enough to link together apparently innocuous elements in order to come to a valuable conclusion or insight (Merton and Barber 2004[1958]). While serendipity is often misunderstood as referring only to the accidental nature and the delight and surprise of something unexpected, the masterful synthesis into insight by drawing (novel) connections is equally important (Fine and Deegan 1996). This requires sufficient background knowledge, an inquisitive mind, creative thinking and good timing. As it involves both chance and sagacity, serendipity has been paraphrased as ‘accidental wisdom’ (Calhoun 2004).

Serendipity has a long history in science as having played a key role in many significant discoveries. Decades ago, sociologist Robert Merton described the ‘serendipity component’ in qualitative research, a pattern that ‘involves the unanticipated, anomalous and strategic datum which exerts pressure upon the investigator for a new direction of inquiry which extends theory’ (Merton 1948: 506). This line of thinking inspired Barney

Glaser and Anselm Strauss (1967) to develop serendipity as a scientific method in their 'grounded theory'. They widely diffused the idea that fruitful empirical research not only tests theoretically derived hypotheses; it also originates new ones. Their basic argument is that research questions should be defined narrowly enough so that the research remains focused and broadly enough to allow for flexibility and serendipity (based on a combination of both chance and intuitive reasoning).

In anthropology, serendipity, together with reflexivity and openness, is widely accepted as a key characteristic (and strength) of the ethnographic method. According to Frank Pieke, it even is 'the essence of fieldwork research' (2000: 138). The epistemological weight placed on serendipity in anthropology differs from the mere sagacious discovery Walpole described because it not only refers to an advantageous by-product of (participant) observation but is also deemed to shape the ethnographic process. Put differently, 'anthropologists are trained to observe what they are not prepared to see, [and] it is their main competence' (Olivier de Sardan 1995: 77). Indeed, the embodied capacity to 'conceptual distance', before starting reflexive interpretations, has long been the hallmark of the anthropological method. Marcel Mauss, for instance, argued that without being aware of one's own 'sociological perception' there can be no understanding: 'The young ethnographer embarking upon fieldwork must be aware of what he or she knows already, in order to bring to light what is not yet known' (2007: 8). Serendipity has become a convenient notion to point out the very experience of suddenly coming to 'see' something which had previously been out of sight: the striking realisation that 'this is what it is about' ethnographic narratives refer to as the 'Geertzian moment' (cf. Geertz 1973).

Over the past few decades, following the call for an epistemological deconstruction of fieldwork as both a geographical, temporal and social unity of study and a narrative of cultural encounter (Clifford and Marcus 1986), numerous anthropologists have criticized the traditional approach to ethnographic fieldwork and writing. Relating this criticism to serendipity, two anthropologists recently published an edited volume entitled *Serendipity in Anthropological Research: The Nomadic Turn* (Hazan and Hertzog 2011). As the back cover explains, the book 'conceives of anthropological research as a lifelong nomadic journey of discovery in which the world yields an infinite number of unexplored issues and innumerable ways of studying them, each study producing its own questions and demanding its own methodologies'. The authors advocate for ethnographic fieldwork to change from a quest for alternative social and cultural cosmologies into a journey for

exploring unexplored issues. Such propositions indicate that the focus of anthropological knowledge seems, indeed, to be shifting, raising questions about what the discipline is all about.

In this special issue, we want to point out some of the changes in the framing of contemporary ethnographic research, with a shifting focus from place to time, from journeys to projects and situations, and from (expected) discoveries to methodological creativity. Rooted in the intellectual endeavour of investigating human unity through cultural diversity, anthropology has long focused on descriptions of ‘Otherness’. Ethnographers who enter the discipline today, however, are more concerned with ‘the challenge of the contemporary’, to quote Dalsgaard (this issue). The challenge is to know how the people under study will manage to (re)invent sociocultural forms that suit the rapidly changing (global) context in which they live—and possibly find ethnographic vantage points to describe this.

Fieldwork as a serendipitous journey, or not any longer?

It seems that one of the prominent challenges for ‘doing ethnography’ nowadays is the uncertainty related to the definition of ‘fieldwork’, set to explore temporalities and their social refraction in people’s lives—be it modern bureaucracies and regulations in detention centres, as in Le Courant’s research, legal processes and the assertion of First Nations against modern states, as in Giabiconi’s case, or craft and time in New Papua Guinea’s politics, as in Dalsgaard’s study (all in this issue). Field boundaries have often become looser than they were before and young scholars express uneasiness in adjusting to this ‘situation’ (Fogel and Rivoal 2009). All three articles in this special issue thoroughly reflect on the idea of gaining access to ‘the field’ and the disquiet felt with any requested compromise. According to Dalsgaard, fieldwork ‘emerges’, for Giabiconi, one has to find the key to ‘enter’ the field, while it is more a matter of ‘learning and practice’ in Le Courant’s experience. Clearly, fieldwork is multi-dimensional, requiring ethnographers to weave place, time and context together in ways that make any attempt at defining fieldwork in methodological terms difficult.

Serendipitous research requires ‘time’—making time to observe, understand and ponder, and stretching time, if needed, to go back and forth between the traditionally separated periods of data gathering and analysis—but this is a dimension of time that

Dalsgaard brands as too linear to account for research loops. In the context of contemporary challenges, ethnographic intuition takes on temporal inflexions, much like the curiosity towards a peculiar or unfamiliar concatenation of events or circumstances. Serendipitous discoveries may be equated to ‘epiphanies’ (Garratt 1998) or, on the contrary, be seen as knowledgeably constructed affordances. Reflecting on the role of improvisation in jazz music, for example, Denis Laborde (2011: 153) suggests that serendipity is not only about meanings and situations, but may as well account for creating the illusion of spontaneity. In research, serendipity as such cannot be really ‘planned’, but the conditions facilitating the process can be manipulated.

There has always been a tendency in anthropology for the ‘field’ to shape the research design, rather than the other way around. Accidental sagacity has been intimately bound up with innovation in anthropology and beyond (Hazan and Hertzog 2011). It may seem ironic, but disasters often offer great potential for what Pertti and Gretel Pelto have called ‘serendipity, disguised as catastrophe’ (1978: 185). While conducting ethnographic fieldwork on cultural mobility in Yogyakarta, Indonesia, Noel Salazar (2010a) had to endure a volcanic eruption, a major earthquake and a minor tsunami. This series of unfortunate (and certainly unexpected) events heavily disrupted his original research plans but offered him instead a unique opportunity to study ethnographically the lived experience of disaster (which is rarely done, for the simple reason that such research cannot be planned on beforehand). Urged by colleagues at the University of Pennsylvania, his home institution at the time, he kept a widely read public weblog in which he shared first-hand ethnographic interpretations of what was happening in the immediate aftermath of the catastrophes (<http://cli.gs/quake2006>). The shared experience of dealing with loss and disorientation brought him much closer to his informants and shed new light on his original research questions.

Doctoral students in anthropology, who engage in fieldwork as an almost mandatory rite of passage, are faced with a dilemma. On the one hand, there is the expectation to conform to the almost mythical image of the lone fieldworker who stumbles upon people or places that capture the anthropological imagination. On the other hand, their fieldwork experience is structurally limited in time, resources and objectives (linked to an increasing number of rules set by funding agencies, government institutions, universities or other external agents) (O’Dell and Willim 2012). Under such conditions, serendipity is not entirely impossible but less likely to occur (certainly when reduced time for fieldwork is

combined with reduced effort in appropriating sufficient 'background knowledge' in anthropological theory and methods).

Many scholars, including anthropologists, agree that the current socio-political and economic context in which science and knowledge production is embedded has induced undesired transformations in how academics in general have to work. Questions about how quickly science can produce new knowledge and innovation have become a widely acknowledged concern (Pels 2003). Much of the current critique revolves around the managerial and entrepreneurial performance culture that pervades the academic landscape today. The call of slow science advocates, however, is not necessarily one for more serendipity because that would imply stressing not only the need for more time (to increase the likelihood of chance events to occur) but also the need for better scientific training and excellence (to increase sagacity).

The three princes of Serendip

The critical task for the future is how to make what is generated by the exemplary works of established scholars through a rhetoric of serendipity, opportunity, and circumstantial, unexpected rupture encountered in what begins as the pursuit of traditional ethnography into an alternative paradigm of ethnographic method as legitimate as the traditional one.

(Marcus 2002: 198)

Reflecting on the exchanges with his own graduate students, George Marcus notes that many are theoretically inspired by established scholars, but that these exemplars seldom offer a model to turn dissertations into innovative works. According to him, anthropological research is little served by the traditional rhetoric of discovery (which stresses chance but tends to omit sagaciousness), but instead must 'make method out of a rhetoric of circumstance' (Marcus 2002: 198). There will always be leaps of intuition, inferences that are not entirely supported, but anthropologists should, nonetheless, explain to their audiences, and especially to students in anthropology, how they came to their conclusions. The growing appeal of the notion of serendipity certainly highlights the lines along which contemporary scholars are endeavouring new ways of becoming anthropologists. Anthropology has already stepped outside the ivory tower of academia

and being a young anthropologist entails both gaining ethnographic authority and defining one's own societal role as an anthropologist—a dilemma all authors explore convincingly in this special issue. We focus here on three points that need particular scrutiny in the light of appraising the future of the discipline.

(1) *The anthropologist as neo-nomad.* If we take a close look at what is advocated for by those propagating a 'nomadic turn' in anthropology (Hazan and Hertzog 2011), we see that the issue at stake is less a matter of fieldwork methods than a question of study objects and relevant research questions. The nomadic ethnographer is not set to decipher 'Otherness' anymore. Of course, this does not mean that cultures, cosmologies or alternate ways of inhabiting the world are not of interest anymore to anthropology. However, these are no longer the obvious and defined horizons of the discipline. What is at stake behind the urge for a renewed 'explorative disposition'? Such an ambitious project certainly calls for a disentanglement of the socio-cultural stances that have been the bedrock of anthropology, in order to embrace a serendipitous attitude, closer to the task Gilles Deleuze and Félix Guattari have set for philosophy, namely to create concepts (that are always novel) and to explain universals (Deleuze and Guattari 1994). Exploring unknown universals seems to be at the core of the new anthropological project. Not surprisingly, such a project calls for new methodologies and a radical reappraisal of the ideal of Malinowskian-style fieldwork, designed to fit a drastically different conception of what concepts are to be held for: collective representations or a different *Weltanschauung* (comprehensive worldview) to be investigated and compared as a way to settle universals.

(2) *The anthropologist as artist vs. activist.* Is 'nomadic anthropology' challenging the anthropologist as an expert of and broker between 'cultures'? The traditional expertise of the profession has certainly dropped in value with processes of globalisation and the ongoing commodification of the exotic—processes that have been scrupulously analysed by anthropologists (Salazar 2010b). What kind of knowledge are anthropologists producing when they are accounting for what is happening, here and now, at one locality or the other? How do they handle the 'qualitative distance' necessary to conduct research as opposed to producing expertise? A couple of years ago, Marilyn Strathern made an epistemological distinction between a model of management and a model of research. She argued that both models differ in the temporal perspective they set out to address problems. Because experts are aiming at controlling uncertainties in the present time, they focus on ways to combine things in order to resolve or transcend past divisions. Research goes in the other

direction: starting from an undivided past and exploring how it spreads from a core identity and generates multiple futures—research is the path toward creation (Strathern 2006). Is serendipity, then, a new word for creativity in the social sciences? Is it a panacea to avoid the pitfall of using ethnographies as mere contemporary contextualisations for events unfolding here and there? When is cultural expertise blurring the line between anthropologists and journalists or activists? What would the future of anthropology look like if we consider anthropologists along the lines of ‘serendipitous creators’, trying to carve out concepts as explanations for ‘the chaos out there’ (Deleuze and Guattari 1994)?

(3) *Multiple realities and methodologies: Engaging the unity of the discipline.* The question at stake in this last point deals more with considerations concerning the inability of anthropologists to make themselves heard in the public arena (Eriksen 2006). If creativity is deemed the new anthropological horizon, the methodological unity of the anthropological project is challenged. Hence the need to address the methodological question thoroughly. This goes beyond exploring new ways of doing fieldwork, reflecting on new research methods or ways of understanding. Successful ethnographies used to be based on the ability to be part of the observed social world, developing relational skills and interest in playing different roles, to the point of ‘atopy’—the ethnographical synthesis of multiple social positions (Naepels 1998). Lately, the aesthetical stance has gained power among ethnographers aimed at using their imagination as much as their training for distanced observation (Willis 2000: xi). Fieldwork has become a *mise-en-scene* George Marcus says, nothing but a ready-made meta-method which only serves to enhance the solidarity of a profession that idealises itself throughout an idealised practice (Marcus 2009). James Faubion echoes the charge against the fieldwork-as-a-metamethod, offering new ways to save the specificity of anthropology: it is time for anthropologists to shift from the idealisation of fieldwork and its serendipity (meaning here: having the time to carve out social relations, to soak in culture and learn to act accordingly) towards a common way of problematizing the inquiry and conceptualising its objects with another kind of serendipity (Faubion 2009). Framed by these critics, serendipity has to be conceptualised anew as part of ‘experimentation’, used and manipulated as a research tool or process rather than as a concept merely indicating how observation unfolds. In other words, sagacity has to be reinstated as a principal component of serendipity.

The serendipitous future of anthropology

So is there a future for exploring exciting new horizons in anthropology? While recognizing the increasing external pressures, good ethnographic work can and should never be completely orderly. It involves ‘serendipity, creativity, being in the right place at the right or wrong time, much hard work, and old-fashioned luck’ (Fetterman 2010: 2). Despite the changing circumstances, ‘it is important to cultivate a certain willingness to seize unforeseen opportunities’ as Daniel Miller suggested during the 2012 EASA Young Scholars Forum (see also this issue), a general sensibility towards ways of making anthropology out of realities which might otherwise remain mere distractions. And that also entails some readiness to ‘depart from research plans and research designs that we carry into the field when we run into opportunities that simply should not be missed’ (Hannerz 2006: 32). Serendipity, then, becomes ‘an engine for moving anthropology forward, but at the same time it holds in store the promise and the prospect of derailing elsewhere towards other destinations’ (Hazan and Hertzog 2011: 9).

The time is more than ripe to appraise some new horizons for anthropological inquiry and to launch an open-ended dialogue. The 2012 EASA Young Scholars Forum, held at the University of Paris Ouest Nanterre la Défense, which lay at the basis of this special issue, offered a space for reflection in which the value of serendipity was assessed in the context in which ‘young’ anthropologists are currently operating. Stefan Le Courant uses his work as a volunteer legal assistant and ethnographer among undocumented migrants in a detention centre in France to reflect on the ‘boundaries’ of fieldwork. He zooms in on the epistemological issues that this double engagement raises. To him, serendipity is closely related to the continuous oscillation between different researcher positionalities. Julie Giabiconi explores the tensions between dimensions of the personal self, the ethnographic self and the academic self in her fieldwork among a Dene First Nation in Canada—a classical anthropological study object. She argues that the profound uncertainty and disquiet infusing the everyday practice of the ethnographer can function as a heuristic tool to produce new (and relevant) anthropological knowledge. Finally, Steffen Dalsgaard proposes to conceptualize the ‘field’ as temporally constituted and to use a methodology of ‘multi-temporal ethnography’ to address the ‘timeliness’ of anthropological theory. Drawing on his fieldwork in Papua New Guinea, Dalsgaard shows how such an approach unpacks, serendipitously, the relationship between fieldworker and the field as it changes over time.

In conclusion, anthropologists, whether they are seasoned seniors or freshly minted graduates, should take time and rely on the discipline's accumulated wisdom to engage with research questions that they are genuinely interested in but that also have societal relevance. The three articles of this special issue masterfully illustrate how scientific inquiry in general and ethnographic research in particular is necessarily a slow but methodological and thoughtful process, an on-going quest for serendipity...

References

- Bourcier, D. and van Andel, P. 2011. 'Le long voyage d'une notion: La sérendipité, de la fiction à la science', in D. Bourcier and P. van Andel (eds.), *La sérendipité, le hasard heureux*, 41-51. Paris: Hermann.
- Calhoun, C. 2004. 'Accidental wisdom: Robert Merton's serendipitous findings', *Book Forum*, Summer.
- Clifford, J. and Marcus, G. E. (eds.) 1986. *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Deleuze, G. and Guattari, F. 1994. *What is philosophy?* New York: Columbia University Press.
- Eriksen, T. H. 2006. *Engaging anthropology: The case for a public presence*. Oxford: Berg.
- Faubion, J. D. 2009. 'The ethics of fieldwork as an ethics of connectivity, or the good anthropologist (isn't what she used to be)', in J. D. Faubion and G. E. Marcus (eds.), *Fieldwork is not what it used to be: Learning anthropology's method in a time of transition*, 145-64. Ithaca: Cornell University Press.
- Fetterman, D. M. 2010. *Ethnography: Step-by-step*. Los Angeles: Sage.
- Fine, G. A. and Deegan, J. 1996. 'Three principles of Serendip: Insight, chance, and discovery in qualitative research', *Qualitative Studies in Education*, 9(4): 434-47.
- Fogel, F. and Rivoal, I. (eds.) 2009. *La relation ethnographique, terrains et textes: Mélanges offerts à Raymond Jamous. Theme issue, Ateliers du LESC, 33*.
- Garratt, D. 1998. 'Régime of truth' as a serendipitous event: An essay concerning the relationship between research data and the generation of ideas', *British Educational Research Journal*, 24(2): 217-35.
- Geertz, C. 1973. *The interpretation of cultures: Selected essays*. New York: Basic Books.
- Glaser, B. G. and Strauss, A. L. 1967. *The discovery of grounded theory: Strategies for qualitative research*. Chicago: Aldine.

- Hannerz, U. 2006. 'Studying down, up, sideways, through, backwards, forwards, away and at home: Reflections on the field worries of an expansive discipline', in S. Coleman and P. Collins (eds.), *Locating the field: Space, place and context in anthropology*, 23-41. Oxford: Berg.
- Hazan, H. and Hertzog, E. (eds.) 2011. *Serendipity in anthropological research: The nomadic turn*. Farnham: Ashgate.
- Kirk, J. and Miller, M. L. 1986. *Reliability and validity in qualitative research*. Beverly Hills: Sage Publications.
- Laborde, D. 2011. 'Improvisation, sérendipité, indétermination en musique', in D. Bourcier and P. van Andel (eds.), *La sérendipité, le hasard heureux*, 141-59. Paris: Hermann.
- Marcus, G. E. 2002. 'Beyond Malinowski and after *Writing Culture*: On the future of cultural anthropology and the predicament of ethnography', *Australian Journal of Anthropology*, 13(2): 191-9.
- Marcus, G. E. 2009. 'Notes toward an ethnographic memoir of supervising graduate research through anthropology's decades of transformation', in J. D. Faubion and G. E. Marcus (eds.), *Fieldwork is not what it used to be: Learning anthropology's method in a time of transition*, 1-15. Ithaca: Cornell University Press.
- Mauss, M. 2007. *Manual of ethnography*. Oxford: Berghahn Books.
- Merton, R. K. 1948. 'The bearing of empirical research upon the development of social theory', *American Sociological Review*, 13(5): 505-15.
- Merton, R. K. and Barber, E. G. 2004[1958]. *The travels and adventures of serendipity: A study in historical semantics and the sociology of science*. Princeton: Princeton University Press.
- Naepels, M. 1998. 'Une étrange étrangeté: Remarques sur la situation ethnographique', *L'Homme*, 38(148): 185-99.
- O'Dell, T. and Willim, R. 2012. 'Irregular ethnographies: An introduction', *Ethnologia Europaea*, 41(1): 5-14.
- Olivier de Sardan, J.-P. 1995. 'La politique du terrain: Sur la production des données en anthropologie', *Enquête*, 1: 71-109.
- Pels, D. 2003. *Unbasting science: Autonomy and reflexivity in the social theory of knowledge*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Pelto, P. J. and Pelto, G. H. 1978. *Anthropological research: The structure of inquiry*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Pieke, F. 2000. 'Serendipity: Reflections on fieldwork in China', in P. Dresch, W. James and D. J. Parkin (eds.), *Anthropologists in a wider world: Essays on field research*, 129-50. New York: Berghahn Books.
- Salazar, N. B. 2010a. *Envisioning Eden: Mobilizing imaginaries in tourism and beyond*. Oxford: Berghahn.
- Salazar, N. B. 2010b. 'Studying local-to-global tourism dynamics through glocal ethnography', in C. M. Hall (ed.), *Fieldwork in tourism: Methods, issues and reflections*, 177-87. London: Routledge.
- Strathern, M. 2006. 'A community of critics? Thoughts on new knowledge', *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 12(1): 191-209.
- Van Andel, P. 1994. 'Anatomy of the unsought finding. Serendipity: Origin, history, domains, traditions, appearances, patterns and programmability', *British Journal for the Philosophy of Science*, 45(2): 631-48.
- Willis, P. 2000. *The ethnographic imagination*. Oxford: Polity Press.

Abstract

Serendipity, 'the art of making an unsought finding', is a much sought after scientific ideal. In anthropology, the epistemological weight placed on serendipity goes beyond mere sagacious discoveries because it is deemed to shape the ethnographic process. Dwelling on decades of de-construction of fieldwork as both a temporal and spatial unity, recent claims urge the discipline to shift from a quest for alternative social and cultural cosmologies to a journey that explores uncharted issues. This introduction lays out some of the new fieldwork conceptions and practices, which are analysed in depth by three 'young scholars' in the papers that follow.

Key words: serendipity, fieldwork, ethnography, methodology, epistemology



Avec Isabelle Rivoal, anthropologue

À l'occasion du congrès biennal d'anthropologie sociale « Incertitude et inquiétude » de l'EASA, Isabelle Rivoal (LESC – Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, UMR7186) nous explique en quoi ces notions caractérisent fondamentalement l'être humain.

Pour la première fois se tiendra en France, du 10 au 13 juillet à Nanterre, le congrès biennal de l'Association européenne d'anthropologie sociale (EASA) sur les thèmes de l'incertitude et de l'inquiétude. Thèmes d'actualité, l'incertitude et l'inquiétude expriment avant tout une dimension essentielle de l'être humain : sa capacité à questionner et à se questionner. Cette mise à distance du moment présent, de l'action en train de se faire crée un espace réflexif qui dévoile une incertitude fondamentale, à la fois source d'inquiétude mais aussi de créativité et d'imagination. De nombreux aspects humains et sociaux peuvent être appréhendés au moyen d'une analyse de l'incertitude et de l'inquiétude : ainsi, les questions de l'identité, du genre, de la maladie, de la régulation juridique, des peurs sociales, de l'environnement, des changements économiques et politiques, de la croyance, de l'art, de la science elle-même, etc. Plus de 140 sessions permettront aux recherches actuelles en anthropologie sociale de débattre sur ces thèmes majeurs.

Que nous disent l'incertitude et l'inquiétude sur l'homme ?

Le thème choisi rassemble divers courants et recherches actuels en anthropologie. Il permet d'identifier une spécificité humaine : sa capacité réflexive, c'est-à-dire la capacité de l'homme, relativement aux autres animaux, à ne pas seulement être dans l'action en train de se faire mais à effectuer des mises à distance, de questionner ce qu'on est en train de faire. C'est l'incertitude, en tant qu'elle caractérise profondément l'être et l'étant humains – et qui lui permet de construire une dimension temporelle, d'envisager ou de redouter le futur, de se détacher de l'instant présent – qu'il m'importait d'appréhender, ce qu'un congrès de cette taille permet de faire. Cette interrogation philosophique sur l'homme, sur l'espèce humaine en tant qu'espèce humaine ayant cette capacité cognitive de réflexivité, peut être traitée de manière particulièrement adaptée par les anthropologues.

Si l'incertitude et l'inquiétude sont ontologiques, elles se déclinent de façon différenciée selon les époques. Ce thème fait écho aux incertitudes du temps présent, avec les travaux de Hartmut Rosa par exemple sur la temporalité, le changement, l'accélération du temps. Le phénomène de l'accélération du temps se mesure au fait que pendant très longtemps, le changement nécessitait plusieurs géné-

rations pour advenir ; avec la modernité des XIX^e-XX^e siècles, le changement s'est effectué d'une génération à l'autre ; actuellement, les changements se font à l'intérieur même d'une vie humaine. Cette accélération du temps crée une incertitude existentielle.

Il y a donc deux dimensions dans cette thématique : une dimension qui permet d'aborder une question d'ordre ontologique et une dimension existentielle concernant l'être humain pris au sein de son époque.

Comment distinguer la sociologie, l'ethnologie et l'anthropologie sociale ?

Les frontières entre ces disciplines ne sont pas claires et, dans une optique pluri- et interdisciplinaire, il n'est pas nécessaire qu'elles le deviennent. Prenons l'école française de sociologie, fondée par Émile Durkheim et son neveu Marcel Mauss. Ce dernier se définit comme sociologue mais avec l'ambition de prendre en compte l'intégralité de l'homme et de la société. À cette époque, la sociologie avait des ambitions « totalisantes », on fondait véritablement de nouveaux paradigmes, de nouvelles disciplines, on fondait les sciences de l'homme comme grand projet pour connaître toute l'histoire de l'humanité. Ce que les américains ont ensuite appelé les *Four Fields* de l'anthropologie, qui rassemblent l'anthropologie physique, l'anthropologie culturelle, la linguistique et l'archéologie.

Il s'agissait d'étudier l'homme, de ses origines au présent, d'étudier les différentes traces des hominidés mais aussi les sociétés contemporaines. Les grands terrains étaient l'Australie, la Mélanésie, l'Afrique, parce que cela permettait de faire circuler les questionnements. L'anthropologie était donc au départ une forme de sociologie où Marcel Mauss n'allait pas faire de terrain (même s'il a écrit un manuel d'ethnographie de référence), où les anthropologues pouvaient demeurer dans leur bureau et former les administrateurs militaires à poser les questions, observer l'environnement, etc.

Le terrain s'effectuait à distance ?

Au départ, oui ! Parce que les savants pensaient d'un point de vue philosophique les grandes questions, fondaient les grands paradigmes des sciences de l'homme – auxquels on se réfère toujours aujourd'hui. La rupture épistémologique marquée par l'avènement



des sciences humaines et sociales, comme mode de connaissance et d'exploration de l'homme par l'homme, implique un nouveau regard de l'homme sur lui-même et son environnement social. Les fondateurs des sciences humaines et sociales ont posé les principaux paradigmes qui définissent le champ des questionnements disciplinaires possibles. L'histoire des disciplines consiste alors à remettre sans cesse sur le métier ces questionnements et les méthodes scientifiques qui y sont associées.

Ces paradigmes ont-ils évolué au contact des populations étudiées ?

Oui, avec Bronislaw Malinowski, l'un des grands fondateurs de l'anthropologie qui met au centre la pratique de terrain. Tout le travail magistral de Mauss (sur le don, sur les échanges, sur le sacrifice) caractérise l'étude de grands objets, en comparant, grâce à sa culture classique très étendue, le sacrifice dans la Grèce antique, le sacrifice dans les sociétés nordiques à tout un corpus de données récoltées par les administrateurs militaires des empires ou des explorateurs curieux, présents sur les terrains. Ces données étaient ensuite travaillées par Mauss de façon précise.

À la suite de Malinowski, les ethnologues deviennent explorateurs et le terrain la condition d'entrée dans la discipline. Dans ses *Argonautes du Pacifique occidental*, Malinowski fondait le critère méthodologique de ce qui allait être toute l'ethnologie. Et cela, suite à un concours de circonstances ! Parce qu'il se retrouve bloqué sur des îles du Pacifique pendant presque deux ans, Malinowski met à profit ce temps pour apprendre la langue et faire du terrain. Ainsi, de façon circonstancielle, il s'est rendu compte (bel exemple de sérénité !) que cet aller-retour entre le fait d'expérimenter et de recueillir soi-même les données de terrain et de les décrire allait changer un certain nombre de perspectives. C'est devenu le paradigme ethnologique par excellence, on parle d'ailleurs du terrain (cette enquête faite soi-même) comme paradigme malinowskien. L'École de sociologie de Chicago a développé des enquêtes de terrain, en milieu urbain notamment, en construisant une « distance du regard » – déjà théorisée par Mauss – l'a-perception sociologique, où il faut se déprendre de tout ce qui paraît évident, essayer de voir les structures des différentes interactions, essayer de se mettre toujours en dehors. Si nous sommes là sur le « terrain » des sociologues, le terrain des ethnologues – en tant que paradigme – essaime lui aussi vers d'autres disciplines. Ainsi des sociologues, qui réalisaient essentiellement des enquêtes statistiques, se sont mis à faire des enquêtes de terrain, des entretiens ; de même les politologues ou les historiens avec Philippe Joutard par exemple sur l'histoire orale des Camisards, Giovanni Levi qui définit les principes de la microhistoire dans son ouvrage, *Le pouvoir au village, histoire d'un exorciste dans le Piémont du XVII^e siècle* (1985), ou encore François Revel. La micro-observation ethnographique, l'observation participante de l'ethnologie ont donc essaïmé vers les autres disciplines. L'interdisciplinaire implique toujours un mouvement, des allers-retours. Le thème du colloque a donc été pensé afin d'intégrer le retour de balancier existant dans l'anthropologie française actuelle, inspirée des travaux de Bruno Latour sur la sociologie et l'anthropologie des sciences, en reprenant les paradigmes d'observation, de la science en laboratoire pour questionner la manière actuelle de faire la science en SHS.

Précisément, comment se pratique l'anthropologie sociale de nos jours ?

L'ambition du choix du thème était de trouver le moyen de permettre à tous les courants de l'anthropologie de s'exprimer, l'incertitude n'est pas seulement celle de l'homme mais aussi celle du chercheur, de l'ethnologue, face à ses méthodes, ses questions. Ce thème a donc l'avantage de pouvoir poser ces questions-là. Questions posées notamment par Latour. Philosophe de formation,

Bruno Latour travaille sur l'origine des paradigmes scientifiques. Il tente de comprendre l'histoire des sciences au sens large, de questionner et de réfléchir sur la manière dont la science fonctionne en tant qu'elle fabrique des paradigmes qui diffèrent de ceux de la religion, en tant que la science s'intéresse à certains objets, qu'elle a des méthodes, des façons d'assigner la preuve, de construire un contexte qui lui sont propres. Ces questions sont véritablement socio-historiographiques et philosophiques. En affirmant que nous n'avons jamais été modernes, Latour oblige les sciences humaines à se re-définir. Le post-modernisme, la critique du structuralisme ont généré la focalisation sur les identités, les ethnicités, sur ce qui constitue la spécificité des cultures. Or, une fois installé dans le spécifique, que tout devient une idiosyncrasie, la visée générale se perd. Latour a permis de retrouver cette visée générale, tout en contrôlant, toujours, le micro, l'observation de laboratoire. Cette approche s'est répandue très largement, Latour est étudié et reconnu à l'international. On peut également citer Philippe Descola ou encore Eduardo Viveiros de Castro, qui s'inspire de la philosophie de Deleuze pour essayer de déconstruire les paradigmes de la culture, cette opposition entre la culture (comme le propre des humains) et une vision de la nature. Cette déconstruction du rapport nature / culture passe par l'utilisation de la notion de perspective – d'où le courant d'anthropologie perspectiviste. Ainsi, pour certains Indiens d'Amazonie, la vision dichotomique entre, cultures propre(s) à part, la nature, donne pas. Selon les jaguars, des animaux qui ne voient pas la bière de mil comme



n'est pas le pour lesquels ne représente si l'on adopte la jaguars, le sang peut bière des humains. les jaguars ce que humains. De même, perçus par les jagibier, et occupent la jaguars, qu'occupent des humains.

La prise en compte pectives brouille les notamment de na-émerge alors le ti-réalités », un pa-s'emparent les an-service d'une an-se réduisant pas à

cas des jaguars, la bière de mil rien. Par contre, perspective des être assimilé à la Le sang est pour la bière est aux les humains sont guars comme du place, aux yeux des les porcs aux yeux

de multiples pers- notions établies, ture et de culture : champ des « mul-radigme dont thropologues au thropologie ne l'écoute des sys- tèmes de pensée explicités par les personnes interrogées ; il va sans dire que cette perspective (saisir les systèmes de pensée) est fondamentale dans la constitution de la discipline. Mais la conception de « multi-réalités » implique la nécessité de ré-interroger certaines catégories. Ce faisant, les lignes disciplinaires fluctuent et surtout, une

respiration est donnée par rapport au tout culturel ou tout culturaliste : l'anthropologie n'est pas la science des cultures, ne doit pas être une « pourvoyeuse de contextes » permettant de comprendre telle culture locale par ses rites, ses coutumes. L'ambition et le projet de l'anthropologie sont d'avoir une réflexion sur l'homme, dans son histoire globale.

L'Association européenne d'anthropologie sociale – EASA

- ▶ Création de l'EASA : 1989
- ▶ 21 pays membres issus de l'Europe et des États-Unis
- ▶ L'EASA promeut le développement de l'anthropologie sociale par l'organisation de congrès biennaux, l'édition de la revue *Social Anthropology / Anthropologie sociale* et la publication de 2 collections d'ouvrages. L'association, par ailleurs, encourage et soutient des réseaux thématiques.
- ▶ le 12^e congrès de l'EASA aura lieu en France, à Nanterre, du 10 au 13 juillet 2012, sur le thème « Incertitude et inquiétude » (coordination : Isabelle Rivoal, chargée de recherche CNRS au Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative et directrice adjointe de la Maison Archéologie & Ethnologie)
- ▶ 140 ateliers thématiques
- ▶ 1 500 scientifiques attendus du monde entier
- ▶ 4 conférences plénières réunissant des chercheurs d'envergure, dont Philippe Descola, Didier Fassin, Caroline Humphrey, Bruno Latour, Anne-Christine Taylor et Martin Holbraad, etc. Ces séances plénières seront filmées et retransmises en direct (cellule webcast de l'IN2P3) : webcast.in2p3.fr/live/EASA_2012
- ▶ Des manifestations artistiques seront organisées au musée du quai Branly.
- ▶ Partenaires : Université Paris Ouest Nanterre La Défense / CNRS / Maison Archéologie & Ethnologie / Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative / Musée du quai Branly / EHESS / The Werner-Gren Foundation / Mairie de Paris / la revue *Sciences Humaines* / Institut d'ethnologie méditerranéenne, européenne et comparative

est imposé. Pour mieux comprendre, voici une histoire de Raymond Jamous, qui a travaillé chez les Meo (communauté musulmane de l'Inde du Nord). Cette communauté est visitée par le mouvement de fondamentalistes musulmans, les Tabligh, opposés aux cultes des saints. Dans une perspective monothéiste en effet, les statues des saints étaient interdites. Les Meo, en réaction, ont rusé : ils ont bien fait disparaître les représentations des saints mais en les enterrant. L'invisibilité respecte d'une certaine façon l'interdit tout en permettant à l'ensemble des pratiques rituelles qu'elles organisent de perdurer : les statues continuent à exister. C'est là l'une des formes d'agentivité explorée par les anthropologues. Tout le travail sur l'art, la créativité, l'imagination, consiste à préserver et à développer son quant-à-soi, à produire de la diversité et de l'inattendu. Or, l'inattendu repose nécessairement sur l'incertitude. L'incertitude rend donc possible la création !

Quel est le rapport entre incertitude et création ?

Les notions d'incertitude et d'inquiétude peuvent en fait générer des espaces de création, un jeu entre le connu et l'inconnu qui révèle la capacité créatrice de l'homme. Dans le cadre de la compréhension du phénomène de la globalisation, par exemple, de nombreux travaux d'anthropologues développés dans les années 1990 et 2000 ont étudié comment les sociétés locales pouvaient s'adapter tout en résistant. Pour comprendre ce phénomène, le concept d'agency s'avère utile, autrement dit cet espace où la capacité de créativité, de « quant-à-soi », d'agentivité permet de transformer l'environnement et de s'adapter. Cette capacité d'être agent de sa propre vie a été déclinée en capacité d'imagination, d'inventivité. La révolte n'est pas le seul mode de réaction à ce qui est subi mais il existe également un mode d'adaptation qui permet de détourner ce qui

Propos recueillis par Sandrine Clérisse, InSHS

contact&info

- ▶ Isabelle Rivoal, LESC
Isabelle.rivoal@mae.u-paris10.fr
- ▶ Congrès EASA
www.easaonline.org/easa2012
- ▶ Webcast des séances plénières
webcast.in2p3.fr/live/EASA_2012

Eléonore ARMANET, *Le ferment et la grâce. Une ethnographie du sacré chez les Druzes d'Israël*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2011, 363 p. (coll. Les Anthropologiques).

Composante la moins nombreuse de la minorité druze du Proche-Orient (si l'on excepte sa très faible présence en Jordanie), la communauté druze en Israël ne cesse de questionner politologues et sociologues en raison de sa double singularité. Singularité politique dans l'ensemble palestinien d'abord, puisque les familles les plus influentes de la communauté ont fait le choix dès 1936 de ne pas soutenir le courant nationaliste naissant en restant en dehors de la révolte, choix confirmé en 1956 par la déclaration de loyauté à l'État hébreu et l'acceptation de la conscription militaire obligatoire. Singularité sociologique ensuite puisque la communauté druze s'inscrit dans la société israélienne sur le mode du retrait et du conservatisme, son image traditionaliste étant régulièrement renforcée par la médiatisation des édits de ses religieux les plus conservateurs.

L'ouvrage issu de la thèse de doctorat que publie Eléonor Armanet s'inscrit pleinement dans cette problématique qui, de G. Ben Dor à I. Rivoal en passant par J. Oppenheimer, N. Dana et K. Firro, a appréhendé la communauté druze dans son particularisme, en choisissant toutefois, et c'est ce qui en fait l'originalité, d'ignorer la dimension politique et institutionnelle pour aborder exclusivement la relation des druzes à la modernité occidentale. Les lecteurs ne trouveront cependant pas dans ce livre une contribution pour une anthropologie des modernités islamiques. La perspective développée par l'auteure s'attache uniquement à l'élucidation de la tension entre spécificité druze et inscription non conflictuelle dans une société radicalement allogène : « comment le collectif druze, pourtant si centripète, parvient-il à faire lien avec un environnement sécularisé, basé sur l'individualisme et le matérialisme de consommation, sans verser dans la crispation narcissique, l'évitement hostile ou le violent ressentiment ? » (p. 23). Pour répondre à cette question, la thèse d'E. Armanet est radicalement sémiotique et culturaliste. Éclairer la posture des Druzes face à la modernité suppose, selon elle, de saisir « la source de la vie physique et culturelle en son sein », autrement dit, de reconnaître « l'orientation matricentrée [de cette communauté], gage d'une puissante

intérieurité [et qui] met le collectif en position 'de plénitude', là où les sociétés environnantes s'érigent en société 'du manque' ou du besoin » (p. 24). « Le maternel est source de culture par lui-même » déclare-t-elle, et c'est à partir de ces prémices qu'elle entreprend de donner à comprendre la spécificité druze, généralement située dans les modalités de sa religion, initiatique, secrète et adossée sur la croyance en la réincarnation. L'ambition assignée à cet ouvrage est donc bien de « dresser une ethnographie du recueillement druze » (p. 31) soit, « d'un groupe entier (...) tissé d'un religieux qui est féminin » (37).

De l'ensemble ethnographique, que l'on imagine dense, collecté durant un séjour sur le terrain de deux années entière passées dans le même village d'al-Buqay'a, sur les contreforts de la plaine de Galilée, E. Armanet choisit de ne présenter que la partie s'inscrivant dans cette perspective. Ses matériaux s'articulent ainsi en un tryptique *fabrication du pain – institution de la maison – incorporation du livre* qui donne à voir les deux principes sémiotiques au fondement de la culture druze : le renouvellement de la vie gage de la circulation des âmes dans un corps social pur de toute altérité et la protection de ce corps par des pratiques d'enveloppement, de dissimulation, de silence et de retrait. Ce sont ces deux « sources de sens » éclairant la singularité culturelle druze qui donnent le titre de l'ouvrage : le ferment (de la vie) et grâce (du dépôt divin protégé dans le corps féminin).

Dans le chapitre intitulé « enfanter le pain », ce sont moins les processus de fabrication qui intéresse E. Armanet que l'ensemble des signes qui pointent l'importance de la panification comme « une praxis de la 'ré-origination' » à travers laquelle panification et enfantement sont posés en équivalent sémantiques du groupe « faisant pâte avec Allah » (p. 132, 140). L'auteure insiste sur la ritualité dans la quotidienneté qui se déploie les jours de fabrication du pain, quand les mères du quartier viennent s'aider les unes les autres pour préparer la pâte dans une quasi-révèrence pour cette « vie en promesse » dont elles accompagnent la gestation avec des paroles propitiatoires extrêmement codifiées. Signe du vivant en essor par excellence, le levain (*khamire*) est l'objet d'une attention ethnographique particulière qui en montre le caractère anthropomorphique. Conservé dans un « cercueil », le levain – qui doit être local (c'est-à-dire authentiquement druze) et non produit par l'Etat (impur et étranger) – est ce surplus qui de la mort fait naître la vie. Et ce pain qui nourrit la famille, fonde l'hospitalité se retrouve encore au centre des rituels de mariage lorsque la mariée applique un pâton décoré de fleurs et de pièces de monnaie sur le linteau de la demeure qu'elle s'apprête à habiter. E. Armanet souligne ainsi l'ensemble des analogies

symboliques entre la fabrication du pain et l'enfantement, entre la miche de pain protégée par le voile féminin et le nouveau-né emmailloté et gardé auprès de la chaleur du foyer, entre le corps féminin et le four à pain. Il en va de l'âme de l'enfant pour le corps qu'elle vient habiter comme du levain incorporé au pain : c'est un principe de vie accordé par Dieu qu'il faut accueillir et protéger de la corruption.

Si la femme est la matrice et si les Druzes se définissent parfois, nous apprend E. Armanet, comme « les gens du matriciel » (*ahl al-rahme*) (p. 39), on comprend l'importance accordée à l'ouverture d'un foyer, d'une maison (*bayt*), dont la femme sera le fondement et l'homme, le pilier. Le deuxième volet du livre qui se déploie sur trois chapitres propose une analyse ethnographique très riche de la nuptialité et des rituels matrimoniaux. La conjugalité trouve sa légitimité dans la volonté d'enfanter et le vœu d'éduquer l'âme que le couple accueille comme un hôte dans sa nouvelle demeure. L'ensemble du processus matrimonial doit ainsi être compris en fonction de la cosmologie druze qui se pense et se projette dans une parenté symbolique des âmes ayant reconnu leur communauté dans l'alliance avec le calife al-Hakim, dernière manifestation de Dieu sur terre, et ayant fait le vœu de perpétuer cette communauté dans la clôture de l'entre-soi. Signe de cette alliance, le destin (*nasib* ou *qisme*) désigne cet enchaînement des causes qui dépassent et précèdent tout événement. Mais surtout il est l'expression de la dette de vie que les deux parents ont à l'égard de l'enfant à naître parce que, dans une vie antérieure, ce dernier s'est fatigué pour instruire ses géniteurs présents.

La logique de la dette entre âmes et de la parenté de souffle (*qarabet er-rûh*) dans laquelle E. Armanet inscrit son ethnographie de l'alliance matrimoniale confère une indéniable originalité à son analyse des rituels de mariage, une thématique amplement balisée dans l'anthropologie des sociétés arabes. Et l'auteure prend ici le parti de la comparaison / opposition entre noces arabes (musulmanes ?) et noces druzes. Alors que la sexualité licite ne semble pouvoir se réaliser, en Islam, en dehors d'un sacrifice sanglant, symboliquement réalisé par la défloration de la vierge-épouse, E. Armanet explique comment les Druzes vivent au contraire les différentes étapes des épousailles comme un moment collectif hyper-structurel « où la mariée est célébrée dans sa puissance génésique » (p. 234). Ici, pas de césure violente entre deux états (vierge-épouse), entre deux lignages, mais « essor et floraison » de la communauté ainsi reconstituée. Selon l'auteure, c'est le leg de l'épouse qui magnifie l'éthique druze du partage généreux et instaure une socialité sacrée (p. 255).

Le troisième et dernier volet de cette exploration ethnographique est logiquement consacré à ce dernier symbole de l'alliance entre le divin et la communauté qu'est le livre saint. Plus que le texte, c'est bien ici l'objet livre qui est au centre de l'analyse et en fait toute l'originalité. Dépôt de grâce (*barake min Allah*), le livre est comme un corps qu'il faut emmailloter et abriter, bien plus que lire et relire. L'analyse montre de manière convaincante comment l'objet-livre est anthropomorphisé et la personne humaine textualisée. L'ensemble des notations sur les usages féminins du livre religieux druze – offert lors du mariage, enveloppé dans le voile, placé au cœur des piles de linge, ouvert dans le giron auprès du poêle plus pour prier que pour lire, bercé contre le sein lors des veillées funéraires – contribuent à construire l'analogie symbolique entre le livre, l'enfant et la matrice (p. 290). Ainsi le texte est-il le levain qui fait naître à l'entièreté de la communauté, comme « savoir-taire et savoir-faire ».

L'approche du sacré proposée par E. Armanet s'appuie sur le postulat d'une vision corpo-centrée des Druzes, un corps fondamentalement féminin (dans lequel réside l'honneur des hommes et dont ils doivent défendre l'accès), mais également fondamentalement maternel (dans sa capacité à envelopper dans l'intime et à dissimuler aux regards étrangers). C'est ici que réside l'analogie essentielle que les Druzes posent entre la femme et la religion ; analogie à laquelle j'avais moi-même accordé une place centrale dans mon étude de la religiosité druze et du secret qui la caractérise. L'ethnographie très fine des pratiques féminines quotidiennes permet à l'auteure d'aller plus loin que la seule identification d'une circularité entre les femmes principes de vie, la religion et la transmigration des âmes en montrant comment le « secret de la religion » procède des *manières d'intimer*, constamment mise en œuvre par les mères, que l'auteure décrit comme « conduites de mise à l'abri » (*tasattor*) autour du corps, de la parole et des façons d'être dans l'espace public. On pourrait discuter de la traduction deleuzienne donnée par E. Armanet au terme secret, *sirr* : le « pli intime du monde » quand *sirr* renvoie à une dimension de la personne (siège de l'intimité essentielle et caractéristique, peut-être), à côté d'autres dimensions que sont l'esprit (*rûh*), le cœur (*qalb*), la raison ('*aql*) ou le soi (*nafs*), un ensemble qu'il faudrait sûrement prendre en compte dans l'analyse sémantique. Au-delà de la licence poétique qui imprègne largement l'écriture choisie par l'auteure, on comprend que le *sirr*, est cette « Origine qui ne peut se prêter au dévoilement sans s'exposer au non-sens » (p.161). C'est dans cette approche du religieux par l'étude des pratiques de repli sur l'intime, autour des femmes et par les femmes, que la thèse d'E. Armanet est la plus novatrice. Le lecteur saisit alors pleinement les ressorts de l'attitude que les Druzes développent à l'égard de

l'Occident qu'ils jugent exhibitionniste, immoral et dégoûtant (p. 198), sans pour autant devoir faire l'objet d'une critique politique.

Voici donc un ouvrage qui, on l'aura compris, s'avère aussi intéressant que ses partis-pris d'écriture peuvent être agaçants. On saluera ici une ethnographie sensible au plus proche du quotidien, fruit d'une véritable immersion, d'une excellente maîtrise de la langue permettant à l'auteure d'émailler son propos de formule et proverbes qui ancrent la démonstration et sonnent justes pour qui est familier de la région. Loin des effets de mode académiques, E. Armanet a fait du terrain « à l'ancienne », et produit une *thick ethnography* de belle facture sur cette valeur d'enveloppement, « d'incorporation », d'intimité, de retrait, de maturation-éclosion qui est sans nul doute la « manière d'être au monde » druze – mais que l'on ne semble pouvoir observer de manière aussi marquée qu'en Israël, les Druzes du Liban étant assez dissemblables à cet égard. Il y a là un point de vue ethnographique extrêmement intéressant pour une anthropologie religieuse comparative dans la région – à laquelle invite également F. Alvarez-Pereyre dans son avant-propos à l'ouvrage. E. Armanet en esquisse certaines déclinaisons possibles, autour de la question du voile (p. 176-177), ou de la morale féminine. Malheureusement, elle reste par trop enfermée dans la perspective idiosyncrasique choisie, celle « de faire vœu d'étudier une communauté » (p. 119) et de la comprendre contre les autres, en quelque sorte. Le parti-pris d'une ethnographie subjective est poussée au point de faire perdre à l'ensemble toute visée sociologique et contextualisée : à l'image de ce qu'elle cherche à saisir, l'auteure referme son texte sur lui-même et la compréhension de la spécificité druze qu'elle propose en devient quasi-essentialiste, rendant impossible un point de vue comparatif posé autrement que dans l'opposition radicale. Une fois située rapidement dans sa réalité historique contemporaine en introduction du livre, la communauté des Druzes d'Israël devient générique : « société druze », « culture druze », « collectif Druze », « monde druze ». Toute à sa fascination pour la corporéité maternelle qu'elle identifie comme source de la « genèse druze du sens », E. Armanet évacue ainsi totalement la question de la « relation » sociologique et culturelle dans la problématique de l'inscription druze ; autrement dit, l'élucidation comparative des façons druzes (qui sont aussi des populations paysannes, arabes, palestiniennes, musulmanes hétérodoxes) de faire du particulier avec du même ? De ce point de vue, la perspective hyper-particulariste adoptée ici prêterait certainement à une critique « classique » dès lors que l'on aborde la question des Druzes en Israël : celle de « faire le jeu » d'un État qui a clairement mis en place une politique de séparation identitaire entre les Druzes et les Arabes en reprenant entièrement le discours sur l'altérité ontologique entre Druzes et Arabes.

Je ne ferai cependant pas ce procès à l'auteure, car les raisons de l'approche hyper-particulariste qu'elle adopte sont ailleurs. Il faut les chercher dans une fidélité au terrain assumée comme volonté « de ne pas trahir », « d'être digne ». E. Armanet consacre d'ailleurs son premier chapitre à l'explicitation de ses choix d'écriture, entièrement fondés sur la prise en compte de sa propre subjectivité et de l'expérience du « cheminement de son alliance avec les Druzes », de son « pacte d'adoption » intimant « d'honorer le trésor druze [...] d'un savoir-être au monde » (p. 64), qui est, dira-t-elle lorsqu'elle quittera le terrain « devenu la meilleure part d'elle-même (p. 121). Pertinente dans sa volonté de trouver une écriture qui prenne totalement en compte la critique post-moderne de la détermination fondamentale de toute enquête en assumant pleinement la relation ethnographique, la posture d'E. Armanet agace quand elle s'égaré dans le jargon psychologisant : « La relation anthropologique est-elle rencontre de deux inconscients qui se choisissent, inconscient de l'ethnologue, d'une part, et inconscient du groupe qu'il fait vœu d'accueillir, d'autre part ? » ; le terrain devenant « lieu des regards croisés », « quête à jamais inachevée d'une adoption » », entreprise amoureuse pétrie de séduction » (p. 66). Elle inquiète quand elle confine au mysticisme au point de clore l'ouvrage par le récit de la rencontre inopinée, dans la maison de ses parents, avec un Égyptien d'Alexandrie en qui elle « reconnaît » un « frère d'âme » ; étrange mise-en-scène de l'ethnologue assumant sa croyance en la réincarnation et qui met en scène en forme de signe du destin le moment où, enfin, elle s'est sentie autorisée à donner son texte à lire aux non-Druzes.

Préface à l'édition arabe des *Maîtres du secret*

Le livre qui est aujourd'hui mis à la disposition du lecteur arabe a paru il y a quinze ans. Son objectif eût-il été alors de commenter une situation politique donnée, dont le cadre était en l'occurrence la mise en place du processus du processus d'Oslo, on le lirait aujourd'hui comme une pièce d'histoire contemporaine, tant la région a connu de bouleversements depuis le milieu des années 1990. Son objet était à la fois modeste et vaste : il s'agissait de peindre un petit morceau de la société arabe contemporaine par l'étude systématique de ses structures sociales profondes. En ceci, ce livre n'a rien perdu de son actualité, car la force de la mise en perspective à laquelle il invite saura toujours interpeller le lecteur curieux. À celui-ci je lance donc une invitation : celle de suspendre ce qu'il croit savoir, ce qu'il sait penser, de ces voisins si proches ou si lointains (selon le point de vue) et de m'accompagner dans ce village du mont Carmel à la rencontre de ces Druzes chaleureux qui m'ont ouvert leurs maisons, m'ont accueillie et ont su partager avec moi leur vie quotidienne et leur vision du monde, avec réserve parfois, mais toujours avec la générosité légendaire qui fait la grandeur des populations du Proche-Orient.

L'objet de ce livre consiste à comprendre l'inscription si particulière de la communauté druze dans l'État d'Israël. Aussi, avant toute autre chose, il me faut aborder dans cette préface à l'édition arabe l'objection centrale qui m'a souvent été opposée après sa parution. J'ai en effet choisi de ne pas aborder la question de l'identité druze selon les termes dans lesquels elle était régulièrement abordée par la littérature sociologique et politologique disponible. Cette littérature considère généralement l'identité particulière des Druzes de Galilée et du Carmel comme résultant directement et exclusivement de la politique israélienne à destination de la population arabe demeurée sous son autorité. Ce choix que j'ai fait de ne pas aborder mon sujet par la lunette de cette relation politique et administrative ne constitue ni une justification (de cette relation), ni une invalidation de la pertinence d'une telle perspective. Le lecteur qui voudrait toutefois s'informer sur la manière dont la discussion sur l'identité des Druzes en Israël a été définie dans la littérature académique trouvera un exposé synthétique du débat en introduction et des renvois bibliographiques. Il me faut mieux expliquer les raisons de ce choix qui sont principalement méthodologiques. En effet, mon objectif n'était pas de comprendre un identité sociale « du dehors », d'un point de vue extérieur et politique qui aurait fait la part belle à une mise en perspective de stratégies politiques et d'intentions manipulatrices d'autres instances, mais bien de comprendre « du dedans », en

partageant le quotidien des gens que j'étais venue étudier et en m'attachant à rendre compte de ce qui était important pour eux. Or au moment de mon séjour sur le mont Carmel, la vie quotidienne dans les familles qui m'ont accueillie n'était pas configurée par des discussions politiques (au-delà de l'horizon des élections locales et de la gestion des affaires municipales), mais par des considérations éthiques et l'exigence de tenir le mode de vie occidentalisé de la société israélienne à distance.

Cette démarche qui suppose de saisir « du dedans » ce qui fait le sens d'une vie collective donnée est tout à la fois ce qui fait l'intérêt et la limite de toute entreprise ethnographique. En effet, l'anthropologue n'est pas comme le statisticien qui cherche à constituer, en préalable à l'enquête qu'il entend conduire, un échantillon représentatif d'un ensemble humain donné. Établir le prisme des variables, les pondérer et livrer un tableau général des opinions différentes ou de la diversité sociale n'est pas l'ambition de la démarche anthropologique qui a guidé la présente étude. On trouvera toujours un point aveugle qui autorise une critique en terme d'incomplétude (« vous n'avez pas pris en compte la position de ceux-ci ou de ceux-là » ou « vous n'avez pas considéré d'autre réalité que le point de vue villageois »). C'est vrai. Le savoir de l'anthropologue ne se dégage pas à partir d'une approche extensive, mais bien d'une approche intensive. Les objets qu'il se donne pour étude portent sur les formes sociales, des manières spécifiques d'être au monde, de faire, d'articuler ou de reconfigurer ; il porte sur des phénomènes sociaux ; il s'attache à décrire des conceptions du monde par la compréhension des façons complexes qu'ont les humains de se donner des concepts de pensée et des catégories d'entendement. L'ethnographe ne doit présumer de rien tout comme il doit apprendre à ne pas évacuer du revers de la main les paradoxes. En cela, le savoir anthropologique est situé et fortement contextualisé. En cela, il est forcément modeste.

Originellement écrit pour un public occidental, ce texte avait pour objet premier de donner à comprendre une minorité musulmane (*madhhab*) singulière que les redécoupages politiques arbitraires au début du XXe siècle ont éclatés entre différents États antagonistes. Et tout en ayant ce projet général en vue, le défi était d'entreprendre d'y apporter réponse par l'étude d'une seule composante de cette minorité. Comment résoudre cette tension analytique qui interroge plus largement toute modélisation sociologique sur le terrain proche-oriental ? Une manière de contourner l'écueil consiste à répondre à la question de l'identité par la construction d'un récit historique linéaire qui s'appuie sur les événements structurants de l'histoire d'un groupe en faisant jouer les différences d'échelle qui permettent de passer d'un lieu à un autre tout en conservant

la continuité du récit. Il est alors possible d'en donner une vision globale, généralement organisée par la dimension politique des affrontements entre les leaders de la communauté et l'autorité extérieure (empire ottoman, guerre contre Ibrahim Pasha, opposition aux puissances mandataires) ou entre factions rivales à l'intérieur de la communauté. Les récits historiques communautaires se sont multipliés durant le XXe siècle et constituent une matrice importante du savoir disponible pour le chercheur, mais ils ne permettent pas de rendre compte de la densité de la vie sociale.

Une autre manière pour donner un tableau global d'une minorité consiste à dégager une comparaison entre différents ensembles en partant de traits fondamentaux censés exprimer la « nature singulière » de la communauté considérée. Autrement dit, on déploie une comparaison à partir du choix d'un ou de plusieurs invariants que l'on fait jouer en considérant successivement la situation concrète d'une composante. En ce qui concerne la communauté druze, on recherche alors les invariants dans une considération rapide de ce qui les spécifie comme le précepte qui commande aux *muwahhidin* de dissimuler leurs croyances et de toujours faire allégeance au parti dominant. C'est le fameux principe de la *taqiyya* que plusieurs analystes politistes ont utilisé pour proposer une compréhension des attitudes politiques contradictoires des Druzes. Pour d'autres, ce sera la réputation de guerriers farouches alliée à une grande cohésion sociale qui serait le moyen d'expliquer l'engagement des Druzes dans la défense sourcilleuse de leur autonomie. La mise en œuvre de la comparaison, dans ce cas, passe par l'étude successive des stratégies développées par les Druzes pour assurer leur survie en fonction du contexte. On voit bien ici que la comparaison achoppe sur son postulat initial : la mise en perspective des comportements politiques appréhendés dans leur dynamique historique. La totalité ainsi donnée par l'analyse est en réalité une totalité partielle, celle des relations entre une composante et l'autorité politique extérieure. Considérer uniquement les stratégies politiques interdit de considérer la société dans toutes ses dimensions. Mais alors, comment peut-on étudier une minorité ?

Dans l'étude qui suit, j'ai choisi de renverser la perspective en m'interrogeant sur l'identité, le fondement existentiel, avant de considérer les différences entre les différentes composantes druzes. Il s'agissait de mettre en équation ce que signifie « être druze », pour reprendre le titre de l'ouvrage de Fuad Khuri, avant d'espérer appréhender ensuite différentes manières de l'être en fonction du contexte. Le travail sociologique que j'ai tenté de réaliser suppose de ne pas considérer la religion simplement comme une croyance ou un dogme, voire un alibi à certaines pratiques politiques comme on l'a trop souvent proposé avec la *taqiyya*, mais dans ses dimensions et ses manifestations

sociales. Une telle construction supposait d'identifier les caractéristiques spécifiques de l'islam tel qu'il est pensé et vécu par les Druzes et qui influence profondément l'organisation de la vie sociale.

C'est en ce sens que j'ai fait le postulat que la compréhension et la description fouillée d'une seule composante pouvaient permettre d'aller au fondement de ce que sont les Druzes. L'ensemble des communautés qui font la richesse humaine du Proche-Orient n'est pas comme autant de monades qui n'existeraient qu'en elles-mêmes et pour elles-mêmes. J'ai pour ma part appris à les considérer comme des inflexions particulières dans une matrice commune. La plupart des dimensions sociales qui sont abordées dans ce livre sont partagées par tous les peuples de la région : organisation lignagère, dimension patriarcale, factionnalisme villageois, importance des rituels du mariage et des funérailles dans la vie individuelle et bien sûr, centralité de l'éthique de l'honneur dans l'évaluation des comportements et des valeurs attachées à la religion ; ces dimensions sociales sont partagées par la société orientale dans son ensemble. Mon propos a été de montrer que ce qui caractérise une communauté (comme *madhhab*) ne réside pas dans un certain nombre de traits particuliers et distincts, mais est à rechercher dans l'inflexion sociale particulière produite par l'interprétation que ses membres se donnent des principes éthiques. Pour les Druzes, ces principes conduisent à accorder une importance toute particulière à la distinction entre l'ordre de la *dunya* et celui du *dîn*. Cette opposition référentielle, largement partagée encore une fois par les populations de la région, est ici plus structurante qu'ailleurs, car les individus ne passent pas progressivement d'un ordre à un autre, mais font des choix qui supposent d'assumer pleinement les rôles sociaux attachés à ces références. Le premier chapitre du livre est consacré à la mise en perspective historique et déductive des traits interprétatifs essentiels qui permettent de comprendre les bases sur lesquelles la communauté druze a progressivement fixé sa manière particulière d'être en elle-même, pour elle-même et en relation aux autres.

L'ambition que j'ai poursuivie dans ce travail est donc, dans un certain sens, paradoxale : bien que soucieuse de respecter la clôture derrière laquelle les Druzes ont choisi de protéger leurs textes et leur pratique religieuse, je fais la part belle à l'exploration de la sphère religieuse. Que le lecteur, druze ou non, ne s'y trompe pas : il ne s'agit bien sûr pas d'exposer ce qui n'a pas vocation à l'être, mais de comprendre comment le principe de séparation entre ce qui relève de la *dunya* et ce qui relève du *dîn* est en réalité une tension ascétique qui se décline dans toutes les dimensions de l'organisation druze. « La » religion druze, si l'on entend qualifier ainsi la manière dont

les Druzes adossent leurs vies sur la dimension spirituelle, n'est pas de l'ordre de la loi et de son commentaire juridique comme référence et guide à l'action des individus, mais de l'ordre de la recherche mystique comprise comme maîtrise de soi en toute circonstance, qui ne s'acquiert qu'au terme d'un retrait progressif hors du monde. Cette philosophie religieuse, Kamal Joumlatt n'a eu de cesse d'en expliciter les fondements à sa manière souvent poétique.

Pourtant, j'ai parfois entendu dire lors de mes séjours à Beyrouth que les Druzes « n'avaient pas de religion », car les non-initiés n'étaient pas en mesure de dissenter sur des règles, des textes, des interprétations spécifiques, et les initiés se contentaient le plus souvent d'afficher leur sourire et leur silence bienveillants aux visiteurs qui venaient les questionner. Affirmer cela, c'est ignorer la force de l'éthique quotidienne des Druzes dans leur manière de vivre le *tawhîd* comme entre-soi, retrait, enveloppement (*tasattur*), et toujours, mise-à-distance du monde pour transmettre une spiritualité détachée des conflits d'interprétation (autant qu'il est humainement possible de le faire). Dans la société israélienne, les Druzes sont plus qu'ailleurs travaillés par la nécessité de rester à distance en préservant la consistance de leur éthique. C'est là que cette exigence se donne à voir avec le plus de force en tout cas. Aussi, c'est à la description de ces petites choses du quotidien, des logiques qui en sous-tendent l'organisation et le déploiement des situations, que j'ai consacré cet ouvrage.

J'ai passé de longues heures dans les cuisines où la préparation des repas est déjà une activité imprégnée de religieux dès lors que s'y réalise l'association entre le travail des hommes qui produisent les fruits de la terre et le travail des femmes qui les préparent. C'est dans ce foyer, au sens propre du terme, que j'ai appris à me comporter comme il convenait et ce faisant, à comprendre à quel point toutes ces règles de bienséance et de politesse constituaient l'enveloppe extérieure que les Druzes offrent au monde. J'ai passé de longues heures à rendre des visites dans les maisons du village. J'y ai appris la vertu de l'hospitalité et des repas offerts entrecoupant les longues conversations qui font le sel de ces visites au cours desquelles je me suis familiarisée avec l'histoire des lignages, l'histoire du village et sa vie politique. J'ai discuté et j'ai appris des femmes comme des hommes, des jeunes gens comme des anciens, des religieux et des non-religieux. J'espère que le sens profond de ces échanges n'a pas été altéré dans l'exposé quand j'en ai fait. Toute « traduction » se conçoit comme l'explication d'une idée à l'aide d'autres idées ; même bien intentionnée, la traduction suppose des partis-pris, le choix de termes, le recours à des concepts ou à une manière de construire ou d'articuler qui altère le donné. Ce livre est d'abord une traduction de ce que qui m'a été confié, de

l'orient vers l'occident. Il revient aujourd'hui en orient par une seconde opération de traduction, menée avec le plus grand soin par Sami Amer, que je remercie infiniment pour sa lecture engagée, sa patience et sa volonté de transmettre ce texte le plus fidèlement possible.

J'espère que ce livre sera reçu comme l'expression de la richesse culturelle et humaine d'une civilisation. Refuser l'existence des différences d'interprétation ou des manières d'être au monde au nom de logiques unificatrices conduit toujours à l'appauvrissement de la richesse d'une civilisation. Cette richesse et l'inventivité des hommes dans leur conception du monde, des valeurs qui doivent guider leur vie individuelle, des motivations à leur activité quotidienne et à tout ce qu'ils accomplissent est l'objet de l'anthropologie. Qu'il me soit donc permis de saluer chaleureusement l'initiative de Ghazi Berro qui, à travers son atelier « oser dire », continue à croire à la nécessité de ce type de savoir, dont l'objectif est aussi de déplacer les perspectives qui éclairent toujours de la même manière les mêmes questions. Partout, cela réclame toujours du courage.

Paris, janvier 2015