Sous la direction de
Franck Mermier et Sabrina Mervin

LEADERS ET PARTISANS AU LIBAN

Karthala-IFPO-IISMM

LEADERS ET PARTISANS AU LIBAN

Cet ouvrage est le résultat d'un programme
de recherche mené à l'IFPO, en partenariat avec
l'IISMM, financé par l'Agence nationale pour
la recherche (Programme ANR-06-BLAN-0149).

Visitez notre site
KARTHALA sur Internet : http://www.karthala.com
Paiement sécurisé

Couverture : Montage Simon Gléonec.

© Éditions KARTHALA, IFPO et IISMM, 2012
ISBN : 978-2-8111-0595-2

SOUS LA DIRECTION DE
Franck Mermier et Sabrina Mervin

Leaders et partisans au Liban

KARTHALA
22-24, bd Arago
75013 Paris

IFPO
B.P. 11-1424
Beyrouth

IISMM
96, bd Raspail
75006 Paris

Institut français du Proche-Orient
Alep-Amman-Beyrouth-Damas

Espace des Lettres – rue de Damas
B.P. 11-1424 – Beyrouth, Liban

Tél./Fax : 961 1 420 294
Site web : www.ifporient.org

IISMM

Créé en 1999 par le ministère de la Jeunesse, de l'Éducation nationale et de la Recherche au sein de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, l'Institut d'études de l'Islam et des Sociétés du Monde Musulman a pour vocation d'ouvrir un espace de collaboration et d'échanges entre les chercheurs spécialisés dans l'étude du monde musulman, en synergie avec les autres éléments du maillage scientifique national et international.

Localisé à Paris, l'IISMM s'attache à coordonner ses actions pédagogiques et de recherche avec les autres pôles scientifiques en France et à l'étranger.

EHESS-IISMM
96, boulevard Raspail – 75006 Paris
tél. : 01 53 63 56 00 – fax : 01 53 63 56 10

iismm@ehess.fr
http://www.iismm.ehess.fr

Liste des contributeurs

ABIRACHED Philippe, post-doctorant.

AUBIN-BOLTANSKI Emma, chargée de recherche au CNRS/CEIFR, Paris.

BAUMANN Hannes, Tutorial Fellow, King's College, Londres, et doctorant, SOAS, Londres.

CHAOUL Melhem, professeur à l'Université libanaise, Beyrouth.

DAHER Aurélie, chercheur en post-doctorat à l'université d'Oxford, Royaume-Uni.

DEWAILLY Bruno, chercheur associé à l'IFPO et enseignant à l'ALBA, Beyrouth.

DOUAYHI Chawki, anthropologue, Université libanaise.

GERVAIS Victor, chercheur associé au Kuwait Program, IEP, Paris.

ICHTI Chawkat, professeur à l'Université libanaise, Beyrouth.

LE THOMAS Catherine, enseignante en histoire, chercheur associé au CEIFR, Paris.

LEFORT Bruno, doctorant IREMAM-IEP, Aix-en-Provence et université de Tampere, Finlande.

MAZAEFF Chantal, directrice adjointe, chargée des formations initiales et de la recherche, Institut supérieur social de Mulhouse.

McCALLUM Fiona, RCUK Academic Fellow, université de St Andrews, Royaume-Uni.

MERMIER Franck, directeur de recherche au CNRS/IIAC-LAU, Paris.

MERVIN Sabrina, chargée de recherche au CNRS/CEIFR, Paris.

PŁONKA Arkadiusz, chercheur à l'université de Cracovie, Pologne.

RIVOAL Isabelle, chargée de recherche au CNRS/UPOND, Nanterre.

TABET Michel, post-doctorant, chercheur associé à l'IFPO, Beyrouth.

INTRODUCTION

Une approche anthropologique du leadership au Liban

Franck MERMIER et Sabrina MERVIN

Au regard des mouvements arabes de contestation de 2010-2011, le Liban semble faire exception par l'absence de réelle mobilisation contre son régime politique. Pourtant, son histoire récente marquée par la guerre, entre 1975 et 1990, puis par l'effervescence et les violences politiques suscitées par l'assassinat du Premier ministre Rafic Hariri en 2005, a montré combien ce pays est une caisse de résonance des bouleversements régionaux. La guerre de 2006 entre Israël et le Hezbollah, la mise en place du Tribunal spécial pour le Liban et, depuis mars 2011, le mouvement de contestation en Syrie auront ainsi eu pour effet d'accentuer les fractures communautaires et partisanes à l'intérieur du pays. On ne peut ici qu'acquiescer à ce constat sans appel d'Ahmad Beydoun sur l'état du système politique libanais depuis l'accord de Taëf :

> « Il n'en reste pas moins vrai que, s'alimentant mutuellement, la polarisation communautaire et la cristallisation avancée des communautés mettent en échec toute tendance de l'identité nationale à transcender les particularismes de groupe. Elles empêchent cette identité de faire valoir l'idée d'un système politique fondé sur la citoyenneté et doté de la capacité d'affronter sainement les changements qui ne cessent de bouleverser la société, l'environnement régional du Liban et le monde[1]. »

1. Beydoun, 2009, p. 63.

Il serait intéressant de discuter, à la lueur de cette analyse, comment le communautarisme, en parallèle avec l'idée libanaise, ne cesse de revêtir de nouveaux habits comme si les deux étaient en perpétuelle mutation sans pour autant affecter profondément les fondements du système politique[2]. Il n'est cependant pas certain que ce dernier soit ce jeu à somme nulle qui procéderait par ajustements successifs de la version libanaise d'un modèle « consociatif » qui s'épanouit surtout dans les manuels de science politique[3]. Le communautarisme politique libanais est bien plutôt source d'instabilité que mode consensuel de gestion des rivalités servant à garantir les grands équilibres communautaires et à empêcher la domination absolue d'une communauté sur les autres. Le « centre vide » autour duquel graviterait la société libanaise du fait de « l'incivilité » de nombre de ses élites dirigeantes se posant en représentants de leurs communautés, selon l'analyse ancienne d'Edward Shils, n'a cependant rien à voir avec ce « lieu vide », lieu du pouvoir de la démocratie, qu'a défini Claude Lefort[4]. Après guerre, l'État libanais a encore perdu de son autonomie, du fait de sa mise sous tutelle par les acteurs politiques et économiques d'un système milicien, qui agissent en dehors de son contrôle et dans un contexte d'ultralibéralisme[5]. Agnès Favier donne une vision synthétique de ce nouveau pouvoir :

> « Les nouvelles élites politiques de la II^e^ République qui se sont imposées dans la deuxième moitié des années 1980, forment une triade que l'on peut schématiser ainsi : les dirigeants des organisations miliciennes cooptés au cœur de l'État ; des entrepreneurs et des représentants de la bourgeoisie d'affaires, enrichis dans l'émigration ; des héritiers qui expriment un renouvellement générationnel de l'ancienne élite[6]. »

La formule incantatoire de « ni vainqueurs, ni vaincus » qui succède à chaque bouffée de violence n'est qu'une manière pudique de couvrir le deuil rageur des illusions enfouies pour les vaincus et le triomphe toujours éphémère des vainqueurs. D'où cet accablement généralisé qui peut s'emparer de la population après que retombent les espoirs suscités par

2. Picard, 1994.
3. « On ne le redira pas assez, le consociativisme ne saurait avoir été inventé autrement que comme moyen, et non pas comme fin. À le devenir, il se transforme en blocage, dont le dépassement laisse peu de place à autre chose qu'à la violence » (Bahout, 1999, p. 302).
4. Shils, 1966, p. 2 ; Lefort, 1986, p. 28.
5. Picard, 2000.
6. Favier, 2005, p. 48.

d'éphémères mobilisations collectives[7]. Le nouveau libanisme transcommunautaire qui a atteint son acmé lors des manifestations de « l'intifada de l'indépendance » en 2005 contre la tutelle syrienne a dû refluer devant les manœuvres politiciennes de son propre leadership et devant le patriotisme concurrent incarné principalement par le bloc chiite avec l'idéologie de la résistance. Le nationalisme libanais ne pourrait extirper le Liban de la gangue du communautarisme et des compromis politiciens entre ses représentants que s'il était en mesure de coïncider avec une revendication de citoyenneté qui n'apparaîtrait pas comme exclusive. Cet horizon un tant soit peu utopique semble se briser sur le « syndrome des communautés spécialisées » : l'opposition souverainiste et anti-syrienne dans les milieux chrétiens après Taëf, la politique de reconstruction initiée par Rafic Hariri et son empreinte sunnite, la lutte contre l'occupation israélienne « confisquée » par les chiites et, surtout, par le Hezbollah[8]. Ainsi, après la domination maronito-chrétienne des trente premières années de l'indépendance puis le rééquilibrage des pouvoirs au profit des communautés musulmanes suite à l'accord de Taëf, serait donc venu le moment chiite avec la surrection du Hezbollah. Lorsque ces activités à dimension nationale ainsi monopolisées débordent les frontières communautaires, de nouvelles alliances transcommunautaires se dessinent, si tant est que les rapports de force régionaux et internationaux permettent le dépassement de l'ancrage communautaire initial[9]. Ce qui n'empêche pas certains partis politiques de rester attachés à cet ancrage communautaire, tant et si bien qu'ils tendent même à « confisquer » la communauté sur laquelle ils s'appuient, en essayant de conquérir le monopole de sa représentation, par leur discours idéologique ou par leurs pratiques sur son ou ses territoires.

Le communautarisme politique libanais n'est souvent perçu qu'à partir de ses traductions institutionnelles et du jeu interactif de ses leaders, une grille de lecture qui pénètre autant les champs journalistique, académique et diplomatique que les perceptions endogènes du jeu politique. Cette vision est renforcée par la lecture des résultats électoraux qui feront dire, par exemple, qu'en 2009 les chrétiens sont divisés à parts égales entre le bloc de Michel Aoun et celui du 14 Mars, que les sunnites ont soutenu à 80 % les listes de Hariri et du 14 Mars, qu'une grande majorité de druzes a suivi

7. Voir Karam, 2006.
8. Voir Beydoun, 2009, p. 88, à qui nous empruntons l'expression de « syndrome des communautés spécialisées ».
9. Sur la situation politique libanaise depuis 2005, voir entre autres : Mermier et Picard, 2007 ; Young, 2010 ; Picard, 2008 ; Favier, 2006.

les consignes de vote de Walid Joumblatt et que les chiites ont massivement porté leurs voix sur les candidats du 8 Mars, principalement sur ceux du Hezbollah et d'Amal. Le système électoral est évidemment une émanation du système confessionnel et laisse peu de chance aux forces politiques qui le combattent[10]. Cette photographie électorale et les multiples récits de toute nature que suscitent ces polarisations communautaires et politiques enclosent la réalité libanaise dans les rets confessionnels. On ne peut pour autant la réduire à cette cartographie du vote ou au déterminisme communautariste si l'on prend en compte non seulement les contestations symboliques ou actives du système confessionnel[11], mais aussi la désaffection d'une partie de la population à l'égard du leadership politique dans son ensemble. Toutefois, la nouvelle cartographie politique au Liban, directement liée aux polarisations politiques et communautaires qui se sont dessinées après le retrait de l'armée syrienne, est aussi la résultante des transformations du communautarisme et du leadership que les avatars du *za'îm* libanais semblent subsumer. Si l'on se dégage d'une vision surplombante du communautarisme politique libanais pour s'immerger dans les « sociétés partisanes » où il se projette, s'élabore et se réinvente, on peut en mesurer les effets systémiques à partir de ses actualisations diffractées et singulières. C'est l'un des objectifs de cet ouvrage qui explore la question du leadership au Liban et les liens qu'entretiennent les leaders politiques – mais aussi religieux – avec ces groupes de partisans qui forment comme des micro-sociétés, des « sociétés partisanes ».

Du *za'îm* au leader ?

Dans son étude sur les leaders politiques libanais (*za'îm*, pluriel *zu'amâ'*), Arnold Hottinger[12] donnait cette définition du *za'îm* dans les années 1960 :

10. Sur les élections législatives de 2009 au Liban, on se référera à Catusse, Karam et Lamloum, 2011. Voir aussi, Picard, 2011. Sur l'influence des leaders locaux dans le jeu électoral local, voir Favier, 2001 et 2005.
11. Ainsi, au printemps 2011, plusieurs manifestations ont été organisées au Liban contre « le régime confessionnaliste » (*al-nizâm al-tâ'ifî*), inspirées par les mouvements de contestation arabes. Le collectif à l'origine de ce mouvement a rapidement été noyauté par des partis politiques qui lui ont fait perdre sa dynamique initiale.
12. Hottinger, 1966.

> « Un *za'îm*, dans le sens spécifiquement libanais et contemporain, est un leader politique qui jouit du soutien d'une communauté localement circonscrite et qui préserve son appui en favorisant ou en semblant favoriser les intérêts du plus grand nombre de membres possible de sa *clientèle*[13]. »

Pour cet auteur, le terme *za'îm* serait d'un usage récent au Liban[14]. Généralement issu d'une famille aisée, ce qui lui permet d'améliorer la condition économique de ses partisans, le *za'îm* combinerait les fonctions de leader politique et d'entrepreneur. Son statut est souvent héréditaire et il appartient à la même confession religieuse que ses partisans dont il se fait le représentant auprès de l'État. Hottinger distingue entre les dirigeants de partis politiques à dimension nationale comme Pierre Gemayel, fondateur et dirigeant d'un parti politique, les Phalanges libanaises, et les véritables *za'îm*, par exemple ceux issus des familles Salam à Beyrouth, Arslan et Joumblatt dans le Chouf, Hamadé à Baalbek, Frangié à Zghorta ou As'ad dans le Sud-Liban, dont les partisans se recrutent sur une base locale, leur personne plus que leur programme politique suscitant l'allégeance[15]. Cependant, Samir Khalaf, en 1968, déniait aux Phalanges la qualité de véritable parti politique, car il restait avant tout communautaire et confessionnel[16].

Hottinger précise aussi que le *za'îm* urbain se différencie du *za'îm* rural, grand propriétaire terrien, et qu'il se doit d'endosser une idéologie à même de cimenter un large groupe de partisans, au-delà de sa clientèle limitée, comme ce fut le cas avec Saeb Salam à Beyrouth et Rachid Karamé à Tripoli, leaders sunnites de dimension nationale et favorables au panarabisme[17]. Un cas à part est l'utilisation du titre de *za'îm* par Antoun Saadé qui, en créant son parti en 1932, se réfère moins au *za'îm* libanais qu'au mythe du *duce*[18]. Dans son analyse des liens primordiaux dans la politique libanaise, Samir Khalaf considère ainsi qu'Antoun Saadé ne pouvait réussir car le leader libanais ne peut être ni un chef de parti ni un idéologue, mais doit masquer son traditionalisme derrière des slogans politiques et des pseudo-programmes idéologiques[19].

13. Hottinger, 1966, p. 85.
14. *Ibid*., p. 87.
15. *Ibid*., p. 86-87 et p. 104-105, note 9.
16. Khalaf, 1968, p. 265.
17. Hottinger, 1966, p. 96-97.
18. Gentile, 2004, p. 180.
19. Khalaf, 1968, p. 245.

Les changements de leadership sont ainsi liés tout à la fois aux opportunités offertes par les différents pouvoirs qui se sont succédé au Liban et aux soubresauts politiques qui les ont secoués. Si Hottinger en donne plusieurs exemples avec les événements de 1958 qu'il interprète comme étant le « chant du cygne » du système de la *za'âma*[20], c'est la longue guerre civile de 1975 à 1990 qui suscitera d'importants bouleversements dont les effets se font toujours sentir.

Dans sa sociologie historique du *za'îm* libanais, Élizabeth Picard analyse les conséquences de la mise en place des institutions de la République, notamment de son système parlementaire, sur la « mutation [des] formes extérieures de la domination du *za'îm* » dont la « nouvelle fonction de médiateur compensait l'affaiblissement de [son] pouvoir militaire ». Déjà, l'instauration du mandat français avait marqué une rupture essentielle puisqu'il avait promu de nouvelles notabilités et suscité des dynamiques politiques qui s'inscrivaient dans le cadre nouveau de l'État-nation. Si celui-ci restait un horizon hypothétique, il n'en devenait pas moins la source des institutions et de la distribution des pouvoirs, et constituait de ce fait l'enjeu des luttes politiques même pour ceux qui, dans un premier temps, lui déniaient toute légitimité. Ce qui apparaît aujourd'hui comme traditionnel et pittoresque n'est bien souvent qu'une résultante de ce que Jeanne Favret-Saada avait appelé « le traditionalisme par excès de modernité[21] » et qui, dans le cas libanais, remonterait à une époque antérieure au Mandat. Pour Ussama Makdisi, le confessionnalisme s'est développé, comme pratique et comme discours, dans le contexte de la réforme ottomane du XIX^e^ siècle et de l'hégémonie européenne. Il renvoie à la constitution de l'appartenance religieuse comme marqueur primordial de l'identité politique moderne[22].

Élizabeth Picard insiste sur les conséquences de la guerre civile, qui a permis à de nouveaux leaders, comme Nabih Berri, d'investir le champ politique, tout en consacrant certains héritiers comme Walid Joumblatt et Sleiman Frangié. D'autres ont été affaiblis, comme Omar Karamé ou Tammam Salam, incapables de s'adapter à la nouvelle donne de la violence milicienne. Si la guerre a « produit les confessions autant qu'elle a été leur produit[23] », elle a aussi fait émerger de nouveaux leaderships cristallisant des délégations identitaires à base confessionnelle sur le plan national. Leurs différences idéologiques et politiques ne doivent pas

20. Hottinger, 1966, p. 99 ; et 1961.
21. Favret-Saada, 2005, p. 33-62.
22. Makdisi, 2000, p. 6-8.
23. Traboulsi, 1993, t. 2, p. 622.

masquer un mimétisme organisationnel qui, soit sur le plan de la réalisation, soit sur celui de l'ambition, mêle, à des degrés divers, encadrement militarisé et système partisan, comme si des Forces libanaises au Hezbollah un même miroir avait été tendu. Si le Courant du Futur et le Courant patriotique libre qui ne sont pas issus de forces miliciennes paraissent se distancier de ce modèle, et que les autres groupements politiques tendent à l'inverse à suivre celui du parti moderne, il reste que l'état de guerre larvé que connaît le pays, conjugué à la structure pyramidale des décisions et de la prise de parole, entretient cette forme partisane.

Ainsi, les figures du *za'îm* se diversifient : aux « chefs féodaux[24] » et autres figures des « grandes familles » qui « tiennent » le Liban s'ajoutent ou se superposent « les seigneurs de la guerre », et les notables urbains sont évincés par les entrepreneurs mondialisés. Le contexte de l'après-Taëf voit en effet l'émergence de nouvelles notabilités, comme celles de Rafic Hariri et de Nagib Mikati dans la communauté sunnite, dont les ressources liées aux opportunités économiques de la mondialisation permettent une certaine autonomie quant à l'État et à leurs communautés[25]. Il faudrait aussi ajouter les ressources provenant des acteurs régionaux (Arabie saoudite, Iran, Syrie...), qu'elles soient directes ou indirectes, et qui prennent des proportions plus importantes que par le passé pour les protagonistes de l'échiquier politique libanais.

La dimension transnationale du leadership doit aussi être prise en considération, d'autant qu'elle est relayée par les moyens modernes de communication comme dans le cas de Hassan Nasrallah dont les apparitions sur la chaîne satellitaire Al-Manar sont suivies bien au-delà des frontières du Liban. De fait, la figure de Hassan Nasrallah, « entrepreneur de cause » à dimension supranationale[26], tranche même avec celle d'un Saad Hariri qui peut certes s'appuyer sur d'importants supports médiatiques (comme la chaîne Al-Mustaqbal) mais qui n'est porteur d'aucune autre cause que celle de son interprétation des intérêts de la communauté sunnite libanaise dont il se veut le délégataire.

24. La notion de féodalité, appliquée à l'Empire ottoman puis au Liban, a été discutée par les historiens et les anthropologues, et a provoqué des débats. Voir, par exemple, Bacqué-Grammont, 1994 ; Gilsenan, 1984. On constate par ailleurs que le sens commun est attaché au terme « féodal », et qu'il est souvent relayé par les analystes, non seulement dans la presse mais aussi dans les travaux scientifiques et jusque dans certaines contributions à cet ouvrage.
25. Picard, 2001, p. 171-172.
26. Camau, 2008, p. 79.

Si les relations clientélaires sur lesquelles s'appuie la *za'âma*[27] sont toujours fonction de la proximité du *za'îm* avec l'appareil d'État, elles se sont aussi transformées avec la mise en place de grands réseaux caritatifs liés à des forces politiques et palliant les défaillances étatiques. Depuis les années 1980, Rafic Hariri a été le promoteur d'une vaste politique clientélaire à l'échelon national, de même que le Hezbollah chiite ou la Jamâ'a islâmiyya d'obédience sunnite[28], tandis que du côté chrétien les Forces libanaises de Samir Geagea ou le Courant patriotique libre du général Aoun ont développé, plus récemment, un système d'entraide partisane prolongeant ainsi leur mode de socialisation politique. La dimension communautaire de l'activité économique et de l'action sociale n'est certes pas nouvelle mais elle a trouvé de nouveaux développements dans le système partisan de l'après-guerre. Le phénomène des partis politiques modernes a suscité « la substitution à la *za'âma* notabilaire et quasi héréditaire d'un leadership d'un nouveau type, fondé sur une légitimité charismatique et rationnelle tout à la fois » alors même que « le succès du *za'îm* tient autant à ses qualités personnelles – la *virtus* valorisée par la société patriarcale – qu'aux opportunités politiques qui lui permettent d'asseoir son pouvoir »[29].

Hinnerk Bruhns, dans sa relecture des textes de Max Weber, rappelle que, pour ce dernier, « le charisme authentique et la relation sociale qu'il gouverne sont du domaine du cognitif et du symbolique. Il n'y a pas de charisme sans la différenciation (culturelle et par le langage) entre quotidien et extra-quotidien, entre naturel-humain et surnaturel-humain, ni sans la représentation d'une force ou d'une puissance extraordinaire[30] ». La notion de « charisme de leadership » qui s'attache aux dictateurs a été proposée par Paul Veyne pour le différencier de ceux liés à la fonction royale et au culte des grands hommes. Ce « charisme de délégation » implique pour les partisans du dictateur une « responsabilité collective »

27. La *za'âma* peut se traduire par le leadership, et il convient de préciser que le terme *za'îm* est utilisé en arabe pour désigner des leaders politiques – souvent d'envergure nationale, régionale, voire internationale comme Nasser. En outre, le terme de *za'âma* a donné lieu à des tentatives de conceptualisation, notamment pour analyser les systèmes de pouvoir dans l'espace arabe, et certains auteurs ont recours aux termes zaïmisme ou *zaimship*.
28. Sur le cas Hariri, voir notamment Bonne, 1995 ; sur le Hezbollah et la Jamâ'a islâmiyya, Hamzeh, 2001 ; sur le Hezbollah, Harb, 2010, Le Thomas, 2009, Catusse et Alagha, 2008.
29. Picard, 2001, p. 168 et 171.
30. Brunhs, 2000.

qui suppose d'abdiquer toute autonomie en fonction d'un objectif de conquête ou de salut national[31].

En adaptant les définitions du charisme de Weber au cas de Hitler, Ian Kershaw montre que « l'autorité charismatique était *le* principe organisateur du mouvement [nazi] » sans que pour autant le charisme soit lié aux qualités personnelles du chef mais aux perceptions qu'en avait la « communauté charismatique » créée par cette autorité[32]. Ainsi que l'avait énoncé Weber, le pouvoir découlait des attentes placées dans le chef par ses partisans, et la « domination charismatique » selon Kershaw, dans le contexte hitlérien, définit « une forme de domination personnelle fondée sur l'image d'un leadership "héroïque" chez les "disciples" du chef », incompatible avec un système de gouvernement stable et donc condamné à la destruction[33]. Les sociologues Joseph Bensman et Michael Givant ont reconsidéré la notion wébérienne et ont préféré utiliser l'expression de pseudo-charisme pour désigner « l'emploi de moyens, d'images et des apparences du leadership charismatique comme un instrument rationnel par lequel des appareils de leadership tentent, selon un calcul rationnel, d'atteindre ou de se maintenir au pouvoir[34] ».

De manière générale, dans les régimes autoritaires, mais aussi dans les démocraties, la relation entre chefs politiques et « suiveurs » serait de l'ordre de la transaction, comme l'explique Michel Camau :

> « À ceux-ci, en contrepartie de leur soutien, [les leaders] doivent rétributions symboliques et/ou matérielles. Ce rapport de type contractuel est fondé sur l'intérêt mais aussi sur l'amour et l'amitié. Dans la plupart des cas, il combine une dimension "morale" liée à la promotion ou à la défense d'une cause avec le calcul de coûts et de bénéfices. Plus la composante "morale" est forte, plus les suiveurs sont enclins à percevoir les termes de l'échange sur le mode de "l'équivalence" quand bien même au nom de la cause ils seraient soumis à une discipline de fer. Avec le leader ils constituent un réseau, une faction aux prises avec des factions concurrentes pour l'accès aux ressources. À la faveur de cette compétition, les leaders de chaque faction s'emploient à satisfaire leurs suiveurs et à élargir leur nombre[35]. »

31. Veyne, 1995, p. 518-523.
32. Kershaw, 1995, p. 82 et 95. Cela va à l'encontre de l'analyse du totalitarisme nazi proposée par Hannah Arendt et de sa critique de « l'autorité charismatique » de Weber (Arendt, 2002, p. 123).
33. Kershaw, 1995, p. 312-315.
34. Bensman et Givant, 1975, p. 55.
35. Camau, 2008, p. 60.

On pourrait s'interroger sur les différentes modalités de la structuration du groupe : celui-ci préexiste-t-il au leader ou bien est-ce le leader qui constitue son groupe politique[36] ? Cette interrogation sommaire nous permet d'opérer une distinction entre le Courant patriotique libre, dont on peut se demander s'il survivra à la disparition de Michel Aoun, et le Hezbollah qui a surmonté les assassinats de ses secrétaires généraux, dont le charisme était certes moins mis en scène que celui de Nasrallah. Pourrait-on établir une autre distinction en isolant les leaders et les partis que l'on pourrait presque qualifier d'« organiques » sur le plan communautaire, comme le Parti socialiste progressiste et Walid Joumblatt qui s'identifient l'un à l'autre, mais aussi à la communauté druze et à son « territoire », ou la famille Hariri, le Courant du Futur et la communauté sunnite ? Cela n'exclut pas d'importantes divisions politiques au sein de leurs communautés respectives et des différences dans leur ancrage dynastique aux niveaux spatial et temporel.

La parole du leader est inséparable de son fief, dont le nom apparaît comme un emblème indissociable, l'ancrage territorial prolongeant le corps du leader et le rendant quasi inviolable. La banlieue sud pour Hassan Nasrallah, Rabié pour le général Aoun, Maarab pour Samir Geagea, Moukhtara pour Walid Joumblatt, Koreïtem pour Saad Hariri, Aïn al-Tiné pour Nabih Berri, pour ne citer que les exemples les plus significatifs, sont devenus des noms interchangeables avec ceux de leurs tenants. La place forte est salon de réception (*manzûl*) et quartier général, lieu d'émission de la parole politique et du sens.

À l'exception de Walid Joumblatt, issu d'une famille dirigeante druze, toutes ces personnalités doivent leur ascension politique aux circonstances de la guerre, même Saad Hariri, héritier improbable qui prolonge la destinée de son père. Ils sont devenus des *za'îm* communautaires, que cette prétention soit soutenue ou combattue par leurs détracteurs (parfois au sein même de leur communauté confessionnelle), si l'on souscrit au fait que le *za'îm* n'est qu'un idéal-type aux avatars multiples[37].

36. Voir Camau, 2008, p. 61. Il reprend les exemples du *big man* mélanésien et du chef polynésien.
37. Élizabeth Picard (2001, p. 171-172) s'interroge sur la pertinence du qualificatif de *za'îm* pour un Rafic Hariri par exemple.

Le langage de l'honneur

Dans le Liban des années 1970, Michael Gilsenan[38] et Michael Johnson[39], le premier dans le contexte rural du Akkar et le second dans celui de Beyrouth, avaient mis en exergue le langage de l'honneur, couramment utilisé pour décrire et qualifier les situations de conflit, le leadership politique étant fortement associé à une affirmation agressive de l'honneur. Tout au long du texte de Gilsenan, on retrouve aussi les termes de « mensonge » (*kadhb*) et de « frime » (*tafnîs*), une compétence du discours autant qu'une ruse ou un aveu de faiblesse selon les acteurs des récits ou des joutes verbales. Dans un contexte où les prétentions au prestige social de certains individus ou groupes étaient sapées par l'accentuation de la mobilité sociale des années 1960 et 1970, la violence traverse l'ordre du discours qui devient un lieu d'affrontement symbolique. Pour cet auteur, les discours sur les relations de type agonistique sont des pratiques sociales qui renvoient autant au partage d'une mémoire collective qu'à une pluralité de récits opposés, les discours dominants étant confrontés aux armes de l'ironie, du ridicule et du comique alors que la violence relative aux règles de l'honneur pouvait être subvertie par la dérision[40]. Cette « poétique du social », pour reprendre une notion proposée par Michael Herzfeld[41], sortie du Akkar des années 1970, a été réinterprétée pour inscrire la violence au cœur de la société et du jeu politique libanais : « L'exercice du pouvoir n'est qu'un aspect exacerbé des rapports entre violence verbale et violence physique qui sont toutes deux inscrites dans toutes les strates de la société[42] ». Le mensonge « comme fait de relation sociale » et « forme de défi d'honneur » permettant aussi de ne pas recourir à la violence[43], et que Gérard Lenclud propose de redéfinir comme forme de la fiction[44], n'est-il pas cet « acte de réification de soi » qui donne l'illusion de la permanence alors qu'il est pris dans « un courant perpétuel »[45]. Les règles du jeu politique libanais font l'objet de transformations incessantes, en dépit des permanences apparentes, et faire du « mensonge » un trait culturel caractéristique peut

38. Gilsenan, 1996.
39. Johnson, 2001.
40. Gilsenan, 1996.
41. Herzfeld, 2007.
42. Voir la lecture de l'ouvrage de Gilsenan par Raymond Jamous (2004, p. 141-156).
43. Jamous, 1993.
44. Lenclud, 2009.
45. Herzfeld, 2007, p. 78.

découler d'une procédure de « désactualisation »[46]. Il en va de même pour l'usage académique de la notion de violence[47].

En revisitant ses premières analyses sur le leadership sunnite à Beyrouth[48], Michael Johnson se livre à une autocritique[49]. Il confesse avoir sous-estimé l'importance de la culture patriarcale de l'honneur et de la honte pour l'analyse des aspects émotionnels du conflit confessionnel, tout en admettant qu'une grande partie de la population ne se reconnaissait pas dans cette « culture » fortement liée à la notion de « sang ». De fait, les groupes de partisans recrutés par les chefs politiques leur étaient certes attachés par des liens clientélistes mais aussi par une attente du recours à la force pour défendre leurs intérêts. Johnson perçoit une différence importante dans l'usage de la violence par les chefs politiques dans la période d'avant-guerre et durant la guerre civile. Il parle d'une violence contenue qui s'apparente à des formes de vendettas pour la période d'avant-guerre, tandis que durant la guerre civile la violence prend des formes extrêmes allant jusqu'aux massacres et ressortit à une sorte d'honneur collectif lié à la diabolisation de l'autre liée selon lui à une peur de soi. De fait, « le communautarisme se nourrit de la guerre des origines que se livrent les groupes en présence sur les territoires des appartenances transformées en espaces de violences[50] ».

Johnson met notamment l'accent sur les transformations sociales opérées par l'urbanisation et la présence en ville de populations néo-citadines en situation de compétition sociale et économique. Ce facteur urbain qu'il relie à un procès de modernisation entraîne, selon lui, à côté d'autres facteurs, de nouvelles affirmations de l'identité confessionnelle et une transformation de l'ordre patriarcal et du contenu de la notion d'honneur, dont l'accent serait plus porté sur le contrôle des femmes que sur celui des groupes dominés[51].

Pour Johnson, ce sentiment d'appartenance confessionnelle apportait des repères et une sécurité dans un monde urbain compétitif et chaotique. Le confessionnalisme fournissait du sens, un sentiment d'appartenance et un discours définissant l'autre comme ennemi et source de tous les maux. Il établit un parallèle entre le communautarisme né de la guerre, ou plutôt amplifié par la guerre (qualifié d'ethno-communautarisme ou ethno-confessionnalisme), et le nationalisme ethnique à tendance autoritaire

46. Bazin, 2008, p. 364.
47. Naepels, 2006.
48. Johnson, 1986.
49. Johnson, 2001.
50. Hannoyer, 1999, p. 21.
51. Johnson, 2001, p. 20.

qu'il oppose au nationalisme libéral qui aurait caractérisé le Liban d'avant-guerre. Ce nationalisme ethnique qualifié de romantique est exclusif, nostalgique notamment de la ruralité, et renvoie à des mythes d'origine particulièrement lointains et à une logique endogamique. Il résulte entre autres, selon l'auteur, d'une réaction vis-à-vis de la modernité, de l'échec du nationalisme libéral et de l'accroissement des inégalités sociales. Au Liban, ces deux formes de nationalisme seraient en tension, et Johnson met en exergue les mobilisations et les sondages d'opinion qui révèlent l'adhésion à un nationalisme libéral.

L'aporie du communautarisme

L'inscription des recherches dans une aire culturelle produit des traditions académiques et suscite des paradigmes qui peuvent perdre progressivement leur portée heuristique pour devenir des lieux communs qui freinent la réflexion plus qu'ils ne la développent. Pour éviter les généralisations intempestives et se garder de l'essentialisme, on peut certes employer le pluriel comme dans « mondes musulmans », prendre des précautions quant à l'utilisation de l'expression « monde arabo-musulman », voire celle de « monde arabe », il n'en reste pas moins que la tendance à rechercher des écarts différentiels est un trait partagé en ce qui concerne les sciences sociales sur le monde arabe. Il faudrait ici se rappeler de la mise en garde de Gérard Lenclud qui, traitant du patronage politique, ou clientélisme, en rappelle la dimension universelle, évitant ainsi de l'inscrire dans une aire culturelle comme celle de la Méditerranée, tout en nous prévenant contre l'usage de concepts qui paraissent être identiques mais renvoient à des réalités et des contextes différents selon les sociétés[52].

Les tentatives d'expliquer l'exceptionnalité des autoritarismes dans le monde arabe a ainsi donné lieu à de nombreuses théories globalisantes comme celle de Hisham Sharabi avec sa notion de néo-patriarcat ou celle de Abdellah Hammoudi avec sa généralisation de la relation maître-disciple à l'ensemble du monde arabe à partir du cas marocain[53]. Postuler l'existence d'une structure commune aux sociétés arabes est donc un biais

52. Lenclud, 2001, p. 287. Voir aussi son avant-propos à un numéro de la revue *Terrain* sur les « Liens de pouvoir ou le clientélisme revisité » (1993).
53. Sharabi, 1996 ; Hammoudi, 2001.

qui a connu maints avatars dans le domaine des sciences sociales, comme s'il fallait à tout prix trouver un modèle explicatif qui dénouerait le nœud gordien d'une anomalie, celle d'une altérité d'autant plus confondante qu'elle apparaît si proche.

Le système de parenté a aussi pu apparaître comme le prisme privilégié à partir duquel est postulée une certaine communauté de structure, voire de destin, pour des sociétés qui, au-delà des différences politiques, sociales et culturelles, s'exprimeraient dans le partage d'une même culture politique. Ainsi peut-on allégrement sauter les siècles et les espaces pour débusquer le précieux sésame du paradigme. Depuis le prophète Muhammad jusqu'au régime de Saddam Hussein, depuis la Mauritanie jusqu'à l'Indonésie, ce serait dans « l'organisation particulière du champ de la parenté » qu'il faudrait chercher

> « les clefs qui ouvrent la compréhension des ordres politiques qu'illustrent, dans leur diversité, les sociétés musulmanes. Dans le monde politique contemporain de l'islam, qu'il s'agisse de certaines monarchies tirant leur légitimité de la religion, ou des formes républicaines de l'État, on observe les mêmes phénomènes récurrents d'individualisation du pouvoir et d'appel aux solidarités issues de la filiation ou de l'alliance, la même dialectique des rapports entre dominants et dominés, entre gouvernants et sujets, les mêmes difficultés à faire siennes certaines formes contemporaines de la démocratie. Au-delà, n'est-il pas concevable de chercher les explications de cette "permanence" non dans un rapport exclusif à l'islam, mais dans la structure même de ces sociétés ? »[54].

On connaît aussi la fortune et l'investissement conceptuels sur la notion de *'asabiyya* léguée par Ibn Khaldoun dans la sociologie politique du monde arabe. En se fondant sur l'étude de Aziz El-Azmeh, Élizabeth Picard rappelle que pour Ibn Khaldoun la *'asabiyya* désignait « des groupes de solidarité dont la cohérence peut être tout aussi bien géographique ou idéelle, voire circonstancielle, c'est-à-dire constituée en vue de la conquête du pouvoir ». Elle la qualifie de « grammaire des relations sociales » et l'associe à la notion de « tribalisme » pour les situer au « centre de la scène étatique » puisqu'il serait un mode d'action politique du fait que l'interaction entre l'État et la société passerait par les *'asabiyya*. La notion de tribalisme est une manière de rendre compte de ce qu'Élizabeth Picard appelle « la pluralité des marqueurs identitaires »,

54. Bonte, Conte et Dresch, 2001, p. 18.

liens de parenté, ethnie, confession, tribu, etc., et la labilité des positionnements et des références identitaires selon les contextes, « tribalisme plutôt que tribu et ethnicisation plutôt qu'ethnie »[55]. On pourrait souscrire au fait que le « tribalisme » se maintient plus comme une « culture » que comme une « structure » dans les sociétés arabes, et notamment dans les villes qui ont accueilli une importante population d'origine rurale durant ces dernières décennies[56]. Il faut cependant garder à l'esprit que ce terme, dans le domaine tribal *stricto sensu*, désigne des ordres de réalité et des registres de relations différents, allant par exemple de la solidarité tribale basée sur le maintien d'une autonomie politique à un positionnement social que renforce une appartenance tribale qui n'est plus entretenue que dans l'ordre du symbolique, sans parler du système de valeurs attribué au monde tribal.

Michel Seurat, dans son étude sur le quartier de Bab Tebbané à Tripoli (Liban)[57], a repris la notion de *'asabiyya* pour tenter d'expliquer une forme de mobilisation politique et armée sur la base de l'appartenance à un quartier qui n'est pas exclusive d'une identification communautaire, en l'occurrence sunnite, sans la recouper totalement. Dans ce texte dense, informé d'enquêtes sur le terrain réalisées entre 1981 et 1984, en pleine guerre, l'auteur pose certes la ville comme « le lieu où se joue le politique » mais sans la diluer totalement comme entité du fait du caractère agissant d'une « mythologie urbaine » qui, dans le cas de Tripoli, renvoie à sa position face à l'État libanais et à sa capitale Beyrouth, ainsi qu'à son statut de centre politique de l'islam sunnite au Liban[58]. Les référents identitaires que sont le quartier, la ville et la communauté des croyants (*umma*), puisque le mouvement dont il est question se rattache à l'islam politique dans une de ses versions sunnites, se combinent selon les événements et les protagonistes mais le quartier demeure un territoire sanctuarisé qui incarnerait « l'unité de la ville ». Dans une de ses dernières interventions publiques, Michel Seurat tentait de tirer les leçons de son expérience libanaise et concluait :

> « On a donc raison de partir de l'analyse des communautés, mais à condition de rester conscient des limites de l'État moderne, qui ne doit pas être le degré zéro de notre identification. Notre problème, à l'avenir, sera

55. Picard, 2006. Pour une analyse historique de la notion de *'asabiyya* chez Ibn Khaldoun, on se reportera à Martinez-Gros, 2006 ; Cheddadi, 2006.
56. Picard, 2006, p. 64.
57. Seurat, 1985.
58. Sur les transformations des allégeances politiques et de la mouvance islamiste à Tripoli, voir aussi Abî Samra, 2011.

> donc de retrouver le politique à partir des identités communautaires. Il faudra repenser au Liban ce qu'Ibn Khaldûn appelait *'açabiyya*, le consensus, la force collective d'un groupe, son esprit de corps[59]... »

Finalement, les notions de « tribalisme » ou de *'asabiyya*, qui incluent différents modes d'appartenances communautaires (tribal, ethnique ou confessionnel), mais aussi « un mode d'action politique »[60], sont une autre façon de dire le « patriotisme de communauté » dont parlait Maxime Rodinson à propos des *tâ'ifa* libanaises, ces communautés-confessions qui ne peuvent être réduites à leur dimension religieuse[61].

Le Liban se singularise dans l'espace arabe par un système politique confessionnel, un État faible et la dévolution de la présidence de la République à un chrétien. Il apparaît donc souvent comme un cas à part, pouvant être même perçu en creux comme la scène de conflits régionaux dont les habitants ne seraient que des figurants, un pays mal situé et qui serait, pour certains, artificiel puisque né d'une volonté coloniale s'appuyant, à l'origine, sur les revendications d'une partie de sa population. L'expression « nation libanaise » peut même sembler incongrue tant le Liban paraît multiple, voire dénié comme entité, de manière souvent implicite lorsqu'il n'y est fait référence que comme terrain d'action de pays tiers et de causes régionales[62]. Il s'insère donc mal dans les modèles comparatifs élaborés dans l'espace arabe si tant est qu'il soit même seulement pris en compte car ce qui le distingue défie un mode global d'interprétation et est entaché de vices de forme : sa démocratie et son pluralisme politique sont directement liés à son système confessionnel et le dissensus est constamment entretenu, et géré de manière chaotique au niveau politique, par des visions opposées quant à la définition de la libanité, de ses frontières, et de l'ennemi. Le prisme de l'islamisme, longtemps privilégié pour rendre compte des dynamiques politiques arabes,

---

59. Seurat, 1986, p. 10.
60. Picard, 2006, p. 74. Voir aussi pour une relecture critique des notions de *'asabiyya* et de tribalisme, Bozarslan, 2011, p. 32-40.
61. Rodinson, 1993, p. 157. Si le mot pour désigner les communautés confessionnelles est *tâ'ifa* (pluriel *tawâ'if*), cet auteur rappelle que ce terme possède une dimension laïque et sert à désigner un groupement qui, dans le cas libanais, peut être qualifié de « groupe-acteur ». Sans constituer une *tâ'ifa* à proprement parler, les Palestiniens peuvent être aussi qualifiés de « groupe-acteur » dans le contexte libanais, et notamment lors de la guerre civile.
62. Riad Solh, Premier ministre du Liban, avait ainsi déclaré en 1946 : « Nous avons donné naissance à l'État, il nous reste à construire la nation » (Beydoun, 2011, p. 497).

montre ses limites dans le « cas libanais »[63] qui oscille entre les deux écueils d'une « libanologie » trop particulariste et d'une science sociale trop assimilationniste.

Ahmad Beydoun faisait le constat que le communautarisme représentait un axe constant des études sur la société libanaise alors que « cette notion est visqueuse et retorse, alourdie par le poids des conflits libanais et, en parallèle, soumise au souhait de les éviter »[64]. Les études de cas publiées dans cet ouvrage révèlent les multiples actualisations du communautarisme dans sa dimension partisane là où se lit, de manière privilégiée, comment se forme « le sentiment d'une communauté culturelle[65] ». Le cas libanais nous incite ainsi à questionner la formation d'une « communauté imaginée » par l'État-nation, alors même qu'au Liban le système étatique entretient ces patriotismes communautaires qui posent des altérités internes et des « intimités collectives à défendre[66] », exclusives l'une à l'autre. Si la nation est un effet du nationalisme et si elle est « fondamentalement liée à l'État, conditionnée par l'existence de celui-ci »[67], on peut alléguer que, dans le cas libanais, elle ne se situe pas dans le supposé lieu commun d'une « coexistence » (*ta'âyuch*) inscrite dans le préambule de la nouvelle Constitution de l'après-Taëf, mais bien dans les actualisations de ces multiples libanités produites par les appareils communautaires. Leurs systèmes éducatifs, leurs récits historiques avec leur part d'héroïsme et de culte des martyrs[68], et leurs modes de socialisation politique contribuent à entretenir ces petits Liban et la hiérarchisation des communautés, restreignant l'espace des subjectivations politiques qui se crée dans leur intervalle[69].

L'étude des processus organisationnels, notamment ceux des institutions et des sociétés partisanes, apparaît donc comme le maillon indispensable pour cerner plus précisément, à travers l'analyse des rituels, de la mise en scène des pouvoirs, le lien entre les transformations du leadership et celles du communautarisme libanais.

---

63. Sur les mouvements islamistes libanais, on se référera notamment, parmi les parutions récentes en français, à Rougier, 2004 et 2011 ; Mervin, 2008 ; Harb, 2010.
64. Beydoun, 2007.
65. Herzfeld, 2007, p. 70.
66. *Ibid*., p. 256.
67. Voir l'analyse de Jean-François Gossiaux (2002, p. 52), qui revisite les thèses d'Ernest Gellner publiées dans *Nations et nationalisme* (1989).
68. Sur cette question, voir les recherches récentes traitant de la mémoire de la guerre, notamment Mermier et Varin, 2010 ; Volk, 2010 ; Haugbolle, 2010 ; Kanafani-Zahar, 2011.
69. Rancière, 2004, p. 121-122.

Figures du leadership et sociétés partisanes

Cet ouvrage présente les résultats d'un programme de recherche sur les figures du leadership et les sociétés partisanes au Liban, qui s'est déroulé durant la période ouverte par l'assassinat de Rafic Hariri[70]. Les modes de formation ou de transmission – dynastique ou non – de ces leaderships, anciens ou nouveaux, ont été analysés en relation avec les contextes politiques et sociaux qui ont provoqué leur émergence, leur pérennisation ou leur déclin, tandis que leurs conditions de réception ont été explorées en relation avec les interactions entre partisans et leaders. Les études de cas présentées dans ce volume relient ainsi les modes de construction et de transmission des leaderships (représentation, médiation, redistribution des ressources) aux socialisations politiques qui en émanent (attentes des partisans, liens au leader avec leur dimension identitaire) et qui produisent des « sociétés partisanes », dans le sens où elles se caractérisent par des modes de sociabilités, des rituels et des marqueurs symboliques propres.

Ces sociétés partisanes ne sont pas l'émanation de groupements sociaux « pérennes » mais relèvent de structures sociales « réimaginées » et reconstruites autour d'un leader, d'un parti, ou des deux à la fois. Elles se juxtaposent et sont plus ou moins fermées. Certaines d'entre elles se caractérisent par un recrutement quasi endogamique, qu'il soit de type familial, local ou confessionnel, même si leurs idéologies peuvent dépasser le cadre national (Baas, Parti communiste, Parti syrien national social). Elles forment société par tout un processus de socialisation débutant parfois dès l'enfance, transmis par voie familiale, et par un tissu d'institutions allant des écoles aux mouvements de jeunes. Catherine Le Thomas montre ce processus de socialisation partisane dans son article sur le paysage scout chiite, alors que Chantal Mazaeff l'illustre par le cas de la formation militante des jeunes des Forces libanaises dans le périmètre du quartier de Aïn al-Remmané.

Ces sociétés partisanes créent aussi leurs modes et rituels de sociabilité à travers la mise en place d'un calendrier commémoratif propre au groupe politique qui ainsi construit et célèbre une histoire singulière. De la

70. Intitulé « Construire le politique : figures du leadership et sociétés partisanes au Moyen-Orient », ce programme a bénéficié d'une subvention de l'Agence nationale de la recherche (2006-2009) et a été dirigé par Sabrina Mervin. Il a été complété par un programme Cèdre (2008-2009), franco-libanais, codirigé par Melhem Chaoul et Sabrina Mervin, qui se concentrait sur les figures du leadership. Nous remercions vivement pour leur contribution intellectuelle à ces programmes Hamit Bozarslan et Élizabeth Picard.

célébration de Achoura à Nabatiyé, étudiée par Michel Tabet, aux célébrations de martyrs mentionnées dans les contributions de Franck Mermier sur le Parti syrien national social et d'Emma Aubin-Boltanski sur les Forces libanaises, le rite est à la fois l'expression symbolique d'un marquage identitaire[71] et la pratique mémorielle d'un conflit fondateur. Il cerne les contours d'un groupe, renouvelle une allégeance par le partage d'une émotion et « sert à exprimer le statut de l'individu en tant que personne sociale dans le système structurel au sein duquel il se trouve momentanément[72] ». La reproduction du lien social au sein du groupe s'opère par les multiples célébrations scandant la vie de ses membres qui sont, de cette manière, reliés par un ensemble d'échanges et d'obligations. Ainsi des mariages, qu'ils soient collectifs (certains partis comme Amal en organisent) ou orchestrés par certaines organisations politiques ou procédant d'affinités suscitées par un même engagement partisan ; ainsi de la cérémonie de la prise du voile dans les écoles du Hezbollah que décrit Catherine Le Thomas.

L'identification du leader à une communauté religieuse, dans le cadre du communautarisme libanais, peut se traduire par une exacerbation de la dimension charismatique qui puise dans les répertoires propres à chaque confession : « martyrologie » et paradigme de Karbala dans le cas des leaderships chiites, et figure christique dans le cas de Samir Geagea, qui peut d'ailleurs être détournée comme dans sa fausse nécrologie présentée par Arkadiusz Płonka. Lorsque le leader est un religieux, son identification à la communauté est, la plupart du temps, mise en avant – le cas du patriarche maronite, examiné par Fiona McCallum, est en cela exemplaire – mais pas toujours. Ainsi les oulémas sunnites apparaissent plutôt en tant que corps, ou à travers leurs institutions, notamment Dâr al-Fatwâ[73]. La dimension charismatique du leader religieux, qui se présente comme un élu répondant à des attentes de changement, est mise en exergue dans l'article de Sabrina Mervin sur l'élite religieuse chiite. Elle est aussi très présente dans l'interaction entre le *za'îm*, ou le leader, et ses partisans, et fait l'objet de la réflexion de Philippe Abirached dans sa contribution sur Michel Aoun.

Plusieurs recherches ont porté sur des formes de leaderships dits « traditionnels » – la *za'âma* – en retraçant le récit/le mythe de leur

71. Kertzer, 1988.
72. Leach, 1972, p. 33.
73. Une contribution intitulée « Cheikhs et muftis, la force d'un leadership précaire », initialement prévue dans cet ouvrage, n'a finalement pas pu y figurer pour des raisons indépendantes de notre volonté.

fondation et en analysant leur transformation. Melhem Chaoul retrace l'ascension politique de la famille Skaf à Zahlé, avec l'institution d'une dynastie familiale, son ancrage local et sa projection institutionnelle dans la dimension nationale. Chawki Douayhi s'est intéressé au leadership maronite dans le Liban-Nord, montrant comment « le processus de clanisation » a donné lieu à un partage conflictuel du pouvoir entre plusieurs familles. La régénération des liens traditionnels peut passer par l'institution du parti, comme dans le cas de Majid Arslan et de son parti démocratique étudié par Chawkat Ichti ; il forme alors un nouveau cadre de sociabilité. Le parti peut aussi être à l'origine de nouveaux leaderships (dans le cas du Hezbollah ou de Amal) et devoir ainsi composer, négocier avec les pouvoirs traditionnels, ou bien les « disloquer » pour reprendre le terme employé par Aurélie Daher dans son analyse de la politique du Hezbollah face aux clans et aux grandes familles de la région de Baalbek.

D'autres ont montré comment sont apparus et se sont imposés de nouveaux leaders, à la faveur, notamment, des guerres libanaises (1975-1990), tels que Samir Geagea, Michel Aoun, Hassan Nasrallah ou Rafic Hariri. Ce dernier, qui fut certes un nouveau venu, est déjà considéré comme le fondateur d'une dynastie, puisque son fils Saad lui a, en quelque sorte, succédé. C'est cependant son ascension qui a attiré l'attention de Victor Gervais et de Hannes Baumann, qui étudient chacun sa trajectoire et la mise en place de son système de patronage, tandis que Bruno Dewailly s'est intéressé au leadership de Nagib Mikati à Tripoli, devenu Premier ministre en janvier 2011, et a retracé son parcours.

Quel que soit le type de *za'âma* (traditionnel, nouveau, renouvelé) – si tant est qu'une typologie soit possible – la force du leader réside dans le lien qu'il parvient à instituer avec sa société partisane, aussi bien au niveau du groupe qu'à celui de chaque individu. C'est d'abord un lien affectif oscillant entre la distance et la proximité, qui peut se matérialiser tant dans l'espace du quotidien que dans les récits biographiques des partisans, ainsi que l'ont étudié Isabelle Rivoal pour les druzes dévoués à la personne de Walid Joumblatt, et Bruno Lefort pour les fidèles du général Aoun.

Une symbolique visuelle et dramaturgique se déploie au sein des espaces privés et publics. Elle se compose d'images, de mises en scène du groupe et de ses leaders, qui marquent les appartenances et les frontières en érigeant des seuils et en découpant des territoires. La communication politique, notamment dans le contexte libanais, marque des frontières, construit des territorialités notamment par la signalétique partisane, définit

l'ennemi et promeut une identité politique[74]. Elle participe à « la reproduction du sens[75] » qui est un des attributs du leadership et qui établit un lien entre le passé fondateur, l'histoire propre du groupe, et son présent. Le cahier iconographique présenté dans cet ouvrage illustre comment l'affichage politique sature l'espace public. Drapeaux, logos, couleurs impriment le paysage libanais pour signifier la présence, la domination ou les rivalités des différents groupes politiques qui se disputent aussi bien l'hégémonie au sein de leur propre communauté confessionnelle que les espaces qu'ils revendiquent ou qu'ils se sont appropriés. Le jaune du Hezbollah et le vert d'Amal saturent les zones majoritairement chiites, tandis que le bleu du Courant du Futur de Saad Hariri domine dans les zones sunnites. Les régions chrétiennes se partagent entre le cèdre stylisé des Phalanges, celui sur fond blanc et cerclé de rouge des Forces libanaises, la couleur orange du Courant patriotique libre de Michel Aoun et le vert pistache des Marada de Sleiman Frangié (Zghorta). Les liens dynastiques sont mis en avant, les alliances politiques s'affichent, et les corps des leaders sont mis en scène.

Comme le relevait Omar Carlier, « le vêtement donne corps à la pratique politique[76] ». Les leaders libanais se différencient par leurs tenues, leurs gestuelles, leurs usages et leurs styles linguistiques. Le général Michel Aoun pose en habit militaire ou en costume civil, Walid Joumblatt porte ostensiblement le jean-blouson décontracté, Hassan Nasrallah coiffe son turban, ponctuant ses discours en le remettant en place d'un geste de la main devenu familier. Samir Geagea a adopté, depuis sa conversion mystique dans les geôles libanaises, une posture hiératique en rupture avec sa figure passée de chef milicien. Saad Hariri a pris des allures de dirigeant moderne après la mort de son père. Chacun joue, à sa façon, de la diglossie de la langue arabe, passant, au gré des circonstances, des publics et des supports médiatiques, d'un arabe soutenu au parler libanais émaillé d'images et d'expressions populaires. La maîtrise du discours et l'affirmation de la libanité font partie des enjeux de la parole politique dont la mise en scène s'appuie sur la tension entre le communautaire et le national. La parole politique et le corps du leader sont tout autant l'expression d'un style et d'une trajectoire que le produit d'identifications communautaires et partisanes, ce qui fait l'originalité de

74. Sur l'affichage politique durant les guerres du Liban, on se reportera à Maasri, 2009.
75. Abélès et Jeudy, 1997, p. 20.
76. Carlier, 2008, p. 19.

l'équation libanaise, combinant personnalisation et communautarisation du leadership.

Bibliographie

ABÉLÈS Marc et JEUDY Henri-Pierre (dir.), 1997, *Anthropologie du politique*, Paris, Armand Colin.

ABÎ SAMRA Muhammad, 2011, *Trablûs. Sâhat Allâh wa mînâ al-hadâtha* [Tripoli. La place de Dieu et le port de la modernité], Beyrouth, Dâr al-Saqî.

ARENDT Hannah, 2002, *Le système totalitaire. Les origines du totalitarisme*, Paris, Seuil, coll. « Points ».

BACQUÉ-GRAMMONT Jean-Louis, 1994, « Remarques sur le mot "féodalité" et quelques réalités du monde ottoman », *Res Orientales VI : Itinéraires d'Orient, Hommages à Claude Cahen*, p. 217-222.

BAHOUT Joseph, 1999, « Du pacte de 1943 à l'accord de Taëf. La réconciliation nationale en question au Liban », in Hannoyer Jean (dir.), *Guerres civiles. Économies de la violence, dimensions de la civilité*, Paris, Karthala-CERMOC, p. 299-313.

BAZIN Jean, 2008, *Des clous dans la Joconde. L'anthropologie autrement*, Toulouse, Anacharsis.

BENSMAN Joseph et GIVANT Michael, 1975, « Charisma and Modernity: The Use and Abuse of a Concept », *Social Research*, 42 (4), p. 27-56.

BEYDOUN Ahmad, 2007, « 'Ulûm al-insân wa-l-mujtama' 'alâ mihakk al-mawdû' al-lubnânî » [Les sciences de l'homme et de la société à l'épreuve de l'objet Liban], *al-Safîr* (Beyrouth), 22 novembre, p. 9.

——— 2009, *La dégénérescence du Liban ou la Réforme orpheline*, Arles, Actes Sud-Sindbad.

——— 2011, *Riyâd al-Sulh fî zamânihi* [Riad Solh en son temps], Beyrouth, Dâr al-Nahâr.

BONNE Emmanuel, 1995, *Vie publique, patronage et clientèle : Rafic Hariri à Saïda*, Aix-en-Provence, Les Cahiers de l'IREMAM, n° 6.

BONTE Pierre, CONTE Edouard et DRESCH Paul, 2001, « Introduction », in Bonte Pierre, Conte Edouard et Dresch Paul (dir.), *Émirs et présidents. Figures de la parenté et du politique dans le monde arabe*, Paris, CNRS éditions, p. 17-51.

BOZARSLAN Hamit, 2011, *Sociologie politique du Moyen-Orient*, Paris, La Découverte.

BRUHNS Hinnerk, 2000, « Le charisme en politique : idée séduisante ou concept pertinent ? », *Les Cahiers du Centre de recherches historiques*, n° 24, http://ccrh.revues.org/index1882.html.

CAMAU Michel, 2008, « Le leadership politique aux confins des démocraties et des autoritarismes », in Dabène Olivier, Geisser Vincent et Massardier Gilles (dir.), *Autoritarismes démocratiques et démocraties autoritaires au XXI^e siècle*, Paris, La Découverte, p. 57-87.

CARLIER Omar, 2008, « La construction et la représentation corporelles du leadership politique dans les "pays du Sud" à l'époque contemporaine », in Carlier Omar et Nollez-Goldbach Raphaëlle (dir.), *Le corps du leader. Construction et représentation dans les pays du Sud*, Paris, L'Harmattan-Paris VII Laboratoire Sedet, p. 13-23.

CATUSSE Myriam, avec ALAGHA Joseph, 2008, « Les services sociaux du Hezbollah. Effort de guerre, ethos religieux et ressources politiques », in Mervin Sabrina (dir.), *Le Hezbollah. État des lieux*, Arles, Actes Sud, p. 123-146.

CATUSSE Myriam, KARAM Karam et LAMLOUM Olfa (dir.), 2011, *Métamorphoses des figures du leadership au Liban. Champs et contre-champs des élections législatives de 2009*, Beyrouth, Presses de l'IFPO/LCPS.

CHEDDADI Abdesselam, 2006, *Ibn Khaldûn, L'homme et le théoricien de la civilisation*, Paris, Gallimard.

FAVIER Agnès (dir.), 2001, *Municipalités et pouvoirs locaux au Liban*, Beyrouth, Les Cahiers du CERMOC, n° 24.

——— 2005, « Histoires de familles, patronage et clientèles dans l'espace politique local au Liban », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, vol. 41, p. 37-66.

——— 2006, *La spirale de la crise dans le Liban libéré (2004-2006)*, Paris, Institut français des relations internationales, juin.

FAVRET-SAADA Jeanne, 2005, *Algérie 1962-1964. Essais d'anthropologie politique*, Paris, éditions Bouchène.

GENTILE Emilio, 2004, *Qu'est-ce que le fascisme ? Histoire et interprétation*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Histoire ».

GELLNER Ernest, 1989, *Nations et nationalisme*, Paris, Payot.

GILSENAN Michael, 1984, « A Modern Feudality? Land and Labour in North Lebanon, 1858-1950 », in Khalidi Tarif (ed.), *Land Tenure and Social Transformations in the Middle East*, Beyrouth, American University of Beirut Press, p. 449-463.

——— 1996, *Lords of the Lebanese Marches. Violence and Narrative in an Arab Society*, Londres, I.B. Tauris.

GOSSIAUX Jean-François, 2002, *Pouvoirs ethniques dans les Balkans*, Paris, PUF.

HAMMOUDI Abdellah, 2001, *Maîtres et disciples. Genèse et fondements des pouvoirs autoritaires dans les sociétés arabes*, Paris-Casablanca, Maisonneuve et Larose-Toubkal.

HAMZEH A. Nizar, 2001, « Clientalism, Lebanon: Roots and Trends », *Middle Eastern Studies*, 37 (3), p. 167-178.

HANNOYER Jean, 1999, « Introduction. Économies de la violence, dimensions de la civilité », in Hannoyer Jean (dir.), *Guerres civiles. Économies de la violence, dimensions de la civilité*, Paris, Karthala-CERMOC, p. 9-30.

HARB Mona, 2010, *Le Hezbollah à Beyrouth (1985-2005). De la banlieue à la ville*, Paris, IFPO-Karthala.

HAUGBOLLE Sune, 2010, *War and Memory in Lebanon*, Cambridge, Cambridge University Press.

HERZFELD Michael, 2007, *L'intimité culturelle. Poétique sociale dans l'État-nation*, Québec, Presses de l'Université Laval.

HOTTINGER Arnold, 1961, « Zu'ama' and Parties in the Lebanese Crisis of 1958 », *Middle East Journal*, 15 (2), p. 127-140.

——— 1966, « Zu'ama' in Historical Perspective », in Binder Leonard (ed.), *Politics in Lebanon*, New York, John Wiley and Sons, p. 85-105.

JAMOUS Raymond, 1993, « Mensonge, violence et silence dans le monde méditerranéen », *Terrain*, n° 21, octobre, p. 97-110.

——— 2004, « Le théâtre des passions politiques », *Terrain*, n° 43, septembre, p. 141-156.

JOHNSON Michael, 1986, *Class and Client in Beirut. The Sunni Muslim Community and the Lebanese State 1840-1985*, Londres and Atlantic Highlands, Ithaca Press.

——— 2001, *All Honourable Men. The Social Origins of War in Lebanon*, Londres, I.B. Tauris.

KANAFANI-ZAHAR Aïda, 2011, *Liban. La guerre et la mémoire*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.

KARAM Karam, 2006, *Le mouvement civil au Liban. Revendications, protestations et mobilisations associatives dans l'après-guerre*, Paris, Karthala-IREMAM.

KERSHAW Ian, 1995, *Hitler. Essai sur le charisme en politique*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Histoire ».

KERTZER David I., 1988, *Ritual, Politics and Power*, New Haven-Londres, Yale University Press.

KHALAF Samir, 1968, « Primordial Ties and Politics in Lebanon », *Middle Eastern Studies*, 4 (3), p. 243-269.

LE THOMAS Catherine, 2009, *Mobiliser la communauté. L'émergence d'un secteur éducatif chiite depuis les années 1960 au Liban*, thèse de doctorat, Institut d'études politiques de Paris.

LEACH Edmund, 1972, *Les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*, Paris, François Maspero.

LEFORT Claude, 1986, *Essais sur le politique, XIX^e^-XX^e^ siècles*, Paris, Seuil, coll. « Points ».

LENCLUD Gérard, 1993, « Avant-propos », *Terrain*, n° 21, Liens de pouvoir, octobre, p. 5-8.

——— 2001, « Le patronage politique. Du contexte aux raisons », in Albera Dionigi, Blok Anton et Bromberger Christian (dir.), *L'anthropologie de la Méditerranée*, Paris-Aix-en-Provence, Maisonneuve et Larose-MMSH, p. 277-301.

——— 2009, « Mensonge et vérité. À propos d'un article de Raymond Jamous », *Ateliers du LESC*, n° 33, http://ateliers.revues.org/8201.

MAASRI Zeina, 2009, *Off the Wall. Political Posters of the Lebanese Civil War*, Londres, I.B. Tauris.

MAKDISI Ussama, 2000, *The Culture of Sectarianism. Community, History and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon*, Berkeley, University of California Press.

MARTINEZ-GROS Gabriel, 2006, *Ibn Khaldûn et les sept vies de l'Islam*, Arles, Actes Sud.

MERMIER Franck et PICARD Élizabeth (dir.), 2007, *Liban. Une guerre de 33 jours*, Paris, La Découverte.

MERMIER Franck et VARIN Christophe (dir.), 2010, *Mémoires de guerres au Liban (1975-1990)*, Arles, Actes Sud-Sindbad.

MERVIN Sabrina (dir.), 2008, *Le Hezbollah. État des lieux*, Arles, Actes Sud-Sindbad.

NAEPELS Michel, 2006, « Quatre questions sur la violence », *L'Homme*, n° 177-178, janvier-juin, p. 487-496.

PICARD Élizabeth, 1994, « Les habits neufs du communautarisme libanais », *Cultures & Conflits*, n° 15-16, automne-hiver, p. 49-70.

——— 2000, « The Political Economy of Civil War in Lebanon », in Heydemann Steven (ed.), *War, Institutions, and Social Change in the Middle East*, Berkeley, University of California Press, p. 292-322.

——— 2001, « Une sociologie historique du *za'îm* libanais », in Chartouni Charles (dir.), *Histoire, société et pouvoir aux Proche et Moyen Orients (travaux dédiés à Toufic Touma)*, vol. 1, Paris, Geuthner, p. 157-172.
——— 2006, « Les liens primordiaux, vecteurs de dynamiques politiques », in Picard Élizabeth (dir.), *La politique dans le monde arabe*, Paris, Armand Colin, p. 55-77.
——— 2008, « Liban, un équilibre précaire », *Questions internationales*, n° 33, septembre-octobre, p. 89-99.
——— 2011, « Unité et diversité de la communauté chiite libanaise à l'épreuve des urnes (2009-2010) », *Critique internationale*, n° 51, p. 35-55.
RANCIÈRE Jacques, 2004, *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais ».
RODINSON Maxime, 1993, *L'Islam. Politique et croyance*, Paris, Fayard.
ROUGIER Bernard, 2004, *Le Jihad au quotidien*, Paris, PUF.
——— 2011, *L'Oumma en fragments. Contrôler le sunnisme au Liban*, Paris, PUF.
SHARABI Hisham, 1996, *Le néopatriarcat*, Paris, Mercure de France.
SHILS Edward, 1966, « The Prospect for Lebanese Civility », in Binder Leonard (ed.), *Politics in Lebanon*, New York, John Wiley and Sons, p. 1-11.
SEURAT Michel, 1985, « Le quartier de Bâb Tebbâné à Tripoli (Liban) : étude d'une *'asabiyya* urbaine », in *Mouvements communautaires et espaces urbains au Machreq*, Beyrouth, CERMOC, p. 45-86.
——— 1986, « Ce que le Liban m'a appris », *Esprit*, juin, p. 5-10, http://www.esprit.presse.fr/archive/review/article.php?code=13110.
TRABOULSI Fawaz, 1993, *Identités et solidarités croisées dans les conflits du Liban contemporain*, 2 tomes, thèse de doctorat en histoire, Université Paris VIII.
VEYNE Paul, 1995 [1976], *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris, Seuil.
VOLK Lucia, 2010, *Memorials and Martyrs in Modern Lebanon*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press.
YOUNG Michael, 2010, *The Ghosts of Martyrs Square*, New York, Simon & Schuster.

PREMIÈRE PARTIE

À LA CONQUÊTE DU NATIONAL

1

Charisme, pouvoir et communauté politique : la figure de Michel Aoun

Philippe ABIRACHED

La figure de Michel Aoun est de celles qui, dans le Liban contemporain, ne manquent pas de susciter les passions politiques. Aussi bien dans les conversations courantes que dans les discussions politiques, le « cas » Aoun fait débat, que celui-ci soit polémique ou de pure forme. Parler de Aoun devient un *topos* récurrent, voire incontournable, de toute interaction sociopolitique en milieu maronite. À tel point que même l'individu le moins politisé est sommé de se prononcer : pour ou contre, comme si la réponse – cruciale – à cette question et, partant, le positionnement politique qui en découle devaient nécessairement être rendus publics.

Que l'on soit sympathisant ou détracteur, militant ou dissident, l'allégeance à Aoun ou son refus semblent d'ailleurs procéder dans les deux cas d'un même sentiment, d'une même fascination pour une figure dont personne ne viendrait nier le caractère historique. Il est à cet égard frappant de lire, dans les témoignages d'anciens acteurs aounistes récemment publiés par le journaliste Muhammad Abî Samra[1], ainsi que dans ceux que j'ai moi-même eu l'occasion de recueillir, les propos d'un certain nombre d'entre eux qui disent en substance que même s'ils ne sont plus d'accord avec Aoun, même s'ils ont été écartés du mouvement, ils ne peuvent pas être pour les « autres », ils ne peuvent pas aller à l'encontre de

1. Abî Samra et Charâra, 2009.

ce qu'il représente. Cela renvoie au dilemme des opposants et à leur incapacité à changer de cause, même lorsqu'ils ne se revendiquent plus comme aounistes. Et de fait, bien souvent, plutôt que de changer de bord, ceux qui ne soutiennent plus Aoun « restent à la maison », autrement dit n'ont plus d'activité – d'*identité* – politique.

Construire le politique : *za'âma* et phénomène charismatique

Ces quelques mots, non pas pour servir d'introduction à une lecture du phénomène de dissidence dans la société partisane aouniste, même si une telle entreprise nous éclairerait sans conteste et pour ainsi dire en creux sur le phénomène d'allégeance, mais simplement pour souligner, en guise de prologue, la centralité de la figure que j'étudie, son caractère constitutif du lien et de la réalité politique libanaise aujourd'hui. Or nous verrons dans la suite de cet article que cette centralité, même si elle semble au premier abord pouvoir caractériser l'ensemble des leaders libanais, ôtant à la figure de Aoun sa spécificité, renvoie selon moi à l'une des composantes du phénomène charismatique que je me propose d'étudier ici, à savoir l'impossibilité de contourner le chef, la nécessité de passer par lui (que ce soit pour s'identifier à lui ou au contraire pour s'en démarquer) pour pouvoir accéder au politique. Néanmoins, dire cela ne revient ni à suggérer une approche de la figure de Aoun en termes de culte de la personnalité ou de servitude volontaire, ni à tenter d'élucider la portée du phénomène aouniste en général et de retracer son évolution sur la scène politique libanaise.

Partant plutôt d'un certain nombre d'observations faites sur ce qu'il est convenu d'appeler le « terrain », je voudrais proposer une relecture de la notion de charisme à la lumière du cas de Michel Aoun, afin d'essayer de répondre à l'une des questions implicites qui sous-tendent, à mon sens l'ensemble de cet ouvrage, à savoir *qui* est-ce qui construit le politique ? Est-ce le chef, ou *za'îm*, doté d'une capacité à diriger son groupe ou sa communauté, faisant de lui son représentant légitime ? Est-ce au contraire la communauté elle-même qui, instituant le *za'îm*, se reconnaissant en lui et lui prêtant allégeance, contribue à fonder le politique ? Visant à éclairer et critiquer la catégorie de *za'âma*, mon analyse du phénomène charismatique entend apporter une grille d'intelligibilité à ce questionnement.

Allégeance et relation politique

Lorsque j'ai choisi de m'intéresser au leadership de Michel Aoun et à son parti politique, le Courant patriotique libre (CPL), officialisé en 2005, il ne s'agissait pas pour moi de répondre à la question : Aoun est-il ou non un leader politique charismatique ? Ayant alors amorcé mes recherches, qui se sont doublées d'une enquête de terrain menée entre 2007 et 2009, j'étais au contraire frappé de constater que dans la littérature « scientifique » sur le Liban et sur la notion de *za'âma*, il était rarement fait allusion au phénomène charismatique. Sans doute parce que dans l'usage courant qui en est fait, la notion de charisme permet soit de caractériser le succès politique d'un homme, sa popularité, la fulgurance de son ascension, soit de qualifier un mouvement ou une interaction considérés *a priori* comme ne relevant pas du choix politique rationnel (le chef charismatique étant dans un certain imaginaire celui qui gouverne ou domine unilatéralement son « peuple », celui-ci se contentant de le suivre). Autrement dit, et dans les deux cas, le qualificatif « charismatique » est réservé à un phénomène hors du commun, et il paraissait peut-être vain de vouloir placer sur un pied d'égalité un leader libanais et un de Gaulle, un Hitler ou un Atatürk, pour prendre les exemples les plus classiques.

Ainsi, hormis dans les récits oraux « engagés » ou les textes partisans, le concept de charisme est très peu évoqué, la *za'âma* permettant probablement d'analyser quelque chose de plus universel ou de transversal, là où le charisme renvoie à une singularité, et paraît éventuellement dépourvu de rigueur scientifique. Il m'a toutefois semblé que les notions de *za'âma* et de leadership (sans supposer une équivalence stricte entre les deux), sans doute plus concrètes dans leur caractérisation des rapports de pouvoir, ne faisaient néanmoins qu'esquisser une dimension essentielle de l'analyse que je voulais entreprendre, à savoir l'aspect relationnel, à double sens, du lien et de l'allégeance politique.

Autrement dit, si le *za'îm* est le « porte-parole d'un groupe de personnes », « celui qui a prétention à réclamer (*za'ama*) en leur nom »[2], comment cette définition s'accommode-t-elle du fait que, bien souvent, c'est le groupe ou la communauté qui se réclame du *za'îm*, devenant eux-mêmes les porte-parole de leur chef ? En outre, si le *za'îm* est le médiateur, l'« interface » entre son groupe et les autres, et dans certains cas, comme le montre le politologue Michael Johnson, l'opérateur de la

2. Picard, 2001, p. 160-161.

violence en vue de l'obéissance[3], cette analyse fonctionnelle nous dit néanmoins peu de choses sur les effets du *za'îm* sur son groupe, sur les mécanismes d'adhésion et d'identification qu'il suscite, et les usages qu'il implique, lorsque le consentement a lieu sans déploiement de violence.

Pour une « dépersonnalisation » du charisme : réinvestir les partisans

Davantage qu'une enquête sur le statut de Aoun, sa force de persuasion, son discours et ses ambitions d'homme politique, j'ai donc conçu mon travail de terrain comme une investigation auprès de ses partisans, acteurs à part entière de la relation charismatique, pouvant en ce sens être qualifiés de coparticipants. On parle en effet du leadership comme d'une capacité à diriger, mais qu'en est-il du *followership*, irréductible à l'obéissance contrainte et forcée ? Comment celui-ci s'exerce-t-il ? Comment se construit une communauté d'adeptes, et davantage que cela, un parti politique, autour d'une relation charismatique à un leader dont l'action, limitée dans le temps, a débouché sur une défaite, lorsque le 13 octobre 1990 les troupes syriennes bombardent le Palais présidentiel où réside Aoun, à un leader absent durant ses quinze années d'exil en France, puis à un leader présent, de retour sur la scène politique libanaise en 2005, mais qui, ne gouvernant pas, ne dispose pas moins d'une autorité structurante du lien politique ?

Autrement dit, comment la relation charismatique s'inscrit-elle dans la durée, sans nécessairement se « routiniser », mais en s'affranchissant de l'idée même de victoire ou de défaite, et en réinventant constamment ses propres fondements ? Comment se transmettent ou se renouvellent dans le temps les allégeances au chef charismatique, alors même que les générations de partisans se succèdent et que les contemporains de son action cèdent la place à ceux qui ne la découvrent qu'à travers les récits qui en sont faits ?

Posant donc comme hypothèse que le phénomène charismatique s'explique davantage par un jeu de réception et d'identification des partisans que par les capacités personnelles d'une figure hors du commun, par le caractère extraordinaire de ses actions ou par la violence et la coercition qu'elle peut mettre en œuvre à leur encontre, je voudrais tenter de dépersonnaliser l'étude du charisme, afin de le penser non plus comme la propriété d'un détenteur mais comme une relation constitutive de la

3. Johnson, 2001.

« construction » du politique. Autrement dit, le leader charismatique n'est pas forcément celui qui conduit ses troupes. Son initiative historique est relativement faible, ses succès peuvent être rares, mais il est capable de susciter l'activation ou la réactivation de frontières politiques (inter ou intra-confessionnelles) permettant au groupe et aux individus de se reconnaître en lui et par là même de se construire comme communauté et comme sujets politiques.

Partant de cette réflexion, ma contribution consistera à mettre successivement en évidence trois éléments qui permettent de mieux cerner la construction politique aouniste et ses fondements charismatiques.

Il s'agira d'abord d'analyser l'émergence du phénomène charismatique et corrélativement l'apparition d'une situation aouniste fondée sur une interaction entre le chef et ses partisans. Je tenterai de dégager le processus de singularisation qui conduit le porteur du charisme à se présenter comme fondateur (1988-1990).

Dans un deuxième temps, j'étudierai les transformations de l'interaction charismatique lorsque le aounisme se constitue en courant politique structuré (2005). Je m'intéresserai alors à la mise en forme partisane de l'expérience de lutte et de résistance afin de montrer comment le phénomène charismatique se refonde à travers un double processus d'institutionnalisation et de communautarisation.

Enfin, j'essayerai de comprendre le rapport des anciens et des nouveaux aounistes à la structure partisane et à son chef, mais aussi à la situation historique que cette structuration est venue synthétiser. Autrement dit, je tenterai de répondre à la question : qu'est-ce qu'être aouniste aujourd'hui, alors même que la relation charismatique se recompose ? Il s'agira en somme de voir comment se construisent l'identification et le lien politique aouniste.

L'émergence du phénomène charismatique : fondation et singularisation

L'émergence de la figure de Michel Aoun en tant que leader politique fut le fruit de circonstances historiques très particulières. Militaire de carrière, le commandant en chef de l'armée libanaise entre 1984 et 1988 fit son entrée en politique de manière peu conventionnelle, même si le cas du général Fouad Chéhab qui accéda à la présidence de la République en

1958 vient sans doute relativiser l'exceptionnalité de Aoun. Néanmoins, le leadership de ce dernier se caractérise par son institutionnalisation « en trompe l'œil ». En effet, ce qui singularise Aoun lorsque Amine Gemayel, alors président de la République sortant, le nomme à la tête d'un gouvernement « de transition » le 22 septembre 1988, peu de temps avant l'expiration officielle de son mandat, c'est l'impossibilité structurelle de trouver une légitimité institutionnelle et constitutionnelle lui permettant de s'imposer comme leader incontesté, et en même temps, la nécessité conjoncturelle pour les chrétiens qui le soutiendront de se projeter dans un nouveau leader capable d'incarner leur idée de la souveraineté.

L'« apparition » de Michel Aoun

Chargé d'assurer la tenue des élections présidentielles dans les plus brefs délais, celles-ci n'ayant pu avoir lieu faute de consensus autour du candidat proposé par la Syrie, le cabinet de transition se trouva rapidement isolé en raison de la défection des ministres musulmans et druze censés lui conférer une légitimité nationale. Ce fut de fait un gouvernement militaire exclusivement composé de chrétiens. Jugée peu conforme à l'esprit du Pacte national de 1943 attribuant par tradition le poste de Premier ministre à un musulman sunnite, la nomination de Michel Aoun fut donc rejetée par une partie de la classe politique libanaise. Ce qui conduisit Sélim Hoss, alors Premier ministre par intérim, à proclamer son gouvernement seul légitime. Deux cabinets parallèles allaient donc coexister : celui de Aoun installé à Beyrouth-Est et celui de Hoss siégeant à Beyrouth-Ouest.

Comment expliquer, dans un tel contexte, que le général Aoun, affirmant à l'occasion de son premier ordre du jour en tant que Premier ministre que « le navire libanais [était] désormais entre les mains de l'armée[4] », parvint paradoxalement à se présenter comme « l'homme de la situation », comme le leader charismatique que décrivent comme tel ses partisans de l'époque ? Autrement dit, comment un militaire occupant une position politique contestée a-t-il pu simultanément devenir porteur d'une « solution » à la crise, que sa nomination ne faisait en réalité qu'exacerber ? En effet, si la désignation de Aoun intervient comme l'ultime recours face à la crise, elle n'en contribue pas moins à amplifier les tensions qui lui préexistaient.

4. Cité par Dagher, 1992, p. 119.

Il semble que les réponses à ces questions soient à chercher du côté de deux éléments décisifs qui ont contribué à l'émergence de Aoun comme figure politique, ainsi qu'à l'apparition du phénomène aouniste.

D'une part, la capacité du nouveau président du Conseil à redéfinir les cadres de l'inimitié et à leur donner une traduction « légale » autolégitimante : il s'agit de transformer la guerre civile interlibanaise en guerre de résistance, et de « libération » (14 mars 1989), en vue de recouvrer la souveraineté libanaise perdue du fait d'une double menace, interne (milicienne) et externe (syrienne). Autrement dit – et cela renvoie selon moi à la figure charismatique –, la redéfinition des cadres spatio-temporels de la conflictualité permet au leader issu d'un processus conjoncturel, de circonstances historiques particulières, de se donner comme facteur structurant du présent aussi bien que de l'historicité. Fondée sur une dynamique qui lui échappe en partie, la figure charismatique se donne elle-même comme fondatrice et refondatrice du contexte qui lui a permis d'émerger.

D'autre part, la mobilisation sans précédent des civils appuyant l'action du général Aoun, corrélative de la dimension « populaire » de son appel, ancre son projet dans une entreprise beaucoup plus large de réunification du peuple, de l'armée et de l'État. Transformant sa vocation initiale – veiller à l'organisation d'élections présidentielles dans les plus brefs délais –, par définition transitoire et limitée, en mission de sauvetage national et populaire, fût-elle contestée par une partie de la population et de la classe politique, Aoun s'offre comme le leader providentiel, capable de représenter un ordre post ou extra-milicien, voire apolitique, marqué par le retour de la légalité de l'État, autrement dit d'un Léviathan qui constituerait « l'ultime rempart contre la décomposition et la barbarie[5] ». C'est le sens paradoxal de la « guerre d'unification » lancée en janvier 1990 par l'armée de Aoun contre la milice des Forces libanaises. Bien qu'elles aient été toutes deux des échecs du point de vue politique et militaire, les guerres de libération et d'unification permirent à Aoun de se créer une base sociale, le transformant en « leader imposé par le peuple[6] », rendant possible l'émergence d'un phénomène d'identification charismatique fondé sur la fusion (*iltihâm*) entre le chef et ses partisans.

5. Picaudou, 1989, p. 220.
6. Selon l'ancien député et ministre Edmond Rizk. Cité par Dagher, 1992, p. 136.

Za‘âma *et charisme : le* za‘îm*, c’est l’autre*

Pour de nombreux contemporains du premier moment aouniste (1988-1990), ainsi que pour les militants plus jeunes nés pendant ou après cette première vague, Aoun échappe incontestablement à la catégorie de *za‘îm*. En tant que leader charismatique, il ne répond pas, en effet, au paradigme classique de la *za‘âma* politique, en ce sens qu’il invente un nouveau mode de leadership qui lui est propre. Comme l’explique un ancien compagnon dont je rapporte ici les propos[7] : « Michel Aoun n’est pas un *za‘îm*. C’est un rebelle. Il n’est pas doux, mais sa colère le rend humain et sympathique[8]. »

Autrement dit, si l’on en tire une définition en creux du *za‘îm* « classique », celui-ci maintient l’ordre (alors que le rebelle se soulève contre l’ordre établi), il peut être dur, violent, voire inhumain, et il est craint par ses partisans. Sans préjuger de l’adéquation exacte de cette définition avec la notion de *za‘âma* dont j’ai déjà tenté plus haut de dessiner les contours, il est d’emblée clair que pour les partisans de Aoun, celui-ci n’y correspond pas. Mieux, la catégorie de *za‘îm* est explicitement rejetée dans la mesure où elle renvoie à leurs yeux au mauvais chef, à celui justement qui se caractérise par son absence de proximité avec ses partisans ainsi que par ses décisions arbitraires. En ce sens, le *za‘îm*, c’est l’« autre ». Les rares fois où le mot *za‘îm* est employé pour caractériser Aoun, un adjectif destiné à le singulariser lui est généralement accolé : c’est « le plus grand des *za‘îm* », c’est un « *za‘îm* historique ». En d’autres termes, il ne peut être assimilé à un *za‘îm* qu’en tant qu’il se différencie radicalement du *za‘îm* « ordinaire », car il est pour ainsi dire au-delà du *za‘îm*.

En filigrane se dessine l’idée que Aoun ne saurait être englobé dans aucune catégorie, sinon une catégorie forgée *ad hoc*, spécialement pour lui, car justement – et c’est à mon avis l’un des traits du phénomène charismatique – le chef est celui qui réinvente le sens, ainsi que la forme adéquate pour dire et exprimer ce sens. Comme nous l’explique un ancien compagnon de la première vague aouniste, « Aoun invente un nouveau paradigme, il impose un style inédit[9] ». « Il a parlé un langage radica-

7. La majorité des personnes rencontrées et interrogées ayant demandé que leurs noms ne soient pas mentionnés, je me contenterai dans la suite du texte de les désigner par une lettre ainsi que par leur « statut » éventuel (sympathisant, militant, responsable de section, cadre, etc.). Je préciserai également à chaque fois la date (mois et année) de l’entretien.
8. Y., avril 2007.
9. R., avril 2007.

lement différent », me dit un militant[10]. Revenant sur l'épisode de 1989, un responsable du CPL ajoute : « Pour la première fois depuis treize ans et demi, on donnait au peuple libanais la possibilité de choisir son destin. Aoun leur offrait une alternative[11]. » Ainsi, le chef charismatique renvoie à l'émergence de quelque chose d'inaugural, tout en investissant le présent de « possibles ». Il est son propre référent, se démarquant de tous ceux qui lui ont précédé, même s'il peut récapituler d'autres moments fondateurs. À cet égard, Aoun a pu être rapproché, selon deux postulations très différentes, de Bachir Gemayel et de Fouad Chéhab. Or même lorsqu'il est comparé à tel ou tel personnage historique, le but de la comparaison est d'illustrer en dernière instance le caractère incomparable du chef, le fait qu'il n'imite personne et qu'il est lui-même inimitable : « C'est le nouveau Fakhreddine, mais il est allé plus loin. Il a su créer une situation que personne n'avait pu créer avant lui[12] », me dit un responsable.

Soulignons enfin que dans les débats au sein du parti concernant le statut à accorder au chef dans le règlement interne régissant l'édifice partisan, on retrouve cette difficulté à catégoriser le leader. En effet, lors du lancement officiel du CPL en 2005, la question était de savoir quelles prérogatives accorder au chef de parti. Fallait-il le doter de pouvoirs exceptionnels tant qu'il s'agissait de Aoun, en signe de reconnaissance de son rôle fondateur et de son statut précisément « hors catégorie », ou bien fallait-il, comme le suggéraient un certain nombre de cadres, étendre ces prérogatives à tous ses futurs successeurs ? Ce débat, qui a déclenché une vague de contestation à l'intérieur du parti, illustre bien la difficulté à réintégrer le chef charismatique dans une organisation politique structurée.

La situation aouniste : *le charisme comme relation*

En définitive, entre 1988 et 1990, la situation aouniste se résume donc, pour les partisans, de la manière suivante : elle est inaugurale et fondatrice. Reposant sur la fusion de trois éléments, « un leader, une armée, un peuple[13] », elle renvoie à cette articulation paradoxale entre deux missions qui se donnent mutuellement sens : défendre une nation menacée par l'occupation syrienne, défendre une communauté affaiblie par la réalité

10. H1, avril 2007.
11. H2, avril 2007.
12. H2, avril 2007.
13. C., avril 2007.

milicienne. Or qu'en est-il du charisme lorsque ces deux missions constitutives du leadership sont mises en échec ? Car de fait, les guerres menées par Aoun débouchent sur des défaites, l'armée à réunifier demeure divisée, la légalité à restaurer n'est plus qu'un slogan, le fusil à unifier implose sous l'effet des luttes intracommunautaires. Enfin, dernier acte du premier épisode aouniste, le 13 octobre 1990, les troupes syriennes prennent d'assaut le Palais présidentiel, obligeant le Général à capituler et à prendre la route de l'exil en août 1991.

Afin de comprendre la permanence du phénomène charismatique et sa reproduction en l'absence du chef, je suggère, avec l'historien Ian Kershaw, de considérer le charisme non comme une « qualité inhérente à un individu, mais comme un attribut procédant de la façon dont il est subjectivement [et collectivement] perçu [et *vécu*] par ses adeptes[14] ». Autrement dit, je formule l'hypothèse suivante : davantage que la somme des actions couronnées de succès ou l'effectivité du projet politique du leader, c'est surtout l'ancrage de la relation charismatique dans la communauté des adeptes et la subjectivité des partisans qui nous éclaire sur le phénomène de charisme politique. Il faut donc comprendre le charisme avant tout comme une relation qui peut très bien survivre à l'épreuve du temps, voire se réinventer *post-mortem*. Par conséquent, cette interaction charismatique peut également s'autonomiser par rapport à l'idée même de victoire ou de défaite, dans la mesure où ce qui compte c'est avant tout l'entretien de la fidélité réciproque entre les deux termes de la relation.

Ainsi, le phénomène charismatique survit à l'échec de sa première fondation (1988-1990). On constate en effet que, derrière la série des événements, se construisent, depuis la guerre de libération, une historicité et une mémoire propre qui se transmettent tout en façonnant les générations successives de militants. La permanence de l'engagement dans le temps est scellée par la promesse du retour (*'awn râji'*) et l'inachèvement de la mission historique du leader. Celle-ci n'ayant pas été accomplie, le temps ne saurait défaire ce qui n'a pas été fait. L'historicité reste ouverte, ainsi que la possibilité d'une refondation, redonnant sens au futur à partir d'un passé vécu comme inachevé, donc toujours actuel.

Il faut alors s'interroger sur les transformations du phénomène charismatique après 2005, avec le retour de Aoun sur la scène politique libanaise. Que reste-t-il de la cause et du leader lorsque les conditions

14. Kershaw, 1995, p. 14.

d'existence de la situation charismatique, à savoir l'occupation syrienne, ne sont plus remplies ?

Du charisme du chef au leadership politisé : institutionnalisation et communautarisation du phénomène aouniste

Avec le « retour de la nation à elle-même[15] » en 2005, on assiste à un double processus d'institutionnalisation et de communautarisation de la situation aouniste, qui contribue progressivement à transformer le leadership et le groupe charismatique d'origine. En effet, entre 1990 et 2005, on passe d'une situation globale interlibanaise de résistance « civile », ou du moins vécue comme telle, à une identité de groupe politique organisé qui se structure dès le début des années 1990 autour de la dénomination de « courant aouniste ». Mais l'on voit s'opérer entre 1990 et 1996 un déplacement de sens, puisque le courant aouniste, qui renvoyait jusqu'alors à l'ensemble du mouvement souverainiste qui s'était regroupé autour de Aoun, en arrive progressivement (dès le deuxième « Congrès national libanais » organisé à Paris en 1996) à désigner la mouvance qui souhaite fondre ce courant souverainiste dans un seul cadre partisan unifié, donc redéfinir les frontières du aounisme politique.

La politisation du groupe charismatique : vers une institutionnalisation du aounisme politique

Le courant aouniste, extrêmement hétérogène à l'origine, puisqu'il regroupait des individus non politisés ainsi que des anciens du Bloc national, du Parti national libéral, des Kataëb et du Tanzîm autour d'une cause commune, devient peu à peu, et volontairement, une faction politique organisée. On pourrait d'ailleurs retracer l'histoire des luttes internes qui opposent depuis 1996 les défenseurs d'une intégration-structuration poussée du courant et leurs adversaires, soucieux de préserver la diversité du mouvement et de conserver son indépendance politique. La lutte acharnée entre ces deux visions s'est soldée par l'échec de la seconde puisque l'on s'achemine dès 1999 vers une institutionna-

15. Identifiant le chef à la nation, ce slogan fut lancé à l'occasion du retour de Aoun au Liban en 2005.

lisation du mouvement, ce qui conduira le Bureau central de coordination nationale (BCCN), pourtant l'un de ses initiateurs, à prendre son autonomie vis-à-vis du nouveau « courant national libre », l'accusant de vouloir capturer la dynamique populaire d'origine.

L'idée de courant suppose déjà une spécification, voire une spécialisation et un rétrécissement du cadre de la lutte, alors qu'elle permettait dans un premier temps (entre 1990 et 1996) de renvoyer au caractère diffus de celle-ci et à son indépendance par rapport aux partis politiques. Par conséquent, le Courant patriotique libre, qui connaît donc une ébauche en 1996 puis en 1999, avant d'être officiellement lancé et reconnu en 2005, est issu d'une volonté de mettre en forme l'expérience de résistance aouniste, qu'il s'agissait de structurer politiquement afin de souder la communauté charismatique autour d'une cause dépassant le seul retour de Aoun.

Ainsi, après 2005, le mouvement charismatique s'institutionnalise. Le Courant patriotique libre, organisé autour du leadership de Aoun, se politise alors que le courant aouniste qu'il vient structurer était caractérisé par son indétermination politique. Autrement dit, l'invention d'un cadre partisan permet de donner au leadership charismatique son effectivité politique. Car comme nous l'avons vu, lors de son bref passage au pouvoir (1988-1990), Aoun a *eu* du leadership sans *être* à proprement parler un leader, dans la mesure où, soutenu dans ses initiatives par des mouvements populaires, incarnant à la fois les souffrances et les espoirs d'une génération, sa position institutionnelle fut d'emblée contestée et sa capacité à gouverner mise en échec. Charismatique, il demeurait néanmoins avant tout commandant militaire plutôt que chef politique.

Or, après son retour sur la scène politique libanaise en mai 2005, la question est de savoir comment transformer l'héritage charismatique, comment le réinvestir afin de le reconvertir en pouvoir politique. Dès lors, la construction d'un parti politique va s'avérer un élément indispensable à la politisation d'un leadership que l'on pourrait dire « apolitique » à ses débuts. On est donc passé, entre 1989 et aujourd'hui, d'une situation (*hâla*) charismatique aouniste impliquant, en droit, la nation dans son intégralité, l'ensemble du peuple libanais, à un courant politique structuré, spécifique, inscrit dans la temporalité politique quotidienne, devant répondre aux attentes d'une base électorale.

D'un autre côté, on assiste à un déplacement du sens de la cause aouniste, sous l'effet de son intégration au jeu politique. Alors que le mouvement souverainiste déclenché par Michel Aoun se donnait pour mission de libérer le territoire de l'occupation syrienne et de permettre le retour du leader exilé, après 2005, cette mission ayant été accomplie, la

communauté charismatique doit s'inventer une nouvelle vocation ainsi qu'une nouvelle identité politique, permettant de redéfinir la cause. Le territoire étant libéré (*tahrîr*), autrement dit les conditions de possibilité de la résistance aouniste n'allant plus forcément de soi, il s'agit désormais de lancer une nouvelle entreprise de libération qui sera dite d'« émancipation » (*taharrur*) de l'homme et de la société libanaise. C'est le sens du « changement » réclamé par le CPL, alors que des décennies de guerre et d'occupation ont laissé s'installer corruption et clientélisme politique. Volonté également de libérer le système politique marqué par l'empreinte du confessionnalisme et la mainmise des élites politiques traditionnelles sur le pouvoir. Comme le résume Michel Aoun dans des entretiens accordés au journaliste Frédéric Domont,

> « trois forces se dressent au Liban face au projet de réforme : le féodalisme politique, représenté par les notabilités traditionnelles, les chefs de guerre communautaires reconvertis en politique, et la classe politico-affairiste. Le communautarisme constitue le fonds de commerce de ces trois forces et le moyen par lequel elles maintiennent et reproduisent leur pouvoir[16] ».

Dès lors, pour que ce nouveau projet de libération soit concrétisé, il faut que le aounisme devienne politique, que le parti qui se propose de mettre en œuvre la dynamique de changement accède au pouvoir, ou du moins y participe davantage, ce qu'il s'était refusé à faire durant des années, boycottant le système politique libanais sous l'occupation syrienne.

La communautarisation du leadership politique : le chef charismatique comme référence identitaire

Or, au moment même où ce aounisme politique se constitue, assumant une vocation quasi révolutionnaire, il connaît une inflexion majeure qui représente la pierre angulaire de mon analyse du phénomène charismatique. Revendiquant en effet son caractère national et transcommunautaire, le aounisme politisé se présente simultanément comme un projet communautaire visant à défendre les intérêts et les droits des chrétiens considérés comme menacés. En témoigne notamment le « Document des propositions chrétiennes libanaises » (3 décembre 2007), initié par Aoun et visant à sortir les chrétiens de leur « crise existentialiste ». Est-ce à dire

16. Aoun, 2007, p. 49.

que Aoun leader charismatique se serait engagé après 2005 – et c'est l'analyse proposée par de nombreux ex-partisans – dans la construction d'une *za'âma* politique traditionnelle, son parti lui servant à fonder une nouvelle dynastie politique ? Alors que l'essence du mouvement charismatique reposait sur son appel à la souveraineté du peuple et de la nation, comment le leadership de Aoun s'accommode-t-il aujourd'hui de son tournant communautaire, faisant de lui, selon ses propres termes, « le patriarche politique de la rue chrétienne[17] » proposant de « recouvrer [le] rôle [des chrétiens] au niveau du pouvoir[18] » ? Cette apparente contradiction entre un registre politique prônant la laïcité et un registre communautaire contribuant à renforcer la logique confessionnelle met-elle à l'épreuve le charisme du chef, sacrifiant son « aura » nationale au profit de la politique réelle ? Ou bien nous révèle-t-elle au contraire une dimension essentielle à la construction de la relation charismatique, à savoir la communautarisation du groupe autour d'une identification à un chef, qui, maîtrisant les frontières du groupe, vient donner corps – politique – au « nous » communautaire ?

L'articulation paradoxale entre la revendication d'un projet politique réformiste et sa légitimation par le « communautaire », c'est-à-dire l'appel à un groupe confessionnellement ciblé, n'atteste pas selon moi de la faiblesse d'un discours ou de l'opportunisme politique du leader. Elle témoigne plutôt du fait que la relation charismatique peut à un moment donné s'autonomiser par rapport à une situation politique, devenant indifférente à son résultat, dans la mesure où le contenu du discours, le projet politique du chef importe moins que la possibilité d'y trouver une référence identitaire, une figure disponible à l'identification personnelle et collective, sans doute d'autant plus disponible qu'elle est contrastée et inachevée. Ce qui implique une réinvention permanente de la cause légitime, sachant que le charisme ne se mesurera pas à la somme des actions entreprises et réalisées par le leader, mais à sa capacité à maintenir la confiance malgré l'échec, à se refonder dans la défaite tout en annonçant une victoire à venir.

On assiste peut-être en revanche à la « quotidianisation[19] » du charisme, dans la mesure où la mission charismatique se transforme

17. Interview de Michel Aoun diffusée sur la chaîne de télévision New Tv le 25 novembre 2007.
18. Interview de Michel Aoun publiée dans l'hebdomadaire *La Revue du Liban*, 30 décembre 2006-6 janvier 2007.
19. Nous empruntons cette expression à Étienne Balibar, « La "quotidianisation du charisme" chez Max Weber », exposé du 03/11/2004, Groupe d'études « La philosophie au sens large » (texte non publié).

progressivement en fonction politique, et le groupe charismatique en parti chargé d'institutionnaliser cette fonction. Ce parti constitue la structure qui va permettre à la relation charismatique de s'inscrire dans la durée. Relation entre un « homme et un peuple[20] », elle devient relation entre un chef et sa communauté, son groupe de partisans.

Relation charismatique et identification politique : être aouniste aujourd'hui

Après avoir analysé l'émergence de la situation charismatique et ses transformations, il faut à présent s'interroger sur les recompositions de la relation qui la sous-tend. En d'autres termes, comment se transmettent ou se renouvellent dans le temps les allégeances au chef charismatique, alors même que les générations de partisans se succèdent et que les contemporains de son action cèdent la place à ceux qui ne la découvrent qu'à travers les récits qui en sont faits ? Il s'agira de voir comment se construisent l'identification et le lien politique aouniste depuis 2005.

J'ai évoqué la « quotidianisation » du charisme qui renvoyait dans un premier sens à la statutarisation de la fonction de chef. Nous avons vu en effet qu'avec le retour de Aoun on assistait à la recomposition du leadership, le leader devenant chef politique et communautaire chargé de défendre et de représenter les intérêts d'un groupe. Cette mutation décisive n'érode pourtant pas selon moi la relation charismatique qui survit aux ruptures de sens, voire de rationalité, rendant possible la mobilisation – notamment d'un public jeune – en faveur du leader après son retour. Or, je montrerai que, non contente de survivre, cette relation – et c'est le deuxième sens de la « quotidianisation » du charisme – s'inscrit dans la vie quotidienne des partisans. Entre 1991 et 2005, Aoun était en quelque sorte absent-présent dans la mesure où c'était le souvenir du moment fondateur et l'horizon du retour qui donnaient sens à l'action des partisans. Après son retour, comment ces derniers « gèrent »-ils, vivent-ils sa présence ? Autrement dit, que signifie être aouniste aujourd'hui ? Par quel biais se construit l'identification politique au leader ?

20. H., avril 2007.

Charisme et vie quotidienne : identification et subjectivation politique

Depuis son lancement, l'activité du CPL a été marquée par un certain nombre de bouleversements internes. Alors que les aounistes de la première vague (1988-1990) se disaient marginalisés au profit de cadres ayant travaillé avec Aoun durant son exil et qu'ils accusaient d'être à la recherche de postes, alors que ceux de la deuxième vague (1991-2005) affirmaient leur réticence vis-à-vis de l'organisation partisane et de l'institutionnalisation qu'elle impliquait, un mouvement d'opposition se dessinait à l'intérieur du parti, exacerbé par la période préélectorale. On a également assisté à un phénomène de mobilisation d'une nouvelle catégorie de militants dont l'allégeance reposait sur une socialisation politique en l'absence du leader, mais aussi et surtout sur un besoin nouveau d'identification politique, un besoin de se constituer en sujets politiques. Je n'entends pas ici par sujet l'assujettissement à une domination, mais la conscience politique de soi, ce qui permet de se définir comme « partisan de ». En ce sens, c'est moins le sujet politique constitué qui importe que l'action qui fait et constitue le sujet, et à laquelle celui-ci participe. Or, précisément, si le chef charismatique incarne et personnifie quelque chose qui le dépasse, s'il permet à un groupe ou à une communauté de s'identifier, de se reconnaître comme telle, de dire « nous » tout en délimitant les frontières de ce « nous », réciproquement les partisans, subjectivement impliqués dans le processus d'identification politique, investissent le chef de traits personnels. En personnifiant le groupe, le chef prête en réalité sa figure à une abstraction et, inversement, les adeptes, pour pouvoir s'identifier au groupe ou à la communauté charismatique, se reconnaissent d'abord dans la figure du chef qui synthétise pour ainsi dire l'identité collective. Mais l'attente identitaire ne relève pas uniquement du groupe ou de la communauté. Elle est également individuelle. Donc si le chef incarne l'identité collective du groupe, il contribue également à façonner les identités politiques subjectives. En d'autres termes, l'allégeance au chef, en l'occurrence le fait *d'être* aouniste, permet à la fois à la communauté et aux individus qui la composent d'exister politiquement et d'exprimer cette identité. La relation charismatique se joue donc aussi bien entre le chef et le groupe qu'entre le chef et les subjectivités qui s'identifient à lui.

Le leader constitue ainsi un repère identificatoire et définitoire du « soi » personnel. De même qu'il contribue à activer les frontières de la communauté, il active simultanément les frontières de la subjectivité qui existe politiquement en tant qu'elle se rapporte et s'identifie à lui. L'allégeance au leader repose sur la construction d'un lien individualisé, voire

intime, vécu par les partisans comme constitutif de leur identité *personnelle*. En ce sens, le leader permet au « soi » de se saisir en se distinguant de l'« autre ».

Perdre le leader revient à perdre son identité. Et réciproquement, cesser de s'identifier à un leader implique sa disparition symbolique : « Michel Aoun est mort[21] », me dit K., engagé dans la cause aouniste avant de faire dissidence en 2004. Mais lorsqu'un repère identificatoire n'est pas remplacé par un autre, le militant sort de la vie politique et « rentre à la maison » comme le dit J.[22]. En d'autres termes, pour réaliser son identité, il faut choisir l'un *ou* l'autre : « les chrétiens ont deux choix : Geagea ou Aoun. Ils n'ont pas de troisième option[23] ». Dans cette optique, choisir Aoun peut signifier ne pas choisir Geagea. Le choix est en ce sens un critère de distinction.

Charisme et followership *: personnalisation du leadership et individualisation de la réception*

J'ai commencé par souligner la nécessité de dépersonnaliser le charisme, dans le sens où j'ai récusé la définition qui consiste à l'attribuer à des qualités personnelles intrinsèques au leader. Je voudrais à présent avancer la proposition suivante : pour mieux comprendre le phénomène charismatique, il est nécessaire de faire porter l'accent sur sa réception et son appropriation, voire son incorporation par les partisans, c'est-à-dire d'étudier le *followership* autant que le leadership. Or, on aborde généralement le pouvoir personnel sous l'angle du type d'autorité exercé par un chef. Néanmoins, je suggère ici de déplacer le point de vue et d'étudier la personnalisation comme un mode de réception du pouvoir. Cette approche-là fournirait un élément de compréhension des passions et des mobilisations politiques au Liban, dépassant très certainement le cas de Aoun que j'étudie ici.

Il semble donc que ce soit moins la personnalité du leader en tant que telle que celle du partisan qui permette de comprendre le fonctionnement du leadership personnel. À la violence postulée par le paradigme de la domination il faudrait substituer le « réconfort », le « soulagement »[24]

21. K., avril 2007.
22. J., avril 2007.
23. J., avril 2007.
24. J., avril 2007.

qu'apporte un régime d'autorité fondé sur un rapport au leader caractérisé à la fois par la distance et par la proximité. Comme l'explique un militant :

> « Aoun est un très grand *za'îm* qui peut gagner des élections, qui peut déjouer des complots contre le Liban. Mais en même temps, quand tu es avec lui, tu sens la proximité. Tu ne le sens pas loin de toi. C'est comme tes parents[25]. »

On assiste dans le cas du phénomène charismatique aouniste à la construction d'une proximité, voire d'une intimité entre le chef et ses partisans qui permet de comprendre ce mécanisme d'identification et le rapport interpersonnel qu'il implique. Cette intimité – et j'entends par intimité l'idée que l'autre est constitutif du soi[26] – n'est pas forcément objectivement vécue, mais elle est du moins subjectivement éprouvée comme telle. En effet, les partisans insistent sur le caractère familier du général Aoun. Il est à la fois disponible et accessible : « amical et très proche de nous[27] », le Général est protecteur et « rassurant ». Synonyme de désespoir, son absence est vécue dans la douleur. Symétriquement, sa présence « revigore », « remonte le moral »[28]. Et comme le dit K. : « c'est très important un *qâ'id* proche de toi, qui interagit avec toi, qui t'appelle pour avoir de tes nouvelles quand tu sors de prison. Très peu de gens peuvent faire cela[29] ».

Le rapport au leader est de l'ordre de l'intime : « il demande des détails sur ta vie. Il se soucie de toi[30] ». De même, les événements macro-historiques sont vécus à l'échelle individuelle comme faisant sens pour l'histoire personnelle : pour fêter son anniversaire, K. s'offre un voyage chez le Général encore en exil. De même, le 7 mai 2005, date du retour de Michel Aoun à Beyrouth, le référent qui permet de qualifier cet « événement historique » est personnel. Le militant qui en parle n'évoque pas les circonstances politiques entourant ce retour, à savoir le retrait de la Syrie, ou l'importance de ce jour pour le Liban, ou même pour les chrétiens. Il dit plutôt : « C'était un jour illustre, j'étais en dehors de *ma* vie[31]. » En d'autres termes, cet événement ne fait sens qu'en tant qu'il renvoie à un contenu personnel, et non à un contenu politique ou supra-

25. C., avril 2007.
26. Nous renvoyons ici à Foessel, 2008.
27. B., avril 2007.
28. H., avril 2007.
29. K., avril 2007.
30. K., avril 2007.
31. K., avril 2007. Nous soulignons.

personnel. K. poursuit : « S'ils avaient arrêté le Général ce jour-là, moi et quelques autres aurions donné notre vie[32]. »

La construction d'une intimité entre le leader et ses partisans : le chef charismatique source d'imitation

Le processus de construction d'une proximité avec le chef, élément moteur de la relation charismatique, contribue également à sa singularisation. Dans la mesure où le leader est inimitable, il paraît digne d'être imité. Il constitue donc une figure référentielle, une « *marja'iyya*[33] » personnelle se donnant comme un modèle à suivre, une source d'imitation dans la vie quotidienne. De même que le CPL est un « mode de vie[34] », la visite chez le Général est un moment central dans l'itinéraire des militants. On « monte chez le Général », et lorsqu'on le voit, sa présence rassure, « car la présence d'un homme comme le Général à vos côtés donne de la force morale[35] ». En effet, le Général, « tranquille et reposé », est en même temps celui qui « repose » et « rassérène ». Mais surtout, il apprend aux autres à être libres. Étant le seul à avoir une « décision libre et autonome[36] », il constitue le paradigme de l'itinéraire personnel qui conduit vers l'autonomie de la volonté. En ce sens, l'attachement au leader n'est pas vécu comme une contrainte ou comme un facteur de dépossession de soi. Au contraire, il permet la désaliénation et la constitution de soi en tant que sujet. La socialisation à la pensée du chef est pour les militants une école de liberté : « Nous avons été éduqués à la pensée de Michel Aoun pour être libres... et nous suivons Michel Aoun non comme personne mais comme pensée, comme mentalité[37]. »

Ainsi, la relation charismatique permet aux individus de se constituer comme sujets politiques. « Aoun est venu à moi » me dit une sympathisante[38]. « En 1988, quelqu'un m'a réveillé. J'ai porté les armes[39]. » Réciproquement, perdre le leader revient à perdre son identité : « Le 13 septembre 1990, j'ai perdu le socle de mon existence. C'est comme quand on vous confisque votre carte d'identité. Vous devenez indéter-

32. K, avril 2007.
33. C., avril 2007.
34. B., avril 2007.
35. H., avril 2007.
36. K., avril 2007.
37. H., avril 2007.
38. A., avril 2007.
39. K2, mars 2008.

miné[40]. » L'échec du chef, qui n'est pas forcément l'échec de la cause, est vécu comme une défaite personnelle, associée à la mort, à la disparition de soi. Inversement, un sacrifice personnel peut être concédé pour permettre la victoire du chef. Or, tous ces éléments – loin d'être anecdotiques – constituent à mon sens les ressorts subjectifs de la relation charismatique. Ils contribuent de la même manière à construire une figure individualisée du leader, où celui-ci ne s'apparente ni à un dictateur pratiquant le culte de la personnalité ni à un surhomme invulnérable ou tout-puissant. C'est donc moins le rapport à l'extraordinaire qu'à l'ordinaire, au banal, à l'« humain », qui me semble ici déterminant pour comprendre les mécanismes de l'identification politique à un chef charismatique. La légitimation et l'acceptation de l'autorité du chef ne me paraissent pas dériver de la fascination éprouvée par les partisans vis-à-vis d'un leader référentiel qui imposerait en lui-même obéissance et vénération. À mon sens, cette fascination est plutôt le résultat d'un processus conjoint à travers lequel un leader, construit comme référence, investit la vie et l'intimité des partisans, qui se construisent réciproquement *leur* leader personnel, individualisé. En définitive, ce dernier est donc un marqueur identitaire interpersonnel. Être aouniste, c'est s'engager politiquement pour une cause, se déterminer comme sujet politique, mais aussi se construire personnellement en tant que partie prenante d'une relation politique.

À travers cette contribution, j'ai donc voulu montrer en quoi la figure du chef charismatique peut être constitutive du lien politique. Mais celle-ci ne saurait exister indépendamment des « adeptes » ou partisans, qui contribuent également à construire le leadership. Dans le cas étudié, on constate donc que l'identification politique et la construction du politique se produisent autour du couple leader-*follower*, leur relation interpersonnelle étant décisive. Si ce lien politique interpersonnel me paraît déterminant et constitutif, c'est parce qu'il permet, à mon avis, de donner sens à l'appartenance communautaire. L'allégeance politique va permettre de réaliser, de concrétiser, voire de s'approprier individuellement l'appartenance communautaire. En définitive, l'identité confessionnelle ou communautaire se construit par une série d'actes identificatoires à un leader, et non l'inverse. Dans cette optique, il va de soi que le cas de Aoun, aussi singulier qu'il puisse paraître, nous permet de comprendre les mécanismes propres à la construction d'autres formes de leaderships politiques.

40. K2, mars 2008.

Bibliographie

ABÎ SAMRA Muhammad et CHARÂRA Waddâh, 2009, *Aqni'at al-mukhallis. Chahâdât fi-l-chî'a al-'awniyya wa imâmihâ* [Les masques du sauveur. Témoignages de partisans autour du aounisme et de leur chef], Beyrouth, Dâr al-Nahâr.

AOUN Michel, 2007, *Une certaine vision du Liban. Entretiens avec Frédéric Domont*, Paris, Fayard.

ARENDT Hannah, 1989, « Qu'est-ce que l'autorité ? », dans *La crise de la culture : huit exercices de pensée politique*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », p. 121-185.

BAYART Jean-François et WARNIER Jean-Pierre (dir.), 2004, *Matière à politique. Le pouvoir, les corps et les choses*, Paris, Karthala.

CENTLIVRES Pierre, FABRE Daniel et ZONABEND Françoise, 1998, *La fabrique des héros*, Paris, éditions de la Maison des sciences de l'homme.

CHARTOUNI Charles (dir.), 2001, *Histoire, sociétés et pouvoir aux Proche et Moyen Orients. Tome 1 : Histoire sociale*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner.

DAGHER Carole, 1992, *Les paris du Général*, Beyrouth, FMA.

FOESSEL Michaël, 2008, *La privation de l'intime. Mises en scène politiques des sentiments*, Paris, Seuil.

GEERTZ Clifford, 1986, « Centres, rois et charisme : réflexions sur les symboliques du pouvoir », dans *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, Paris, PUF, p. 153-182.

JOHNSON Michael, 2001, *All Honourable Men: The Social Origins of War in Lebanon*, Londres, I.B. Tauris.

KERSHAW Ian, 1995, *Hitler : essai sur le charisme en politique*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Histoire ».

PICARD Élizabeth, 2001, « Une sociologie historique du *za'îm* libanais », dans Chartouni Charles (dir.), *Histoire, sociétés et pouvoir aux Proche et Moyen Orients. Tome 1 : Histoire sociale*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, p. 157-172.

PICAUDOU Nadine, 1989, *La déchirure libanaise*, Bruxelles, Complexe.

2

Samir Geagea : le guerrier, le martyr et le *za'îm* [1]

Emma AUBIN-BOLTANSKI

Comment se forme le lien politique au Liban, un pays où la question de la relation entre l'État et les différentes communautés reste irrésolue et où la « composante (communautaire) religieuse est instituée en composante primordiale, voire exclusive, des identités individuelles et collectives[2] » ? Je tenterai de répondre à cette question en m'intéressant à une communauté-confession, les maronites, et à la trajectoire de l'un de ses leaders, Samir Geagea, actuel chef des Forces libanaises (FL), une ancienne milice devenue un parti politique depuis les accords de Taëf (1989). « Monstre sanguinaire » pour les uns, « martyr et rempart pour la défense des chrétiens » pour les autres, celui que ses partisans surnomment familièrement le « Hakîm » (Docteur) est loin de faire l'unanimité dans sa propre communauté. Il constitue néanmoins, depuis sa sortie de prison en juillet 2005, une figure importante de l'échiquier politique national.

Cet article ne prétend pas établir une biographie complète de Samir Geagea. Il propose un décryptage de la façon dont certains partisans FL « mettent en mots » celui qui, en l'absence d'une idéologie et d'un

1. Cet article doit beaucoup aux remarques et conseils d'André Sleiman qui, sous la direction de Christian Décobert, prépare une thèse en sociologie intitulée « Vivre ensemble mais séparément ? Émergence et évolution des projets de fédération au Liban depuis 1975 ». Qu'il en soit vivement remercié.

2. Picard, 1996.

programme politique clairement énoncés, résume à lui seul leur parti. En me basant sur des entretiens conduits en France et au Liban, ainsi que sur des enquêtes ethnographiques menées principalement dans les régions de Deir al-Ahmar et de Bcharré, je développerai une réflexion selon deux axes.

Je m'intéresserai en premier lieu aux discours des partisans FL sur les rapports qu'entretient leur leader avec les familles détentrices du patrimoine politique au Liban. Originaire du Nord et issu d'un milieu modeste, Samir Geagea est, à plusieurs égards, un homme de la « périphérie ». Deux événements de sa carrière politico-militaire feront l'objet d'un examen particulier : l'opération d'Ehden (1978) et son mariage avec Sethrida Tawq (1990). L'opération d'Ehden, qu'il a dirigée, est menée contre une grande famille du Nord, les Frangié. Elle s'achève par le massacre d'Antoine (Tony) Frangié et de sa famille. Moment fondateur pour Samir Geagea, elle le fait apparaître comme un homme en rupture avec le système traditionnel de domination, auquel il opposera, dans le milieu des années 1980, le projet de fondation d'un État chrétien « juste et égalitaire ». Onze ans plus tard, après la signature des accords de Taëf, il doit renoncer à l'utopie d'une nation chrétienne et trouver sa place dans le système confessionnaliste sorti renforcé de la guerre civile. Son mariage avec Sethrida Tawq, issue d'une famille « en vue » de Bcharré, lui permet de faire opportunément alliance avec le leadership traditionnel.

J'analyserai ensuite le rôle du religieux dans la carrière de Samir Geagea. Souvent décrit comme un « ascète », un « moine soldat », le *za'îm* chrétien s'est construit dès 1978 la réputation d'un homme à la fois brutal et profondément croyant. Son séjour en prison (1994-2005) lui a permis de se forger une image de « martyr » auprès de certaines composantes de la communauté maronite, fortement meurtries et humiliées à l'issue de la guerre civile.

Le « chevrier » de Bcharré

Deir al-Ahmar : voter Forces libanaises, un choix « par principe et naturel »

Vendredi 10 septembre 2010. Le bourg maronite de Deir al-Ahmar, situé à la lisière de la plaine de la Bekaa, conserve les traces d'un événement qui l'a tout entier mobilisé : la visite du patriarche Nasrallah

Boutros Sfeir. Isolé dans une zone majoritairement chiite, il n'avait pas connu un tel moment depuis soixante-douze ans. Pour l'occasion, les murs ont été recouverts de centaines de portraits du chef de l'Église maronite. Son visage souriant côtoie des images tout aussi nombreuses de la « Vierge miraculeuse » de Béchouate, un village voisin qui, chaque année au mois d'août, attire des milliers de pèlerins. Les symboles des Forces libanaises occupent également les façades de Deir al-Ahmar : aux croix rouges en forme de glaive, au drapeau blanc marqué d'un cèdre et d'un cercle rouge s'ajoute une immense photo, suspendue sur la place centrale, du patriarche recevant Samir Geagea à Bkerké[3].

Lors des élections municipales de mai 2010, les électeurs de Deir al-Ahmar ont massivement voté pour la liste FL. « Avant, le président de la municipalité était le candidat des familles, il n'avait pas de couleur politique affirmée. Disons que nous étions par principe (*mabda'iyyan*) Forces libanaises, mais ce n'était pas officiel. Maintenant, le Hakîm peut nous compter parmi les vingt municipalités qui lui sont officiellement acquises » annonce un conseiller municipal. Pour illustrer le sens de l'expression « être par principe Forces libanaises », il choisit de donner un exemple concret :

> « Si à Beyrouth je rencontre quelqu'un pour la première fois et que je lui dis que je viens de Deir al-Ahmar, cette personne pense automatiquement : "Ah ! il est de Deir al-Ahmar, donc il est Forces libanaises." Ce qui a changé [depuis les dernières élections], c'est que notre appartenance correspond à un vrai choix politique, pas seulement à un principe. »

Cependant, c'est encore souvent la « tendance (*mayl*) par principe » ou encore « naturelle » qui est invoquée par les habitants de la bourgade pour expliquer l'emprise des Forces libanaises sur la politique locale. À Deir al-Ahmar, comme dans les villages maronites environnants, voter FL, de même qu'arborer ou laisser les symboles de ce parti, revient, en premier lieu, à affirmer une appartenance régionale, un lien fort avec Bcharré, la ville natale du chef des Forces libanaises :

> « Ici les chrétiens sont sous la protection de Bcharré. Nous sommes tous originaires de là-haut. Bcharré et Deir al-Ahmar c'est pareil, ce sont les mêmes familles. C'est pour cela que tu vois la photo de Samir Geagea partout. C'est naturel. Mais on n'est pas forcément *pour* lui. Beaucoup le

3. Siège de l'Église maronite depuis 1823, Bkerké est une localité située au nord de Beyrouth. L'expression « Bkerké » désigne le patriarcat et le patriarche.

> haïssent à cause de la guerre d'élimination (*harb al-ilghâ'*)[4]. Moi, par exemple, je suis partisan de Michel Aoun à cause de mon passé dans l'armée. Je ne suis pas le seul. Mais bien sûr nous ne mettons pas son portrait sur nos maisons. Même on n'ose pas porter des t-shirts orange[5]. »

Ces propos tenus par un Béchouati montrent la prégnance des identités familiales et régionales dans le domaine politique, ainsi que l'omniprésence des fantômes des guerres civiles libanaises qui non seulement opposèrent des partis politiques, des communautés religieuses et nationales, mais divisèrent profondément les maronites. La région de Deir al-Ahmar ne fut pas épargnée par cette fracture intra-communautaire. Aujourd'hui, ceux qui abhorrent Samir Geagea et son parti se taisent et « restent à la maison[6] » de peur de réveiller les dissensions du passé.

Bcharré, haut lieu du maronitisme

Samir Geagea a grandi à Aïn al-Remmané, un quartier populaire de la périphérie de Beyrouth. Néanmoins, sur la scène politique libanaise, il s'est imposé comme l'« homme de Bcharré », sa ville natale. Cette dernière est une petite agglomération construite en arc de cercle sur le flanc occidental du Jabal Moukmel, la montagne la plus élevée du Liban. Divisée en deux, avec sa « partie haute » composée de vastes maisons en pierres de taille et sa « partie basse », agglomérats de petites bâtisses pauvres, elle donne l'impression d'une grande morosité. Seules s'y démarquent, par l'attention visible dont elles font l'objet, d'imposantes églises et des chapelles. Nous sommes ici dans un haut lieu du maronitisme. « Bcharré est comme la fée qui se penche sur le berceau spirituel de la nation maronite », explique un de ses habitants en balayant de sa main le paysage. La ville domine le profond canyon de la Qadicha et offre un point de vue extraordinaire sur la vallée sainte de Qannoubine. Cette profonde et étroite tranchée abrite d'innombrables monastères, églises et ermitages.

Marquée par l'histoire religieuse, Bcharré l'est aussi par le prestige de son célèbre « fils » Khalil Gibran. Le poète et peintre y naquit en 1883. Mort à New York en 1931, son corps fut rapatrié pour être enterré dans l'ermitage de Mar Sarkis, situé à la lisière de la ville. Son tombeau et le

4. La guerre intra-maronite qui, en 1990, opposa Michel Aoun et Samir Geagea.
5. Le orange est la « couleur » du Courant patriotique libre, le parti de Michel Aoun.
6. Sur cette expression, voir l'article de Philippe Abirached dans ce volume.

musée qui rassemble l'ensemble de son œuvre attirent de nombreux visiteurs. Cette manne, complétée par les revenus considérables des droits d'auteur, est gérée par le « Comité national de Gibran ». Ce dernier est composé de six membres représentant les grandes familles de la ville – Kayrouz, Rahmeh, Tawq, Geagea, Sukkar, Fakhri –, auxquels s'ajoute un délégué des familles dites « minoritaires » (*aqaliyya*). Ce mode de gestion se retrouve au sein de l'ensemble des institutions politico-administratives de la ville. Une famille regroupe plusieurs centaines de membres répartis dans différents « puits » (*jubb*) ou « fractions » (*fakhdh*). Ces derniers peuvent être « faibles » ou « forts ». Ainsi, les Kayrouz sont dominés par le *jubb* Hanna Dâher et les Rahmeh par le *jubb* 'Issa al-Khuri. De ces deux puissants *jubb* sont issus la plupart des grands *za'îm* de la ville du XX^e^ siècle. Le système de domination politique, sociale et économique des grandes familles a toujours cours à Bcharré. Cela dit, il s'est trouvé profondément ébranlé pendant la guerre civile.

Le révolté du Nord

Fondées en 1976 par Bachir Gemayel, les Forces libanaises se sont dotées d'une mythologie centrée sur le « martyre » de leurs combattants et partisans, célébré chaque année lors de « messes des martyrs », le jour de la fête de la Croix (14 septembre), au Liban et dans la diaspora. Cette martyrologie officielle censée exalter la mémoire d'un collectif – les martyrs (*al-chuhadâ'*) – est en réalité entièrement focalisée sur deux figures : Bachir Gemayel et Samir Geagea. Bien qu'il y ait eu trois chefs entre les deux hommes – Fadi Frem (1982-1984), Fuad Abu Nader (1984-1985) et Elie Hobeika (1985-1986) –, seuls ces deux noms sont évoqués par les partisans, faisant du second le direct continuateur du premier.

Le *chahîd* Bachir Gemayel, mort assassiné le 14 septembre 1982, est omniprésent dans les quartiers chrétiens de Beyrouth, en images et en « paroles » : de nombreux militants écoutent, aujourd'hui encore, ses discours enregistrés. Son « héritier », Samir Geagea, bien que toujours vivant, est lui aussi célébré comme un martyr du fait de ses onze années passées en prison. Sa présence visuelle et sonore dans l'espace public de la capitale est bien moins forte qu'à Deir al-Ahmar et à Bcharré. C'est que les deux hommes s'opposent et se complètent à la fois. Bachir Gemayel est un « homme de la ville », issu d'une puissante famille de notables religieux et politiques du Metn. Son père, Pierre Gemayel, en fondant en 1936 le parti des Kataëb (Phalanges libanaises), a assuré l'entrée de sa descendance directe – ses fils et petits-fils – dans l'arène politique

libanaise. Très tôt, il se voit qualifié de « Cheikh », un titre réservé à la notabilité. Pourtant, et avec une habileté certaine, « Cheikh Bachir » n'aura de cesse de se forger l'image d'un homme politique « moderne », « nouveau » et « révolutionnaire ». Inlassablement, reprenant l'idéologie de masse des Kataëb, il se présentera comme l'inflexible « défenseur des classes laborieuses, des artisans et des paysans », abhorrant le « clientélisme », le « féodalisme » et le « régionalisme » du leadership traditionnel. Néanmoins, « pour tenir ce paradoxe, explique un habitant de Bcharré, il lui fallait s'entourer de quelques bouseux » : Samir Geagea en faisait partie. Ce dernier fut non seulement un faire-valoir social et politique, mais l'un des exécuteurs de ses basses œuvres. La liste des crimes qui lui sont imputés est longue : massacres, tortures et exactions[7]. Elle commence par le meurtre de Tony Frangié (13 juin 1978) et se clôt par celui de Dany Chamoun (21 octobre 1990)[8]. Tous deux maronites, ils étaient membres de deux grandes familles détentrices traditionnelles du patrimoine politique.

Le cycle s'ouvre donc le 13 juin 1978. Ce jour-là, un commando des Kataëb, parti de Bcharré et dirigé par Samir Geagea, prend d'assaut le palais où réside le député chrétien Antoine Frangié à Ehden. L'opération survient après une série de heurts meurtriers entre les deux milices chrétiennes des Marada[9] et des Kataëb[10]. Elle se solde par le massacre de 34 personnes, dont le député, sa femme et sa fillette. Elle ouvre la longue série des « guerres maronites » qui jalonnèrent la décennie 1980. Samir Geagea n'a alors que 26 ans. Depuis le déclenchement de la guerre civile, il partage son temps entre l'unité militaire phalangiste qu'il dirige dans sa région d'origine et ses études de médecine à l'université Saint-Joseph de Beyrouth. La veille de l'attaque d'Ehden, Bachir Gemayel l'a nommé responsable militaire du gouvernorat du Nord.

Deux lectures étroitement imbriquées sont généralement données de cet événement fondateur pour Samir Geagea. Selon une première analyse, le massacre d'Ehden trouve son explication dans la « grande politique » régionale, dans laquelle des acteurs comme la Syrie, alliée des Frangié, et

7. Entre autres meurtres imputés à Samir Geagea, citons ceux de Rachid Karamé, ancien Premier ministre en 1987, de l'évêque Albert Khreich, neveu du patriarche et secrétaire général du patriarcat maronite en 1988, et de Ghaith Khoury, responsable phalangiste de la région de Jbeil en 1984.
8. En 1994, Samir Geagea a été accusé de ce crime. Mais en 2005 Dory Chamoun, le frère de Dany, a déclaré que les preuves qui accablent le leader des FL, son allié au sein du 14 Mars, sont insuffisantes.
9. La milice Marada fut créée en 1975 par Tony Frangié. Elle constitue aujourd'hui un parti politique.
10. Elle suit immédiatement l'assassinat de Jûd al-Bayi', responsable phalangiste de la région de Zghorta, par des hommes des Marada.

Israël, allié des Gemayel, joueraient un rôle central. Mais c'est généralement une seconde explication qui est privilégiée par les partisans des Forces libanaises. Sans pour autant contredire la précédente, elle révèle des conflits d'intérêt « d'ordre provincial ou microcosmique[11] ».

Le massacre de 1978 est tout d'abord perçu comme le prolongement du violent antagonisme qui oppose les deux villes maronites voisines de Bcharré et d'Ehden, antagonisme dont nous trouvons trace dès le XVI^e^ siècle[12] et qui encore aujourd'hui se révèle fonctionnel. Bachir Gemayel aurait désigné Samir Geagea pour diriger l'opération en connaissance de cause : « Cheikh Bachir a choisi le Hakîm pour une seule et unique raison : la haine que les Bcharriotes éprouvent pour ceux d'Ehden. Il savait que le Hakîm et ses hommes seraient très motivés », explique un habitant de Bcharré.

De plus, l'événement fut vécu localement comme un coup porté aux grandes familles féodales du Liban-Nord par un homme « de rien », issu d'un *jubb* pauvre et sans influence. C'est Bachir Gemayel qui ordonna le déclenchement de l'attaque. À travers Tony Bey et Cheikh Bachir, deux familles de notables maronites – les Frangié et les Gemayel – s'affrontaient brutalement pour le leadership chrétien. Samir Geagea fut l'un des principaux exécutants de l'opération. Mais, grièvement blessé à la main dans les minutes qui suivirent son déclenchement, il fut évacué avant même que l'assaut du palais n'ait lieu[13]. Pourtant, l'homme de Bcharré fut désigné comme le principal, voire l'unique instigateur de l'opération. Lui-même, d'ailleurs, semble avoir choisi d'en endosser la responsabilité[14] pour en faire un événement participant de sa légende de « révolté du Nord ».

Contrairement à Bachir Gemayel, c'est en tant qu'homme du « bas » que Samir Geagea se fit le défenseur de l'idéologie égalitariste et révolutionnaire des phalangistes, n'hésitant pas à se présenter comme son parangon. Habilement, il sut mettre en avant ses origines modestes de « chevrier », de « montagnard » et de « fils de caporal et d'ouvrière ». Il s'est forgé l'image d'un homme qui dès sa plus tendre enfance

> « se trouva en butte dans son lieu de naissance, Bcharré, à un féodalisme terrible, au conservatisme des familles, à l'étroitesse d'esprit des tribus.

11. Kassir, 1994, p. 335.
12. Salibi, 1968, p. 82.
13. Sur les circonstances de la blessure de Samir Geagea – avant ou après l'opération – les versions varient (Kassir, 1994, p. 333, et Labévière, 2009). Nous reprenons ici le récit le plus récurrent.
14. Andari, 1993, p. 67.

> [...] En conséquence, poursuit son hagiographe, il adopta une ligne partisane opposée [...] au système de "la nation au service de la région, la région au service de la tribu et la tribu au service de son *za'îm* ou de son cheikh, de ses enfants et petits-enfants[15]" ».

Dans le Nord, les Frangié sont l'exemple même de ce régime décrié.

Pour les partisans de Samir Geagea, l'opération d'Ehden constitue donc le paradigme de la lutte pour un ordre « nouveau et plus juste », pour l'instauration d'une logique de parti dans une région dominée par des grandes familles :

> « Au début, nous n'étions que quatre à former une cellule des Kataëb à Bcharré, se souvient un compagnon de la première heure. Le Hakîm avait déjà une vision pour le Liban. Mais les *za'îm* de Bcharré, Qabalan 'Issa al-Khuri et Jibran Tawq, voyaient d'un mauvais œil le parti et le Hakîm qui n'était pas d'une grande famille. Ils ne comprenaient pas l'idée d'un parti. Pour eux c'était Bachir Gemayel, un homme de Bikfayya, qui essayait de s'implanter dans leur fief. Mais ils n'ont rien osé faire. Ils craignaient Samir Geagea. Par contre à Zghorta[16], c'était différent. Les Frangié sont bien plus sanguinaires que nos *za'îm*. Ils ont tué un responsable [Jûd al-Bayi'] du parti. Bachir a décidé de se venger en envoyant un commando. Pour le diriger, il a choisi le Hakîm parce qu'il est de Bcharré et parce qu'il connaissait sa haine des familles féodales. »

L'opération fut un coup de semonce pour l'ensemble des notables de la région Nord, qu'ils soient d'Ehden ou de Bcharré : « Après l'opération d'Ehden, les *za'îm* de Bcharré se sont sentis humiliés et ont exprimé leur désaccord », explique une femme originaire de la région. La plupart avaient leurs propres milices – les Muqaddamîn pour les Tawq et la Qadicha pour les 'Issa al-Khuri – mais, dépassés par les leurs et profondément déstabilisés par ce qui constituait une remise en cause de leur autorité, ils choisirent de rester en retrait : « Certains jeunes qui avaient participé à l'opération étaient leurs fils et leurs neveux. Au final, ils ne pouvaient que faire corps. »

Au lendemain des funérailles de son fils, Sleiman Frangié ordonna l'interdiction et l'expulsion du « microbe »[17] des Kataëb hors de la région.

---

15. Hayek, 2007, p. 86.
16. Étroitement liées, Ehden et Zghorta partagent la même population. L'été leurs habitants vivent à Ehden, alors qu'ils passent les mois d'hiver à Zghorta.
17. *L'Orient-Le Jour*, 18 juin 1978. Cité par Labévière, 2009, p. 117.

Tous les sympathisants ou partisans phalangistes quittèrent en catastrophe le Liban-Nord. Chassés de leur fief, Samir Geagea et ses hommes s'installèrent dans le village de Mayfouq, sur les hauteurs de Jbeil. Le groupe fut baptisé « Les révolutionnaires du Nord ».

Intifada de 1985

Les Forces libanaises furent fondées dans le but de fédérer l'ensemble des milices chrétiennes. Mais après les violents affrontements de 1978 et de 1980 qui opposèrent les hommes de Bachir Gemayel aux Marada, la milice des Frangié, puis aux Tigres de Dany Chamoun, la plupart de ceux qui composèrent ses rangs étaient partisans des Kataëb. Bachir Gemayel était lui-même impliqué dans les deux organisations, assumant à la fois le commandement des FL et la direction de l'aile militaire du parti phalangiste. Cependant, l'accord entre la milice et le parti ne fut jamais complet. Pierre Gemayel et surtout son fils aîné, Amin Gemayel, s'opposèrent à la montée en puissance des FL parfois incontrôlables. D'anciens proches de la famille décrivent les accès de colère de Cheikh Pierre contre les miliciens, « des petits diables », des « voyous » s'écartant de la ligne du parti[18]. Il n'aurait pas vu d'un bon œil l'ascension de « son cadet », « trop jeune, trop enthousiaste [...], n'ayant pas encore assez de maturité, ni de sagesse, pour faire de la politique[19] ». C'est que le « droit d'aînesse devait prévaloir aux yeux de Cheikh Pierre et de toute la famille Gemayel[20] ». Bachir, de son côté, entretenait un rapport ambigu avec le parti de son père : tout en lui proclamant une fidélité sans faille, il multipliait les actions pour s'en démarquer et pour en détacher ses hommes[21].

Bachir Gemayel fut assassiné trois semaines après son accession à la présidence de la République libanaise. La question de son remplacement à la tête des FL suscita des tensions d'autant plus vives que l'enjeu était la survie même de la milice. Certains dirigeants des Kataëb remettaient en cause la nécessité de son existence, notamment Amin Gemayel, devenu président de la République. Encore aujourd'hui, des partisans des FL considèrent la défaite de la Montagne de 1984 comme la conséquence directe de la volonté de ce dernier d'anéantir la milice créée par son frère[22].

18. Andari, 1993, p. 83.
19. Elias, 2009, p. 12.
20. *Ibid*.
21. Duplan et Raulin, 2005, p. 136.
22. Sneifer-Perri, 1995, p. 86.

Le 12 mars 1985, trois hommes – Samir Geagea, Elie Hobeika et Karim Pakradouni – prirent la tête d'une insurrection au sein des FL pour permettre « d'assurer l'indépendance de la milice face aux Kataëb des Gemayel ». À Bcharré ou dans les biographies de Samir Geagea, on relate cet événement en soulignant « l'injustice », les humiliations quotidiennes subies par les combattants du Nord de la part des « bourgeois » d'Achrafiyé qui « donnaient des ordres, mais n'allaient jamais au front ». « Il n'y a eu aucun combat important à Bcharré, pourtant nous avons plusieurs centaines de martyrs. Les Gemayel nous utilisaient comme de la chair à canon. » « L'intifada » de 1985, qui précède de quelques mois la prise de contrôle définitive des FL par Samir Geagea, est décrite comme la révolte des chevriers de la Montagne contre le clan Gemayel.

La septième famille de Bcharré

T. K., la quarantaine, exhibe un tatouage sur son bras droit : la croix rouge biseautée des Forces libanaises, surmontée du nom de Jésus au-dessus d'un fil barbelé. Il a combattu au sein de la milice pendant la guerre. Ainsi « marqué » par son appartenance partisane, il annonce fièrement :

> « Depuis Ehden, les "Forces" forment la septième famille de Bcharré. La grande réussite du Hakîm, c'est qu'il est parvenu à éliminer les divisions entre familles. Lorsqu'on demande à un partisan son nom, il répond : "Mon nom, c'est *Quwwât* (Forces)." Les "Forces" sont une famille (*'â'ila*) de "frères", de "jeunes" d'une même génération et d'une même région. »

Ce discours souligne paradoxalement les limites du « projet révolutionnaire » des FL. À Bcharré, même parmi les plus proches partisans du Hakîm, la *'â'ila* reste un acteur politique essentiel. Ce que soulignent bien les propos critiques de ce prêtre pourtant sympathisant : « Samir Geagea s'est construit contre les grandes familles, mais maintenant on peut dire que c'est un échec : son parti est devenu une grande famille. »

Les FL ont aujourd'hui à leur tête un couple constitué par Samir Geagea et son épouse Sethrida Tawq. Pendant les onze années d'emprisonnement de son mari, cette dernière a pris la direction du mouvement devenu clandestin et lui a donné un visage : celui d'une belle jeune femme enjouée et opiniâtre ; celui, également, d'une héritière nantie issue d'une famille prestigieuse de Bcharré, les Tawq.

Le 19 décembre 1990, sept mois après avoir accepté les accords de Taëf et deux mois après le départ en exil de Michel Aoun, celui qui fut qualifié de « moine guerrier » se mariait. Celui qui longtemps prétendit lutter contre le pouvoir des *za'îm* et des grandes familles féodales s'engageait dans une alliance matrimoniale avec la nièce de Jibran Tawq, un notable de Bcharré. « Idylle amoureuse » pour certains, « stratégie politique » pour les autres, il est indéniable que ce mariage permit à Samir Geagea, le « jeune chef de guerre révolté », de se donner une image nouvelle d'un homme non seulement « accompli » et « assagi », mais prêt à renouer avec les *za'îm* de sa ville.

Jibran Tawq appartient à la catégorie des « *za'îm business leaders* » qui, à partir du début du XX^e^ siècle, ont réussi à s'imposer dans le champ politique libanais grâce à leur fortune[23]. Après s'être enrichi au Ghana, il est revenu dans sa ville natale dans les années 1960 : « Il a fait les choses peu à peu. Il a construit une belle maison. Il l'a ouverte. Il a aidé des petites familles... Au bout du compte, il a pris la tête des Tawq et a été élu député en 1972 », explique un notable de Bcharré. C'est chez lui que Samir Geagea rencontre sa future épouse en 1987. Le Hakîm est alors chef des FL. L'objectif de sa réunion avec Cheikh Jibran est de « constituer un front commun » sur « la politique générale et la situation de Bcharré », rappelle Joseph Chartuni dans sa biographie laudative du leader[24]. Sethrida n'a alors que 20 ans. Tout la sépare de Samir Geagea : elle a « grandi dans l'abondance, l'argent et la douceur[25] ». Elle-même le reconnaît volontiers : « Le Hakîm [...] est un enfant de la guerre [...]. Moi, mon milieu est complètement différent. J'ai vécu une vie confortable, j'étais gâtée par ma famille. » « Nous sommes les enfants d'un même village. Comment se fait-il que nous ne nous soyons jamais rencontrés ? » lui aurait demandé le chef de milice quelques jours après l'avoir croisée chez son oncle[26]. Question faussement innocente quand on connaît l'importance des clivages sociaux et économiques existant au sein d'une même communauté et d'une même localité.

La cérémonie eut lieu à 'Annaya dans le *caza* de Jbeil, loin de la ville d'origine des deux époux. « Pourtant, déclare Chartuni, ce fut le mariage de Bcharré [...] Un souffle de joie s'empara de Bcharré la fière. Ses places se remplirent. Des milliers [de personnes] applaudirent et célébrèrent avec

23. Hottinger, 1966, p. 96.
24. Chartuni, 2007, p. 679.
25. *Ibid*., p. 678.
26. *Ibid*., p. 679.

leur chef son mariage et le mariage de leur ville[27]. » L'objectif de cette alliance était-il de réunir les deux partis de la ville, celui constitué autour de Samir Geagea après l'opération d'Ehden et celui resté fidèle aux *za'îm* locaux ? La question reste ouverte. Néanmoins, parmi les partisans des FL, les rares critiques qui sont exprimées à l'égard du leader portent sur son mariage. Certains proches vécurent l'union de leur chef comme une compromission. Ainsi ce prêtre, cité plus haut, pour qui « l'échec de Samir Geagea » avait consisté à ne pouvoir éviter de « rentrer dans les logiques de pouvoir familial », et qui poursuivait par ces mots : « Certains [partisans] se sont sentis trahis. La première brèche a été son mariage qui a été ressenti comme une trahison par beaucoup. » Ou encore cet ex-milicien rencontré à Beyrouth : « Un grand leader ne doit pas se marier ! Maintenant les FL sont l'affaire de Bcharré et l'affaire d'un couple ! », auquel rétorque, mi-sérieux mi-ironique, un ancien compagnon d'armes : « Un couple, oui, mais sans enfant. »

Cette dernière remarque, pour déplacée qu'elle puisse paraître, a l'intérêt de souligner un fait indéniable : Samir Geagea et Sethrida Tawq ont certes « privatisé » les FL et noué des relations clientélaires avec les habitants de leur région, mais ils n'ont pas fondé de dynastie politique. Pour certains partisans, la volonté de ne pas complètement entrer dans le jeu politique traditionnel expliquerait le fait qu'ils n'aient pas « d'héritier ». De même, elle permettrait de comprendre pourquoi Sethrida Tawq, pourtant député du *caza* de Bcharré, n'y a pas « ouvert de maison[28] », pourquoi ni elle ni son mari ne s'y déplacent pour présenter leurs condoléances lors des funérailles, grands moments de sociabilité politique.

Bien qu'il ait, à l'issue de la guerre, fait alliance avec le leadership de Bcharré par le biais notamment de son mariage, Samir Geagea s'en démarque ostensiblement en entretenant son image d'homme issu d'une famille pauvre et en affichant le plus grand désintérêt pour les relations interpersonnelles et les affaires locales :

> « Ici [à Bcharré], les gens disent qu'ils ne voient pas assez Samir [Geagea]. Il n'a pas le temps de rendre visite aux gens pour les enterrements. Même dans le temps, il ne voulait pas entendre parler de ces histoires. Mais on ne peut pas couper avec les traditions comme cela. Les gens ne comprennent pas. [...] Ils disent : "Eh bien ! Quand il était en

27. Chartuni, 2007, p. 682.
28. Au Liban, la maison d'une personne qui entre en politique devient en quelque sorte un *diwân* public : elle doit rester ouverte pour recevoir visites et doléances.

prison, nous étions avec lui. Pourquoi ne nous donne-t-il même pas un quart d'heure ?" »

Cette critique est cependant vite nuancée : « Les gens se plaignent. Ils devraient être fiers pourtant d'avoir un leader national qui ne veut pas être uniquement un leader local », explique BIK, un Bcharriote. En effet, pour Samir Geagea l'enjeu semble être de conserver un ancrage local fort tout en se donnant l'envergure d'un leader politique national.

Un *za'îm* doit pouvoir à la fois « voir » ses sujets et « être vu » par eux à tout moment. Pour ce faire, sa maison, dotée d'un balcon, est généralement située en hauteur[29]. Depuis sa sortie de prison, Samir Geagea vit dans une forteresse de béton, au style très contemporain, située à 1 400 mètres d'altitude, dans le village de Maarab, non loin de Beyrouth. Cependant, dans son fief, il n'a pas « ouvert de maison ». « Tu veux visiter la maison où le Hakîm habite quand il revient chez lui ? », me demande BIK avant de m'entraîner dans les ruelles étroites, en contrebas de la ville. « Voici son château », me dit-il devant une petite maison – modeste cube de béton divisé en trois pièces – dont les murs sont recouverts de portraits de Samir Geagea. Ici vivent encore aujourd'hui les parents du leader, Marie et Farid. Ces derniers, visiblement habitués à recevoir des étrangers chez eux, m'invitent à visiter leur demeure. Et BIK de poursuivre : « On lui a proposé un château à Bcharré, mais lui n'a pas voulu. Il a dit : "Comment prendrais-je l'argent pour ma maison ? Je priverais mes hommes." » Installée sur une banquette en bois, Marie, 80 ans, suit notre conversation. Dans un éclat de rire, elle s'exclame : « À Beyrouth également on lui a proposé un bel appartement, mais il n'en a pas voulu ! Mon fils est ainsi ! » La vieille femme se lève pour me montrer du doigt une statue de la Vierge : « Je prie tous les jours. Mon fils également prie énormément. Comment peut-il faire de la politique ? » BIK sourit avant de lui répondre : « Le Hakîm n'est pas un homme politique comme les autres. Il est droit, ne change pas d'idée, conserve toujours la même vision. Comme le Christ il porte la Croix, notre Croix, celle des chrétiens libanais. »

29. Gilsenan, 1996, p. 3-22.

Le moine soldat

Le « choix du patriarche »

Depuis leur création, les FL se présentent sous les deux visages de la « modernité » et du « traditionalisme ». Tout en affichant une idéologie nationaliste moderne et la plus grande hostilité à l'égard du système politique traditionnel de domination des grandes familles, elles adoptent la posture d'un attachement sans faille aux valeurs séculaires de l'Église maronite.

À l'instar d'autres leaders maronites, Samir Geagea tente de se faire reconnaître comme le « *za'îm* temporel » de la communauté, auprès et en soutien du « *za'îm* spirituel » que serait le patriarche[30]. « L'enjeu est, pour lui, d'apparaître comme l'inspirateur des positions politiques de l'Église et comme celui qui toujours respecte et se plie aux directives du prélat », observe IB, un laïc proche du patriarche, avant de conclure : « Tous les leaders chrétiens libanais tentent de faire une OPA sur le patriarche. Mais ce dernier doit rester indépendant. »

> « Les FL considèrent que leur rôle principal est de protéger Bkerké. Elles se sont engagées à suivre la politique [du patriarcat] [...] Lorsque le patriarche critique la situation, les FL font de même ; lorsqu'il dit "non", elles disent "non" ; lorsqu'il opte pour le dialogue, elles optent pour le dialogue [...]. Il a porté la Croix des chrétiens du Liban, elles l'ont aidé à supporter cette Croix[31]. »

« Suivre » Samir Geagea et son parti est fréquemment présenté comme étant le « choix de Bkerké » : « J'aime Samir Geagea parce qu'il respecte le patriarche, parce que c'est un vrai chrétien », s'exclame un jeune originaire de Deir al-Ahmar. À chaque fois, l'attitude du Hakîm vis-à-vis du prélat est opposée à celle de Michel Aoun. Sont notamment rappelés les incidents du 5 novembre 1989, qui virent des partisans du général insulter le patriarche, ou encore des « injures » proférées par Aoun à son égard : « Tu vois, Michel Aoun c'est le *dajjâl*, c'est l'antéchrist. Il nous divise, il veut notre perte. » « Nous sommes un parti chrétien. Nous sommes le parti politique de Bkerké. »

30. Hayek, 2007, p. 107-108.
31. *Ibid*., p. 107.

Les christs libanais

Les « guerres dans la guerre » des maronites commencèrent en 1978 et s'achevèrent en 1990. Elles eurent pour principal objet la représentation politique de la communauté, d'une part, et la définition de l'espace communautaire, de l'autre[32]. Pour mener cette lutte « interne », qui fut extrêmement brutale, les phalangistes et, dans leur sillage, les FL mobilisèrent une rhétorique religieuse.

Dès l'époque de leur fondation, le nationalisme des FL est imprégné d'un imaginaire religieux catholique centré sur la notion de « mission » et de « martyre »[33]. Dans les mois qui suivent la mort de Bachir Gemayel, on assiste à une véritable montée en puissance de la symbolique du martyr. La « guerre de la Montagne » (juin 1982-février 1984) s'achève par la débâcle de la milice, le massacre de plusieurs milliers de personnes et l'expulsion de 165 000 chrétiens de leurs villages. En février 1984, les FL adoptent un nouvel insigne censé exprimer le sentiment collectif de la communauté : la croix rouge biseautée. Cette dernière est supposée symboliser trois choses : la « Croix du Sauveur en rouge, signe de martyre et de gloire ; la Croix des chrétiens libanais, signe de leur souffrance à travers l'histoire ; la volonté et la détermination des chrétiens libanais à garder la Croix plantée dans cette région du monde[34] ».

Pierre Gemayel et Bachir Gemayel ont mobilisé un répertoire religieux à des fins politiques, mais de façon finalement assez restreinte[35]. Ils n'ont jamais été jusqu'à s'auto-désigner comme « sauveur » ou « messie ». Ce pas fut franchi par Samir Geagea. En 1983, ce dernier déclarait que « son ambition ultime était de réaliser ce passage du Notre Père : "Que votre volonté soit faite sur la terre comme au ciel[36]." » Un an plus tard, il affirmait être le « nouveau messie qui allait entreprendre une révolution universelle[37] ». Ce mysticisme radical aux accents messianiques est cependant resté maîtrisé. De même que le « révolutionnaire » a finalement montré sa capacité à s'accommoder avec les *za'îm* traditionnels, le « mystique » a su, en temps voulu, apparaître comme un chef avant tout méthodique, organisé et rationnel.

32. Hage, 1992.
33. *Ibid*.
34. Sur l'historique de ce symbole, voir le site officiel des FL : http://www.lebaneseforces.org.
35. Hage, 1992, p. 35.
36. *Al-Masîra*, 31 décembre 1983. Cité par Hage, 1992, p. 43.
37. Propos publiés dans *al-'Amal* en 1984 et cités par Elias, 2009.

Dès 1978, Samir Geagea s'est construit la réputation d'un homme « double » : le révolutionnaire intransigeant et brutal se veut, dans le même temps, profondément croyant et mystique. « Ange exterminateur » pour certains[38] ; « militaire dur et chrétien pur » pour d'autres[39], ceux qui s'attachent à le décrire échappent rarement à l'oxymore. Ses partisans soulignent également la dualité de leur chef : un militaire fin stratège, courageux et organisé, d'une part, un mystique prenant ses grandes décisions après des retraites dans la montagne et adoptant comme principal slogan un passage du Pater Noster, de l'autre.

« Un extrémiste religieux et un révolutionnaire, voilà comment je le vois » s'exclame avec enthousiasme un habitant de Bcharré.

> « Samir Geagea, c'est un peu Robin des Bois. En 1986, lorsqu'il est devenu responsable de la région chrétienne, il a installé un système social-démocrate avec une sécurité sociale, des transports publics gratuits... Parmi tous les anciens chefs de guerre, c'est le seul à ne pas s'être enrichi. Au fond c'est un homme de gauche, mais profondément religieux et attaché aux valeurs séculaires de l'Église. »

Ses anciens compagnons d'armes racontent que Samir Geagea les initia à la philosophie de Hobbes, de Teilhard de Chardin et de Hegel, ainsi qu'à la stratégie militaire de Sun Tzu dans des chapelles ou couvents de la montagne :

> « La première fois que je l'ai rencontré, se souvient un ancien milicien aujourd'hui en exil, c'était juste après la guerre de la Montagne, dans un couvent qui lui servait de QG. Il organisait une réunion dans la chapelle. Il faisait froid. Il nous a distribué des extraits du *Léviathan* de Hobbes et de *L'art de la guerre* de Sun Tzu. Moi je ne comprenais pas trop cette manière de faire pour un chef militaire. Dans le même temps, il a donné une âme aux FL. Une fois qu'on a l'âme on ne meurt pas. »

Dans les discours des partisans, le mot « saint » n'est jamais prononcé pour qualifier le chef, mais l'idée n'est pas loin : « Je garde en mémoire une image très forte. Nous étions à Zahlé, dans des combats très violents contre les hommes d'Elie Hobeika. Nous étions épuisés. Lui marchait comme ça tranquillement, l'air détaché, à découvert », se souvient un autre de ses fidèles. « Si tu veux comprendre le personnage, murmure un

38. Labévière, 2009, p. 211.
39. Sneifer-Perri, 1986, p. 96.

partisan, il faut que tu comprennes sa conception interne de la politique qui est : "faire de la politique pour servir Dieu". Bien sûr, il ne le dit qu'en interne parce que beaucoup de gens ne pourraient pas comprendre. »

Le za'îm *et le saint*

De 2005 à 2009, à l'entrée est de Beyrouth, sur l'une des artères les plus fréquentées, le boulevard Camille Chamoun, un vendeur de pneus avait accroché sur une longue rambarde de gigantesques portraits du leader des Forces libanaises à côté de représentations de la Vierge et du Christ crucifié. Un poster associait trois sujets : un gros plan du Hakîm en treillis, la croix rouge en forme de glaive et, en arrière-plan sur la gauche, le visage irradiant de saint Charbel. L'inscription qui rehaussait l'image – « Un saint de la montagne... et une montagne du Liban » – liait sans équivoque Charbel « le saint » à Samir Geagea « la montagne », faisant du premier l'inspirateur « spirituel » et associant le second à une force inamovible[40].

Le moine libanais Charbel Makhlouf (1828-1898) fut canonisé à Rome en 1977. Son hagiographie le désigne comme « l'incarnation d'une authentique tradition spirituelle et ascétique orientale » et comme le « saint combattant de la montagne »[41]. Il est, en outre, dès les années 1950, récupéré par une idéologie politico-religieuse qui l'impose comme la quintessence du « maronitisme »[42]. L'année de sa canonisation, il fait une « entrée spectaculaire dans la guerre : il "apparaît" à Naba'a, faubourg chiite de Beyrouth investi par des milices chrétiennes, transformant les pierres en encens[43] ». Cette manifestation ne sera que la première d'une longue série. Systématiquement, le saint se montre comme un « rempart » pour « sa » communauté. « Saint », « combattant », « montagnard » et « rempart », autant de qualités attribuées au chef des FL par ses partisans. « Samir Geagea, le chevrier révolté du Nord, et Charbel, le moine soldat de la montagne, résument à eux seuls toute l'histoire maronite », déclare avec emphase Georges Hayek. Cette relation en miroir entre le saint et le leader est également exprimée dans ce slogan

40. Farra-Haddad, 2010, p. 581-582.
41. Heyberger, 2002, p. 148-155.
42. *Ibid*., p. 157.
43. Nassif Tar-Kovacs, 1998, p. 112-116.

fréquemment scandé par les partisans FL : « Saint Charbel veut le Hakîm et le Hakîm veut saint Charbel »[44].

Qu'un homme politique soit ainsi « allié » à un saint n'a rien d'exceptionnel au Liban : Camille Chamoun lors de la campagne présidentielle de 1968 fut associé à la Vierge. Des affiches le montraient sous l'aspect d'un enfant porté dans les bras de Notre-Dame de la Colline, la Vierge de Deir al-Qamar, sa ville natale et sa circonscription électorale[45]. Après son assassinat à l'âge de 34 ans, Bachir Gemayel devint le « Christ du Liban » pour ses partisans[46]. Il ne faudrait pas pour autant conclure trop vite à une instrumentalisation du religieux par le haut à des fins politiques. Le phénomène est bien plus complexe. Philippe Abirached souligne dans ce volume que le charisme du leader procède « de la façon dont il est subjectivement et collectivement "perçu" et vécu par ses adeptes ». Il propose d'envisager le charisme « avant tout comme une *relation* » entre un collectif et un homme, ce dernier devant constituer « une figure disponible à l'identification personnelle et collective ». En d'autres termes, le chef *se fabrique* tout autant qu'il *est fabriqué* par ses partisans. Ce qui explique qu'il soit parfois « débordé » par ces derniers. L'affaire du « collage » associant saint Charbel, la Vierge et le Christ à Samir Geagea illustre ce point : elle fit l'objet de vifs débats au sein même des FL. « C'est vraiment trop ! » s'exclame, gêné, un de leurs cadres. « Le parti n'est pour rien dans ce montage. C'est une initiative personnelle que nous avons tenté d'interdire. » Effectivement, cette « exposition » était le fait d'un homme qui disait vouloir ainsi remercier le « Hakîm d'avoir porté la Croix des maronites ».

Le 25 janvier 1986, *al-Masîra*, l'hebdomadaire des Forces libanaises, publiait une bande dessinée de deux pages : sur les vignettes de la première, on pouvait suivre un chirurgien, le visage recouvert par un masque, opérant un malade dissimulé sous un drap. La dernière vignette située au verso dévoilait les identités des deux protagonistes : le Hakîm et, en fait de patient, une croix biseautée. Vingt-cinq ans plus tard, une telle assimilation entre Samir Geagea et le Sauveur, d'une part, et entre la communauté maronite et la croix rouge, de l'autre, n'est plus possible. Ce dernier symbole fait débat au sein du parti. Pendant les onze années d'emprisonnement du Hakîm, il a pourtant joué un rôle déterminant pour les militants contraints à la clandestinité : « Les gens se passaient la croix secrètement. On l'achetait discrètement. Ça permettait de s'identifier sans

44. Farra-Haddad, 2010, p. 583.
45. Nassif Tar-Kovacs, 1998, p. 109.
46. Hage, 1992, p. 37.

attirer l'attention », explique EI, un des représentants FL à Paris. Mais depuis la sortie de la clandestinité du parti, l'insigne est remis en question. « Notre combat, ce n'est pas la croisade. Nous n'avons plus besoin de ce symbole. Tout le monde sait que nous sommes chrétiens. Et ça ridiculise la croix. »

> « Quand Samir Geagea est sorti de prison, poursuit un autre partisan, l'une des premières choses qu'il a demandée, c'est qu'on retire toutes les croix. La seule chose qu'il accepte, c'est le drapeau des FL avec le rond et le cèdre. Mais il y a des groupes au niveau de la base qui insistent pour garder la croix. Samir Geagea ça le gêne ces associations. Il dit que politiquement, il ne faut pas tout mélanger. Surtout qu'aujourd'hui les FL font partie du 14 Mars qui réunit des sunnites, des druzes et des chrétiens. »

L'enjeu pour les FL est d'entretenir l'image « sainte » et « quasi mystique » du leader sans pour autant l'y enfermer complètement ; de faire de lui un homme « droit » et « pur », mais néanmoins « engagé » (*multazim*) dans l'action politique au sein d'une coalition, le mouvement du 14 Mars, qui regroupe des représentants de communautés confessionnelles différentes. Les FL privilégient donc la diffusion d'images « sobres ». Sur l'une d'elles, le leader est assis devant une table, la nuque courbée : sa main droite repose sur une feuille près d'un stylo, l'autre est levée vers son front dégarni. Réfléchit-il à l'avenir politique de son pays, prie-t-il ou expie-t-il ses crimes ? Les deux « faces » – la politique et la religieuse – de l'homme sont ici efficacement représentées. Ouvertes à des lectures variées, ces images ne cantonnent pas le leader dans une posture unique et figée.

La prison-purgatoire

Pendant la guerre civile, Samir Geagea s'est illustré par une idéologie séparatiste visant à l'établissement d'un « foyer national chrétien », programme qu'il mit partiellement et brutalement en œuvre entre 1986 et 1990 dans les régions sous son contrôle. Aujourd'hui, il n'est plus le porteur d'un projet politique affirmé. Au sein du mouvement du 14 Mars, il se contente d'occuper la place du « leader maronite », se montrant toujours prêt à parler au nom de sa communauté et à défendre ses intérêts. Cependant, plus largement, l'ancien exécuteur de basses œuvres incarne une figure d'expiation dans une société qui, après la guerre civile, s'est reconstruite sur l'amnésie de ses crimes. Ses partisans et ses « alliés » du

14 Mars mettent fréquemment en avant ce fait : parmi les ex-chefs de milices qui à l'issue de la guerre se sont mués en entrepreneurs politiques, il est le seul à avoir été longuement emprisonné et torturé, à avoir payé pour ses crimes.

« Le Samir Geagea de la guerre est mort en prison » répète à l'envi le leader des FL depuis sa libération en 2005. L'ex-milicien et ses partisans n'ont de cesse de mettre en scène et de discourir sur cette « mort » qui se produisit lors de son long séjour en prison et qui fut suivie de la « renaissance » d'un homme « nouveau », lavé de ses crimes. Un an après sa sortie de prison, la chaîne al-'Arabiyya diffusait en plusieurs épisodes un docu-fiction intitulé *Le Hakîm dans la cellule* (*al-hakîm fî-l-zinzâna*). Ce film, entièrement consacré à la période d'emprisonnement du leader des FL, s'attarde sur les circonstances de son arrestation, sur son procès et surtout sur sa vie – ses lectures, ses repas, ses activités... – dans sa cellule. De longs entretiens avec Samir et Sethrida Geagea sont entrecoupés d'images d'archives et de courtes séquences où le Hakîm joue son propre rôle. Ainsi peut-on le voir méditer, prier, manger et dormir dans « sa cellule ». Gisèle Khoury, la réalisatrice, est une figure « de gauche » du 14 Mars. Dans ce docu-fiction, comme d'autres intellectuels de son camp[47], elle tente une réhabilitation de l'ex-milicien.

> « On fait porter tous les crimes des FL à Samir Geagea, affirme-t-elle au cours d'un entretien. Pour beaucoup de chrétiens, les FL ont dépassé les limites, Bachir Gemayel le premier. Mais lui a été assassiné, et du coup pardonné. Pas Samir Geagea. [...] En prison, il a changé. Il a compris que l'ennemi n'est pas seulement l'Autre. Il a rencontré des islamistes auxquels les Syriens réservaient le même sort qu'à lui. Il a beaucoup lu sur la spiritualité et la religion. Il a vécu ces années de prison comme un purgatoire. Il en est sorti purifié. »

Largement diffusé, ce film a joué un rôle essentiel dans la formalisation et la fixation d'un discours militant sur les onze années de « prison-purgatoire » du leader.

Samir Geagea est en premier lieu présenté comme le *reflet* du martyre collectif de la communauté maronite, sortie profondément meurtrie de la

47. Pour un aperçu de ce travail de réhabilitation entrepris par des intellectuels de gauche ou ex-militants de gauche, voir les billets de Muhammad Salâm, « Nous parlons... comme Geagea » (*natakallam... ka-Ja'ja'*) sur www.nowlebanon.com (20 avril 2010), et de Ziad Majed, « Geagea et les Forces » (*Ja'ja' wa-l-quwwât*) sur http://ziadmajed.blogspot.com (27 avril 2010).

guerre civile. Des expressions comme « nous avons souffert avec lui », « nous étions avec lui dans sa cellule » reviennent fréquemment. « Lorsqu'il est sorti de prison, se rappelle un partisan de longue date, il nous a dit : "J'ai vécu dans une petite prison et vous dans une grande prison." »

Dans le même temps, chacun souligne avec force que ce martyre fut non pas subi mais *volontaire* :

> « Plusieurs fois les Syriens ont demandé à Samir Geagea de participer au gouvernement. Mais lui a refusé parce que c'était pourri. Hraoui[48] a dit : "Ou il rentre au gouvernement ou il rentre en prison." Lui a choisi la prison, mais il avait le choix. Il aurait pu fuir en France comme Michel Aoun pour se payer du bon temps. Il a dit : "Celui qui sort de la géographie, sort de l'histoire" », explique un habitant de Bcharré.

La « prison choisie » devient une cellule (*zinzâna*) monacale ; la réclusion se mue en retraite spirituelle.

> « J'ai été arrêté quelques jours après lui. Je suis resté seize jours dans les geôles syriennes. J'en suis sorti détruit, affaibli. Lui y est resté onze années. La plupart du temps, il était dans une minuscule pièce au troisième sous-sol. On lui interdisait de voir le jour, de voir ses proches... Mais lui en est sorti grandi, plus fort, avec une vision pour le Liban et les chrétiens, se souvient un cadre du parti. Il priait tous les jours à genoux de longues heures à l'aube. »

En relation avec ses partisans, Samir Geagea s'est imposé comme un modèle de rupture et de continuité, comme le chevrier de la montagne révolté contre le système de domination des grandes familles et le défenseur des valeurs séculaires de « sa » communauté religieuse. Cette posture n'a en réalité rien d'original : elle est en bien des points semblable à celle qu'adopta Tanios Chahine, une figure historique qui marqua le Liban du XIX^e^ siècle. L'identification entre les deux personnages, bien qu'elle soit récurrente, ne fait pas l'objet d'une argumentation élaborée. Elle est généralement posée comme une évidence. En effet, le mimétisme, conscient ou inconscient, d'un Samir Geagea reproduisant les postures de Tanios Chahine est pour le moins remarquable.

48. Elias Hraoui fut président de la République libanaise de 1989 à 1998.

Muletier maronite originaire du Kesrouan, Tanios Chahine prit la tête d'une révolte contre la riche et puissante famille féodale, comme lui maronite, des Khazen. L'insurrection commença en 1858 et s'acheva en 1860 par une guerre entre druzes et maronites. Pour être compris, cet épisode de l'histoire de la Montagne libanaise doit être replacé dans le contexte des réformes ottomanes (Tanzimat) promulguant, à partir de 1839, l'égalité devant la loi de tous les sujets de l'Empire, qu'ils soient musulmans ou non musulmans. Le sultan et ses conseillers ne visaient pas à réformer l'ordre social strictement hiérarchique des provinces de l'Empire, bien au contraire[49]. Cependant, Tanios Chahine et ses compagnons s'emparèrent des réformes pour revendiquer non pas uniquement « l'égalité entre les communautés religieuses » mais « l'égalité à *l'intérieur* des communautés religieuses »[50]. « L'ignorant », « l'homme de la périphérie » qu'était le muletier a subverti ce faisant la stricte frontière séparant l'élite – les notables druzes et maronites – des *ahâlî*, ou hommes du commun issus des deux religions[51]. Les révoltés, dans le même temps, ont mobilisé une rhétorique religieuse pour appuyer leurs revendications : « Dès le début une dévotion outrée était inscrite dans la lutte sociale de Chahine[52]. » L'homme affichait un strict ascétisme et une religiosité extrême. La révolte contre l'ordre établi s'est doublée d'une lutte au nom des valeurs « chrétiennes ». Elle a eu pour principale conséquence l'instauration « d'une géographie et d'une histoire subversives » arc-boutées sur la religion et une identité confessionnelle exclusive[53]. Pour l'historien Ussama Makdisi, le confessionnalisme politique libanais aurait pris forme durant cette période.

On retrouve chez Samir Geagea la double posture du « révolté » et du « maronite fanatique », la propension à mélanger les registres de la « lutte sociale » et du « combat pour la défense des chrétiens », à lier idéologies « égalitariste » et « christianiste ». Comment comprendre ce phénomène de reproduction à plus d'un siècle d'écart ? Elle s'explique, en partie, par le fait que la « subversion » violente des frontières sociales – par le massacre d'un *za'îm* traditionnel et par la mise à mal du système d'équilibre formé par l'ensemble des *za'îm* qui contribuent de concert à leur propre perpétuation[54] – demeure, dans le Liban contemporain, un moyen pour s'imposer sur la scène politique. Comme lors de la révolte de

49. Makdisi, 2000, p. 195.
50. *Ibid*., p. 196.
51. *Ibid*., p. 183.
52. *Ibid*., p. 194.
53. *Ibid*., p. 206.
54. Picard, 2001.

Chahine, cet exercice de la violence, pour être légitimé, doit s'appuyer sur un discours religieux qui constitue à la fois un instrument privilégié de la mobilisation collective et un mode de structuration politique.

Bibliographie

ABOU S., 1984, *Bechir Gemayel ou l'esprit d'un peuple*, Paris, éditions Anthropos.

ANDARI P., 1993, *Hadhihi chahâdatî* [Ceci est mon témoignage], Beyrouth.

CHARTUNI J. W., 2007, *Innahu huwwa... Samîr Ja'ja'. Min wilâda ilâ... wilâda* [Ainsi est... Samir Geagea. D'une naissance à... une naissance], Beyrouth, Widc.

DUPLAN N. et RAULIN V., 2005, *Le Cèdre et la Croix : Jocelyne Khoueiry, une femme de combats*, Paris, Presses de la Renaissance.

ELIAS L., 2009, *Lettre ouverte à Nadim Bachir Gemayel*, Beyrouth, Les Éditions libanaises.

FARRA-HADDAD N., 2010, « Culte des saints, pèlerinages et enjeux politiques au Liban : quelques observations en milieu chrétien », dans Mermier F. et Varin C. (dir.), *Mémoires de guerres au Liban (1975-1990)*, Paris, Sindbad, p. 575-588.

GILSENAN M., 1996, *Lords of the Lebanese Marches: Violence and Narrative in an Arab Society*, Berkeley, Université de Californie.

HAGE G., 1992, « Religious Fundamentalism as a Political Strategy: The Evolution of the Lebanese Forces' Religious Discourse during the Lebanese Civil War », *Critique of Anthropology*, 12 (1), p. 27-45.

HAYEK G., 2007, *al-Quwwât al-lubnâniyya fî muwâjahat al-târîkh* [Les Forces libanaises face à l'histoire], Beyrouth, al-Dâr al-'arabiyya li-l-'ulûm nâchirûn.

HEYBERGER B., 2002, « Saint Charbel Makhlouf, ou la consécration de l'identité maronite », dans Mayeur-Jaouen C. (dir.), *Saints et héros du Moyen-Orient contemporain*, Paris, Maisonneuve et Larose, p. 139-159.

HOTTINGER A., 1966, « Zu'ama' in Historical Perspective », dans Binder L. (ed.), *Politics in Lebanon*, New York-Londres-Sydney, John Wiley and Sons Inc., p. 85-105.

KASSIR S., 1994, *La guerre du Liban. De la dissension nationale au conflit régional*, Paris, Karthala-CERMOC.

LABÉVIÈRE R., 2009, *La tuerie d'Ehden ou la malédiction des Arabes chrétiens*, Paris, Fayard.

MAKDISI U., 2000, « Corrupting the Sublim Sultanate: The Revolt of Tanyus Shahin in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon », *Comparative Study in Society and History*, 42 (1), p. 180-208.

NASSIF TAR-KOVACS F., 1998, *Les rumeurs dans la guerre du Liban. Les mots de la violence*, Paris, CNRS.

PICARD E., 1996, « Les dynamiques politiques des chrétiens au Liban. Changement de statut et crise de leadership », *Monde arabe Maghreb-Machrek*, n° 153, p. 3-21.

——— 2001, « Une sociologie historique du *za'îm* libanais », dans Chartouni Ch. (dir.), *Histoire, sociétés et pouvoir aux Proche et Moyen Orients. Tome 1 : Histoire sociale*, Paris, Geuthner.

SALIBI K., 1968, « The muqaddams of Bšarrî: Maronite chieftains of the Northern Lebanon 1382-1621 », *Arabica*, t. 15, fasc. 1, p. 63-86.

SNEIFER-PERRI R., 1995, *Guerres maronites. 1975-1990*, Paris, L'Harmattan.

3

The ascent of Rafiq Hariri and Sunni philanthropy

Hannes BAUMANN

Rafiq Hariri did not come from one of the political families which brought forth the za'îms, the confessional leaders who had dominated Lebanese politics in the era up to the start of the civil war in 1975[1]. Nor was he a militia leader during the war, which lasted until 1990. He was the son of a fruit farmer in the southern city of Sidon who had fallen on hard times – the very group of people who were excluded from the political elite in the pre-war era. Yet Hariri came to serve as prime minister from 1992 to 1998 and again from 2000 to 2004, before his assassination in 2005. The position of prime minister is the highest that a member of Hariri's Sunni community can reach in Lebanon's confessional state – the presidency is reserved for a Maronite Christian, the speaker of the house is a Shi'i Muslim. By the time of his death, Hariri was recognised as the leading political representative of Lebanon's Sunni community. How did the initial political outsider Rafiq Hariri become a political leader in

1. The author would like to thank the ANR for its generous travel grant to the workshop "Construire le politique au Moyen-Orient : Figures du Leadership et sociétés partisanes" in Paris in September 2008. The research for this paper was made possible by a Leverhulme Trust "Study Abroad Studentship" and a travel grant of the Council for British Research in the Levant (CBRL) and conducted at the Centre for Arab and Middle East Studies (CAMES) at the American University of Beirut (AUB). The author would like to thank Laleh Khalili, Charles Tripp, Manjeet Ramgotra, and Julia Gallagher for comments on earlier drafts, as well as the participants of the Paris workshop for their comments.

Lebanon? And what effect did his rise and his rule have on the clientelism and sectarianism that mark Lebanese politics? Hariri had emigrated to Saudi Arabia in 1964 and became a construction contractor in the 1970s. The key to Hariri's rise to political leadership is diplomatic and financial support by Saudi King Fahd. From 1982 onwards, Hariri expanded his engagement in Lebanese politics as a Saudi envoy, as well as in Lebanese banking, construction, and philanthropy. This last aspect of Hariri's engagement in Lebanon brought about a qualitative change in Hariri's position: from businessman and "Saudi envoy" to a leader who was recognised as "representing" Lebanon's Sunni community. The Hariri Foundation initially provided student loans from 1983 to 1996 and from 1999 onwards expanded the number of health centres and schools it was running. By providing education and healthcare, the Hariri Foundation came into competition with Beirut's Maqâsid, a Sunni association founded in 1878. It ran schools, health centres and a hospital in Beirut and was presided over by the politicians Saeb Salam (1958-1982) and his son Tammam (1982-2000). The latter had to step down as Maqâsid president in 2000 after a bruising political rivalry with Hariri. Hariri, the new contractor from the Gulf, had displaced the established za'îm, the political representative of Beirut's established Sunni bourgeoisie. Yet the philanthropic practices of both Salam and Hariri are similar, namely the provision of healthcare and education services along clientelist and sectarian lines. The rivalry of Salam and Hariri in the field of philanthropy thus illustrates the mechanisms by which clientelist and sectarian practices were reproduced, despite major shifts in the constellations of political economy and international politics and a resultant change in political personnel.

Political fields and forms of capital

There is a tendency in political science to study international politics, political economy and political culture separately. Yet any narrative of Hariri's rise must incorporate all these spheres: He deployed the diplomatic support and the wealth he derived from the international and economic spheres in order to gain the status of a Sunni leader. In order to make sense of these interconnected spheres of politics, Bourdieu's

concept of "fields" and "capital" will be applied[2]. This allows us to avoid, firstly, the artificial separation of domestic and international politics, inherent in much of the international relations literature; secondly, the economic determinism inherent in Marxist and neoliberal accounts of political economy; and third, the culturalism inherent in some accounts of Lebanese sectarianism, which regard it as an unchanging primordial essence. Hariri deployed political and financial "capital" derived from the fields of international politics and the economy in the field of political culture. The best way of mapping the structure of these fields is to describe the structural shifts and continuities within the fields which provided the constraints and opportunities that Hariri navigated to achieve the status of a political leader.

The field of political culture is the field of symbolic struggles where difference is originally constructed[3]. In Lebanon, the politically most relevant social division is the sect. Sectarianism is not a timeless feature of an essential Lebanese culture. The "culture of sectarianism" was constructed in the 19th and 20th century, as European powers gained greater influence in Mount Lebanon and the region was integrated into the capitalist world economy via silk production[4]. Although sectarianism is constructed, it is not contrived or imaginary. Lebanon's culture of sectarianism is a durable and stable structure. Taking the constructed but stable nature of sectarianism as its starting point, this article is a study of the role of leadership in the reproduction of sectarianism. Philanthropy is central. The provision of services such as healthcare or education tends to be analysed in terms of material exchange: the leader provides the services, the follower gives back political support. This is the way in which Michael Johnson analysed Salam's philanthropy in his landmark study of Sunni Beirut, published in 1986[5]. My own study takes Johnson's analysis as a starting point but goes beyond it. First, by looking at how Hariri replaced the Salams after 1986; and secondly, by recognising that, while material exchange is at the heart of the practices of philanthropy – and links it to the economic field – philanthropy is more than that. It is a set of practices by which a community is being "imagined"[6]. The leader shows that he or she works towards the betterment of the community. In the Lebanese context, philanthropy is one of the practices through which a

2. Bourdieu *et al.*, 1992, p. 94-174.
3. Laclau *et al.*, 1985, p. 93-148 ; Bourdieu, 2002, p. 225-244.
4. Johnson, 2001, p. 85-98 ; Makdisi, 2000, p. 1-15.
5. Johnson, 1986.
6. Anderson, 2006, p. 6.

leader "represents" a group and as such gains the right to speak for the group within the institutions of Lebanon's confessional state. The representative becomes the leader of the group. Bourdieu identifies representation of a group as necessary for the group to exist in the first place:

> "A group can exist only by delegation to an individual person – the general secretary, the Pope, etc. – who can act as a moral person, that is, as a substitute for the group. In all these cases ... *in appearance* the group creates the man who speaks in its place and in its name – to put it that way is to think in terms of delegation – whereas *in reality* it is more or less just as true to say that it is the spokesperson who creates the group. It is because the representative exists, because he *represents* (symbolic action), that the group that is represented and symbolised exists." [Italics in the original][7]

Leadership is here equated with representation of a group, and hence with group-making. This is a symbolic struggle in the field of political culture. As such, the political leader gains the "symbolic power" to confirm or transform the social order – to represent existing social groups or to try to forge new ones[8]. Hariri chose to represent the Sunni community – of Beirut and Lebanon in general – using the same practices as the previous generation of leaders. Important practices of representation include conducting the post of prime minister self-consciously as the representative of Sunni interests and maintaining close relations with the community's religious leadership. It should be stressed that communal leadership does not tend to involve the defence of doctrinal religious issues against "non-believers". Sectarian conflict tends to be overwhelmingly political, although religious doctrine was used by some factions[9]. While Hariri's relations with religious leaders and his prime ministership are discussed, the focus is on his philanthropic practices. Hariri based his claim to represent the Sunni community on his ability to work for its betterment, by providing education and healthcare. The question why he chose to confirm rather than transform the social order will be addressed in the concluding section of this article.

7. Bourdieu, 1991, p. 204.
8. *Ibid*., p. 170.
9. Ofeish, 1999, p. 98-99.

Hariri derived the financing for his philanthropy from the economic field, where production and exchange take place. Lebanon is a peripheral country in the capitalist world economy[10]. If accumulation occurs on a global scale, then a shift in Lebanon's role in this process affects the domestic political economy and hence domestic politics. This is a central factor in Hariri's rise. After all, he entered the political system on the back of his wealth. In the pre-war era, the role of Lebanon in the global capitalist economy had been as a financial intermediary between less liberal Arab countries as well as the Gulf oil producers and Western financial markets[11]. This resulted in large balance of payment surpluses. Most of the resultant capital went to imports of Western consumer goods and investment in real estate, rather than the productive industries, manufacturing or agriculture. Finance and trade were in the hands of a few families, a "commercial financial bourgeoisie", which was cross-confessional, but where Christians tended to dominate, especially in banking[12]. The interests of this commercial financial bourgeoisie were represented by Lebanon's za'îms, the politicians from notable families[13]. Saeb Salam was the dominant za'îm of Sunni Beirut in the pre-war era. Yet during the civil war, Lebanon lost its role as financial intermediary between Arab East and Western financial markets, signified in rising balance of payment deficits. The loss of status as financial intermediary allowed Hariri to enter Lebanon's economic field as a financier and contractor and to subordinate the established za'îms – such as the Salams – who had based their power on the economic power of the pre-war commercial financial bourgeoisie. Yet this replacement of one leadership by another is no simple process. Theories of political economy tend to analyse the economic field as if it were autonomous of political culture and international politics or even assume that it determines the structure of other fields. The example of Hariri's philanthropy shows that there are culturally specific ways of redistributing resources in order to become a political leader. These cultural specificities are not due to an unchanging cultural essence, but due to the specific history of symbolic struggles in the Lebanese polity. Practices of philanthropy were the mechanism by which Hariri converted the "economic capital" he had accumulated in the economic field into "symbolic power" in the field of political culture. This conversion is crucial to understanding how Hariri,

10. Wallerstein, 2007, p. 28.
11. Nasr, 1978, p. 3-4 ; Gaspard, 2004, p. 178-180.
12. Henry Moore, 1987, p. 214.
13. Dekmejian, 1975, p. 22-23.

the new contractor from the Gulf, replaced the Salams, the defenders of the interests of Beirut's old commercial financial bourgeoisie.

The field of international politics is the field of international relations between Lebanon and other states. The fragmentation of Lebanese politics along sectarian lines is reproduced in relations on the international level, with competing political leaders seeking alliances with foreign powers to bolster their positions vis-à-vis domestic rivals. International powers, on the other hand, tend to back Lebanese leaders who are fighting the clients of their regional or global opponents. This is what has led to the great "penetration" of Lebanese politics. These alliances tend to follow a broadly sectarian logic, flowing from the fact that Lebanon's sectarian communities have in the past tended to embrace competing nationalist narratives. Yet the leader also required foreign powers as allies against domestic opponents from his or her own sect. "Counter-intuitive" alliances are common, for instance between Maronite za'îm Soleiman Frangié and Hafez Al-Assad's notionally Arab nationalist regime. Resources that leaders derive from the field of international politics can be financial support, military support, or the political capital that comes from procuring international "protection" for the community's interest. The rise of Hariri was related to the rising political and economic power of Saudi Arabia in Lebanon. The Salams had also been allied to Saudi Arabia but appear to have been dropped by their patron in the mid-1990s.

Maqâsid and Saeb Salam

The Foundation of the Maqâsid in 1878 was a confessional response to the expansion of Christian missionary schools. Beirut's Sunni notables realised that a "modern" education in the sciences had become necessary in order to participate in the capitalist economy and in the changing administrative arrangements of a reformist Ottoman Empire. Christian missionary schools attracted Muslim students and were therefore unpopular with the Sunni notables. Arguing that Christians would oppose cross-confessional education, the Sunni notables chose to found an exclusively Muslim educational association[14]. The establishment of the Maqâsid is thus closely related to the formation of the confessional proto-

14. Schatkowski, 1969, p. 29.

state under the 19th century confessional power-sharing arrangements in Ottoman Mount Lebanon and Beirut. The sectarian hierarchies of the area had been upset by its integration into the capitalist world economy via silk production and trade with France, and the decline of Ottoman power, which allowed the intervention of European powers in Mount Lebanon. Silk production and trade were primarily in the hands of Christians, while European powers acted as their political "protectors". What is interesting is *who* took charge of educating Beirut's Sunni Muslim community: the Maqâsid became a vehicle for Beirut's Sunni notables to ensure their continued relevance as leaders of their confessional community in times of social, economic, and political transformation[15].

Maqâsid was very much a Sunni association. Maqâsid schools did not cater for Christians, religious education played a big role in the curriculum, and the Sunni mufti had a great say[16]. Shi'i Muslims constituted only a minority of students and were not represented on the board of directors[17]. Maqâsid was also strongly "Beiruti". Maqâsid started in Beirut and opened its first schools here. Only in Beirut did it maintain secondary schools. While Beirut's Maqâsid maintained primary schools in predominantly Sunni rural areas, it stayed out of other Lebanese cities with strong Sunni populations, such as Tripoli or Saida, which were dominated by separate networks of notables. The members of the board of trustees all came from Sunni Beiruti families[18]. The philanthropic practices of the Maqâsid and its celebrations, publications, speeches, and rituals made constant reference to a Sunni and Beiruti identity. Maqâsid "represented" Sunni Beirut, but also established a social hierarchy, with the Sunni notables at the top.

Between its foundation in 1878 and the 1960s, Maqâsid was transformed into a "modern bureaucracy" run by Beirut's Sunni bourgeoisie, consisting of professionals, businessmen, politicians, etc.[19]. Yet those who ran Maqâsid hailed from a small pool of families from which the association's leadership has traditionally been drawn – in other words, the

15. Schatkowski, 1969, p. 62-63.
16. The current president of the Maqâsid, Amin Daouk, maintained that Christians used to attend Maqâsid schools prior to the civil war. Interview with Amin Daouk, president of the Maqâsid Association, Beirut, 30 January 2008. However, the proposed 1968 constitution said explicitly that Maqâsid offered education for "Muslim children" (Schatkowski, 1969, p. 65). Johnson (1978, p. 57) is also under the impression that schools were confined to Muslim children.
17. Johnson (1978, p. 75, footnote 45) writes that he knows of no non-Sunni or non-Beiruti being elected to the board. (Chahine, 1991 p. 244).
18. Johnson, 1978, p. 75, footnote 45.
19. Schatkowski, 1969, p. 100.

notables had transformed themselves into the upper stratum of the new bourgeois class, a commercial-financial bourgeoisie[20]. The financing of the Maqâsid reflected the economic position of this class and rested on two pillars, grounded in the political economy of pre-war Lebanon: returns on real-estate investment and school fees. In 1967/68, Maqâsid derived 39.3% of its income from property rents[21]. Maqâsid owned warehouses and office buildings to cater for the booming services sector. The land was donated or obtained from the government[22]. Construction was financed through bank loans, which the Maqâsid obtained with relative ease, no doubt helped by the close relations the Maqâsid directors maintained with the city's bankers. Beirut's Sunni bourgeois were using their privileged access to resources – land, bank credit – to invest in real-estate ventures, which were catering for the expanding services sector. The association owned an estimated 17% of Beirut's commercial centre before the war[23]. The second pillar of financing were school fees, which accounted for 47.2% of income in 1967/68[24]. This reflected the expansion of the Sunni Beiruti middle class, which the Maqâsid itself had helped to create by expanding education to Sunni Muslims.

The Maqâsid was thus an expression of the power of Beirut's Sunni bourgeoisie – both in terms of financing, which was linked to the political economy that underpinned the power of this class, and in terms of the vision of community it promoted: Sunni, Beiruti, and ordered by a strict hierarchy with the city's notables-turned-bourgeois on top. The presidency of the Maqâsid therefore put the holder of the post in control of "a bank of political resources" – both economic and symbolic – by which Beirut's Sunni bourgeoisie maintained its power[25]. The position was fought over by Beirut's leading or aspiring Sunni leaders[26]. However, the politician Saeb Salam managed to stay in the post of Maqâsid president from 1958 to 1982, when he handed over to his son Tammam. Salam gained firm control of the association by increasing the constitutional power of the Maqâsid presidency, attaining extensive powers of patronage, which could be reconverted into votes at election time[27].

20. Schatkowski, 1969, p. 106-107.
21. *Ibid*., p. 150.
22. *Ibid*., p. 149.
23. The figure of 17% comes from the current Maqâsid president Amin Daouk. He does not specify whether he is referring to the total number of buildings or built-up area. Quoted in *Al Nahar*, 9 January 2004, p. 13.
24. Schatkowski, 1969, p. 150.
25. Johnson, 1986, p. 111.
26. Johnson, 1978, p. 56-75.
27. Schatkowski, 1969, p. 84-90.

Maqâsid provided free or subsidised education and employed a thousand people[28]. This status of leadership was the basis on which Salam would make a claim on the post of the prime minister, the highest position reserved for a Sunni Muslim in the confessional state.

Salam's leadership suffered from the inherent contradiction that he was the representative of the Sunni bourgeoisie, but claimed leadership of all of "Sunni Beirut", including the poorer workers in services and industry. This class relied on Maqâsid for access to education and healthcare, services which the state – controlled by merchants and financiers – did not provide, but on which they relied if they wanted to improve their social status in Lebanon's highly competitive service economy. The inherent contradictions of representing "Sunni Beirut" were easier to conceal when political fault-lines ran primarily along sectarian lines, as in the brief 1958 civil war against President Kamīl Šam'ūn. This was the height of popular Nasserite Arab nationalism within Lebanon's Sunni community and Lebanon's Sunni za'îms adopted the Egyptian president's nationalist slogans while downplaying his social reformist agenda. Yet the contradictions of Salam's leadership came to light in presidencies of Fouad Chéhab (1958-1964) and Charles Hélou (1964-1970). The "Chéhabist" presidents increased the state provision of infrastructure, education and healthcare even to peripheral regions. Chéhab challenged the economic and political power of the commercial-financial bourgeoisie. Chéhab and Hélou refused to appoint Salam prime minister. The increased number of state schools in the countryside prompted Maqâsid to close some of its village schools[29]. Chéhab's ally, Druze leader Kamal Joumblat, used Nasserite "socialism" to take over parts of Salam's popular following among Sunni Beirutis.

The Chéhabist assault on his status in the name of Nasserism led Salam to look for new allies abroad. Egyptian President Gamal Abdel Nasr, the "revolutionary" Arab nationalist, was engaged in a regional rivalry with the conservative monarchy of Saudi Arabia under King Faisal. The Saudi royal family legitimises its rule with reference to conservative Wahhabī Islam, thus making it a self-consciously "Sunni" power in the region. Salam switched to Saudi support in the 1960s[30]. Salam came to benefit from Saudi financial support for the Maqâsid association at a time when he was cut off from state patronage. Salam was

28. Schatkowski, 1969, p. 115, 122.
29. Interview with Amin Daouk, President of the Maqâsid association, Beirut, 30 January 2008.
30. Johnson, 1978, p. 62.

an attractive ally to Saudi Arabia because he enjoyed the status of a political leader in Lebanon and could therefore be useful in projecting Saudi power in the Lebanese arena. Salam used his "domestic" capital – his status as "representative" of Sunni Beirut – to procure an international ally. The financial capital he thus derived in turn helped him maintain his domestic leadership status.

The civil war

Together with other za'îms, Salam managed to elect their candidate – Soleiman Frangié – to the presidency in 1970. Yet rising social tension within Lebanon, the alliance of the Palestinian PLO with Lebanese leftist forces, and the arming of Christian militias led to the outbreak of civil war in 1975. In the predominantly Sunni Muslim quarters of Beirut the Mourabitoun militia – financed by the Palestinian Fatah and by Libya[31] – challenged Salam's claim to be the legitimate "representative" of Sunni Beirut. Mourabitoun's "progressive" Nasserite ideology contrasted with the conservatism of the Saudi King, whose support Saeb Salam had been seeking. As the war dragged on, Mourabitoun also became increasingly anti-Shi'i[32]. Mourabitoun used financial and political capital derived from the international realm, mobilising a popular base to confront the political representative of the commercial-financial bourgeoisie.

The civil war hastened several processes, which were undermining the sources of wealth in the Lebanese economy. Since the crisis of Intra Bank in 1966, international banks had increasingly marginalised Lebanese-owned banks in order to appropriate the surplus of financial intermediation between the Arab East and Western financial markets, previously flowing into the pockets of the country's domestic bourgeoisie[33]. The civil war had the effect of "re-nationalising" the banking industry as foreign banks – unable to reach an accommodation with the militias – withdrew from the country[34]. Those banks which maintained ties with the militias had the biggest chances of success. But Lebanon ceased being the financial intermediary between the Gulf

31. Johnson, 1986, p. 199.
32. *Ibid*., p. 213.
33. Nasr, 1978, p. 4.
34. *An Nahar Arab Report and Memo (MEMO)*, 4 June 1984, p. 4.

countries and Western financial markets. Between 1975 and 1982, this did not seem to matter much. Massive inflows of militia financing and remittances from Lebanese migrant workers in the Gulf kept profits flowing[35]. The Israeli invasion of 1982 and the collapse of oil prices cut off these two streams of income. This left the banks with only one source of income: coordinated rounds of speculation against the Lebanese pound, which collapsed between 1984 and 1987[36]. The economic power of the commercial-financial bourgeoisie had been undermined. The winners were militias and new contractors, who had made their money in the Gulf. They gained influence in Lebanese banking or acquired stakes. There was also a sectarian dimension. While Christian ownership of major banks declined, Muslim ownership increased[37].

This necessarily affected the Maqâsid, the financing of which was closely linked to the fate of Beirut's Sunni bourgeoisie. The civil war completely undermined the financial basis of the Maqâsid. Rent income from real estate plummeted. Beirut's commercial centre became a no-go area and many of the association's buildings were destroyed. Due to declining middle class incomes the Maqâsid started catering for an increasingly impoverished community and had to reduce school fees[38]. The Maqâsid therefore became completely dependent on Saudi financial aid[39]. Apart from regularly being appointed prime minister and maintaining close relations to the Sunni religious authorities, Salam's leadership had primarily been based on his presidency of the Maqâsid, the embodiment of the economic and symbolic power of Beirut's Sunni bourgeoisie. When the political and economic power of this class had come under attack by Chéhab, Salam had sought an international ally to bolster his position. As the access of Beirut's Sunni bourgeoisie to economic capital became increasingly reduced during the civil war, Salam's international alliance with Saudi Arabia became decisive for maintaining his position as the leader of "Sunni Beirut", based as it was on the ability to finance Maqâsid's operations.

35. Nasr, 1989, p. 45.
36. Gaspard, 2004, p. 202-207.
37. Henry Moore, 1987, p. 214.
38. Chahine, 1991, p. 243.
39. In 1975 it received US$2.6 million from Saudi Arabia (*Middle East Economic Survey* (MEES), 15 August 1975, p. 12), in 1980 Crown Prince Fahd promised to finance a technical school in Beirut to the tune of US$9 million (*MEES*, 10 March 1980, p. II), and from 1981 to 1993, the Maqâsid received an annual subsidy of L£100 million (*Al-Nahar*, 9 January 2004, p. 13).

Thanks to a combination of internal and external events, Saeb Salam got the chance of a political comeback. In 1982, Israel invaded Lebanon, cooperating with the Lebanese Forces to expel the PLO from Beirut and to win the presidency for the Forces' leader Bachir Gemayel. The PLO's close ally, the Mourabitoun, was one of the casualties of the Palestinian defeat, while Salam could rebuild his position of communal leadership in Sunni Beirut. Saudi Arabia was expediting withdrawal negotiations between the PLO and the United States – the latter acting on Israel's behalf. Salam was the local negotiator with Yasser Arafat and thus able to display his concern for the well-being of Beirut. At the same time, Maqâsid's social services helped alleviate the suffering of the civilian population. The coming years were to be a decisive turning point for the Salam family. In 1982 Saeb Salam's son Tammam took on the position of president of the Maqâsid, an association dependent on Saudi support. In 1985, the elder Salam moved to Switzerland. The rest of this article tells of Tammam Salam's failure to hold on to the leadership position his father had enjoyed. This was because Saudi Arabia chose to use its rising influence in the Lebanese arena to wholeheartedly support the newcomer Rafiq Hariri, while the power of the Salams went into slow decline.

Rafiq Hariri during the civil war

1982 was also the year that Rafiq Hariri entered Beirut's political scene. Hariri had moved to Saudi Arabia in 1964 because he was unable to pay for his studies at the Beirut Arab University. He worked as a teacher and an accountant but then started a small contracting company with his cousin[40]. Yet he did not get his big break in business until he teamed up with Nasser Al-Rashid, an engineer who received royal contracts. In 1977, Hariri procured the French company Oger to build a hotel in Ta'if within only nine months[41]. This success is said to have opened the doors for a string of construction contracts. However, according to one of Hariri's contemporaries, he had not yet built up a political relationship with Fahd, as Al-Rashid was managing relations

40. Interview with Robert Debbas, President – Debbas Holding, Beirut, 27 February 2008.
41. *MEES*, 7 February 1977, p. 9.

with the Crown Prince[42]. Hariri's opportunity for upgrading the relationship came with the Israeli invasion of 1982, during which Fahd acceded to the throne. Hariri had bought Oger and used it after the invasion to clear barricades and secure dangerous buildings in West Beirut. Hariri appears to have started the clean-up on his own initiative but once it was under way, Hariri contacted Fahd through various channels – including intercession by Saeb Salam – to get the monarch to pay for it[43]. Fahd did indeed recompense Hariri. The initial posters on Oger's trucks – reading "Project of Cleaning Beirut, courtesy of Rafiq Hariri, Oger Liban 1982"[44] – were replaced with posters advertising the clean-up as a donation by King Fahd. Hariri used the project to demonstrate his political usefulness to the Saudi king.

Hariri had solicited Saeb Salam's support for the clean-up, an arrangement that was beneficial to both men. Hariri had made a name for himself in his native Sidon but was largely unknown in the capital and needed the support of a powerful Beirut politician. As Hariri's chief engineer at the clean-up, Al-Fadl Shalaq, put it: "The real question was not: 'why Saeb Bek'? But 'who but Saeb Bek?'"[45] Salam interceded with Fahd to get him to pay for the project and ensured the support of the governor and mayor of Beirut as well as putting Shalaq in touch with Nabih Birri[46]. For Salam, the Oger project was one of the platforms from which to reclaim the leadership of "Sunni Beirut". At the project launch on 5 September 1982, Salam thanked "the son of great Sidon" in the name of "heroic Beirut", stressing that Hariri was working together with the Maqâsid[47].

In 1982 and 1983 Hariri seriously launched his political career. Hariri's strongest resource was his relationship to Saudi Arabia in the field of international politics. In 1984, Saudi Arabia was backing President Amin Gemayel, brother of the assassinated Bachir and ally of the United States. Gemayel negotiated a withdrawal agreement with Israel but Syria mobilised its Lebanese allies against it. The Saudi role was to provide a channel of mediation between Gemayel and the US on one side and

42. Interview with Robert Debbas, President – Debbas Holding, Beirut, 27 February 2008.
43. Interview with Tammam Salam, former Maqâsid President, Beirut, 23 January 2008. Interview with Robert Debbas, President – Debbas Holding, Beirut, 27 February 2009.
44. Shalaq, 2006, p. 60.
45. *Ibid*., p. 52.
46. *Ibid*., p. 74.
47. *Al-Safir*, 6 September 1982, p. 4.

Syria's Al-Assad and his Lebanese allies on the other. This way, Saudi Arabia hoped to convince Al-Assad to accept the agreement with Israel. Hariri became the "Saudi envoy" in Lebanon and was deeply involved in Saudi mediation during the Shuf war 1983, and the Geneva and Lausanne conferences in 1983 and 1984. Hariri eventually earned a reputation as being the "voice" of King Fahd, in itself a resource Hariri could deploy in Lebanese politics[48]. Hariri's hand was also strengthened when Saudi ambassador to Lebanon, Ali Al-Shaer, was recalled to Riyadh to become information minister[49]. Al-Shaer had previously been a powerful representative of Saudi interests in Lebanon.

Saudi Arabia did not manage to persuade Al-Assad to accept the withdrawal agreement and Syria's allies defeated Gemayel militarily in February 1984. This was a turning point for Saudi policy and the kingdom gradually came to accept Syrian dominance in Lebanon[50]. Hariri's role as Saudi envoy was enhanced after the embassy closed down in 1984 and Saeb Salam moved to Switzerland in 1985. Hariri helped broker the Syrian-sponsored militia agreement of 1985 and was a central actor in getting Lebanese deputies to agree to the Ta'if accord of 1989, which legitimised a Syrian military presence in Lebanon. Hariri's diplomatic role as the "Saudi envoy" had given him access to Lebanon's political elite but did not in itself make him a political leader, in the sense of being a representative of his Sunni community.

As an oil state, Saudi Arabia uses its economic muscle to project its power into Lebanon, rather than using violence. The civil war provided new opportunities to expand Saudi economic influence. Hariri and other Gulf investors bought into Lebanon's financial sector, which was suffering from losing its status as intermediary between the Arab East and Western financial markets. Gulf investors enjoyed Saudi political support[51]. Hariri

48. As the former foreign minister Elie Salem put it: "Hariri had real power ... when Hariri was talking it was King Fahd talking. He would come up with ideas that were very forceful and say that this is what King Fahd wants. And what Fahd wants is what Hariri tells him. Fahd, of course, was not interested in the details." (Blanford, 2006, p. 28).
49. *MEMO*, 2 February 1983, p. 5.
50. In recognition of Syria's dominant role, Hariri bought a flat in Damascus in 1984 and spent most of his time in the city, meeting the relevant actors there rather than in Beirut (Salem, 1995, p. 180).
51. When the Gemayel government sought to block non-Lebanese from owning banks, Saudi Arabia reportedly made financial aid to the government dependent on revoking the decree in question – a message delivered by Hariri in the midst of a currency crisis in February 1985 (*MEES*, 11 March 1985, p. B1; *MEMO*, 4 March 1985, p. 6).

bought a majority stake in Banque Mediterranée in 1981 and became involved in a series of major construction projects in 1983[52]. Saudi investment seems to have been welcomed by the president Gemayel in return for the kingdom's political backing[53]. Yet once Gemayel had been defeated militarily by Syria's Lebanese allies in February 1984 and Saudi Arabia came to accept Syrian dominance, Hariri started supporting the business and infrastructure projects of Syria's Lebanese allies[54]. Hariri's expansion in Lebanon's economic field was thus made possible both by Lebanon's changing role in the world economy – i.e. losing the status as financial mediator between the Gulf and Western financial markets – and Saudi Arabia's political influence. Hariri derived the necessary investment capital to interject himself in the Lebanese economy from lucrative contracts for the Saudi king[55].

There were two notable differences between Hariri and Saeb Salam: While the Beirut za'îm relied on support from the city's Sunni bourgeoisie and represented its political interests, Hariri was himself a major financier. Secondly, while Salam had converted the capital he had gained in Lebanon's domestic sphere of political culture – i.e. his status as a leader of the Sunni community – into the ability to procure a foreign power ally, Hariri was operating the other way around. He used the capital he had "earned" in the field of international politics and the economy, and deployed it in the field of political culture, where status of leadership is earned. The means through which Hariri sought to earn leadership status was through the provision of philanthropy and thus becoming a representative of Lebanon's Sunni community. In the 1980s, he did not yet encroach on Salam's turf in Beirut but concentrated on peripheral areas.

52. *MEMO*, 7 February 1983, p. 4-5.
53. King Fahd reportedly promised to support Gemayel's diplomatic efforts, to smooth relations with America, acquiesce to the actions of the army and the Lebanese Forces in West Beirut, and to provide financial aid for reconstruction in return for opening Lebanon to Saudi investment (*MEMO*, 22 November 1982, p. 1).
54. Walid Joumblaṭ's Sibline cement company faced difficulties financing a cement works. Reportedly, Rafiq Hariri extended a loan to Sibline in November 1985 and in 1987 became a major shareholder in Sibline. Henry Moore, 1987, p. 211. *MEMO*, 8 November 1985, p. 10. Sibline company website, http://www.scs.com.lb/templates/controls/contenttemplates.aspx?MenuID=2548, viewed on 10 July 2009. Rafiq Hariri also benefited Nabih Birri. An example is a loan of L£500 million extended to the Council of the South in July 1987 for road works in the West Biqa' and the south. The council had been created as a patronage vehicle for Birrī in 1984 (*Al-Nahar*, 18 July 1987, p. 6).
55. *MEES*, 1 October 1984, p. B4.

In 1979, Hariri had already started building an educational and health centre near Sidon and given student loans to students in the southern city. In June 1983, Hariri publicised his intention to set up a social aid programme[56]. The programme was to provide nearly 32,000 student loans between 1983 and 1996[57]. The rhetoric of the Hariri Foundation suggested that it was non-sectarian, helping all Lebanese regardless of their sect and which region they came from, and without requiring *wasta* (intercession)[58]. The foundation sought to project an image of rational planning rather than sectarian favouritism. Yet the reality of recruitment followed a sectarian logic. The bulk of students were recruited from the predominantly Sunni areas of Akkar, Tripoli, Sidon, and the Western Bekaa, using a network of mosques and Sunni social and religious associations[59]. Staff at the Hariri Foundation were predominantly Sunni Muslim and drawn from the peripheral regions of Lebanon[60]. The Hariri Foundation also opened an office at St Joseph University in East Beirut[61]. Yet this only partially changed the scales and was more of a symbolic gesture towards the claim to non-sectarian recruitment. Non-Sunni students were not explicitly excluded from applying to the Hariri Foundation. Yet it was much easier for Sunni Muslims to apply. The Hariri Foundation thus seems to have tried to do two things at the same time. First, to appear to be a progressive, professional, non-sectarian association, in contrast to the social services provided by sectarian militia leaders and za'îms. Secondly, Hariri was trying to forge links with Lebanon's "Sunni scene" – the religious leadership and social organisations – which would allow him to develop the status of being a "Sunni leader". Gaining support from the Sunni establishment and appearing to work towards the betterment of the Sunni community were crucial in Hariri's effort to become prime minister, the highest position reserved for Sunni Muslims in Lebanon's confessional state. Making himself eligible to become prime minister seems to have been a major factor shaping the Hariri Foundation student loan programme. By the time of the Geneva conference in October 1983, he was under consideration for the position[62]. But Hariri never organised his

56. *Al-Safir*, 21 June 1983, p. 5.
57. Hariri Foundation, 2004, p. 12.
58. *Al-Safir*, 26 June 1986, p. 5 ; *Al-Safir*, 28 November 1984, p. 7 ; *Al-Safir*, 18 January 1985, p. 7.
59. Shalaq, 2006, p. 170-171 ; *Al-Safir*, 27 December 1984, p. 7 ; *Al-Safir*, 27 February 1985, p. 7 ; *Al-Safir*, 3 July 1985, p. 7 ; *Al-Safir*, 27 July 1985, p. 5.
60. Khashan, 1992, p. 269.
61. Interview with Muhammad Za'atarī, Director General of the Directorate of Education, Hariri Foundation, Beirut, 31 January 2008.
62. Salem, 1995, p. 130.

students into a coherent support base. Furthermore, the Hariri Foundation did not enter into direct competition with the philanthropy of the Salams and even provided funding to the Maqâsid's own university scholarship programme[63].

The most comprehensive quantitative study of the workings of the Hariri Foundation is Hilal Khashan's (1992) survey of 400 recipients of student loans at the American University of Beirut (AUB), conducted between October 1990 and January 1991. Khashan found that 62% of respondents were Sunni, compared to 18% Shi'i, 11% Druze and 10% Greek Orthodox[64]. Only 31% of respondents told Khashan that their application had been processed "on its own merits", while 69% said that it had been processed "through a connection". This belies the assertion that the Hariri Foundation did not work through *wasta* (intercession). Khashan (1992, p. 266) cites an interview in 1991 with an unnamed HF official who wished to remain anonymous:

> "Political scholarship applications have priority over regular applications: The former are processed favourably and expediently. Community leaders, influential businessmen, friends and acquaintances also press top Hariri officials to consider their requests. More often than not, Hariri officials acquiesce to pressures placed on them. On one occasion, a community leader imposed upon the Foundation a list of 400 applicants after the application deadline[65]."

Of those students who had used intercession, 40% said that a political leader had helped them, while another 40% cited a militia leader as the contact. What is interesting is the way that the different confessional groups applied. A slight majority (55%) of Sunni recipients said that they had used contacts, while the corresponding number reached around 90% among all other confessional groups. Non-Sunnis thus relied on *wasta* almost exclusively. Sunni students also performed at a higher academic standard than their non-Sunni counterparts, suggesting that their selection had been more oriented on academic criteria. In short, non-Sunni students

63. The Maqâsid's Saeb Salam Foundation received L£1 million from Hariri in 1984 and L£1.5 million in 1985. (*Al-Safir*, 13 July 1984, p. 7 ; *Al-Safir*, 21 June 1985, p. 6).
64. The figures do not add up due to rounding. There were no Maronite Christian respondents in Khashan's study, probably because travelling to predominantly Muslim West Beirut to study was simply too inconvenient or too dangerous for these students. (Khashan, 1992, p. 267).
65. Khashan, 1992, p. 266.

tended to receive Hariri Foundation scholarships through intercession by militia leaders or politicians from their sect. Paradoxically, then, the cross-sectarian aspect of Hariri Foundation aid bolstered the power of non-Sunni sectarian elites. At times, these favours appear to have been a kind of "protection money" imposed by militias, at other times they may have been given in order to win support for Saudi policy in Lebanon.

Hariri's philanthropic practices in the 1980s helped reproduce the "culture of sectarianism". Philanthropy was a way of converting financial capital earned in the economic field and in the field of international politics into symbolic capital in the field of political culture. Hariri financed his foundation from his own wealth – derived from being a contractor to the Saudi King – and direct payments from Saudi Arabia[66]. This stands in contrast to Salam's more indirect financing of Maqâsid through the Sunni Beiruti bourgeoisie. This method of financing meant that Hariri could not be displaced at the head of his foundation, while Salam had to fend off challengers for the Maqâsid leadership. While Maqâsid had to reflect the predominant nationalist narratives of the Sunni community, the Hariri Foundation could embrace a non-sectarian rhetoric – the sectarian logic of its recruitment practices notwithstanding. Hariri's aim was to become prime minister and to win support from other politicians and militia leaders for Saudi diplomatic initiatives. By aspiring to the status of a Lebanese political leader – a representative of the Sunni community – Hariri also made himself more interesting to his Saudi sponsors, because he became more politically useful.

Hariri in the post-war era

The civil war had marked the end of Lebanon's role as financial intermediary between the Arab East and Western financial markets. Lebanese financial institutions were now owned or controlled by a mixture of pre-war bourgeoisie, militia leaders, and the class of new contractors who had made their money in the Gulf. New means of rent-creation were required to keep this new constellation of political and economic power happy. Hariri and the technocrats he had hired were the

66. Examples of direct payments were the clean-up of Beirut in 1982 and a food-aid programme worth US$10 million, financed by Saudi Arabia (*Al-Nahar*, 6 January 1988, p. 4).

architects of the three primary mechanisms of rent creation. The first was government over-borrowing from the country's commercial bank, which represented a transfer of funds to holders of Lebanese pound deposits in the country's commercial banks[67]. Government borrowing bolstered the currency and speculative attacks were averted. Yet the interest rates on treasury bills shot up, in turn driving up government debt from 51% of GDP in 1993 to 109% in 1998 and 165% in 2004[68]. The beneficiaries of these transfers were those Lebanese who had the necessary savings to deposit them in the banks[69]: the remnants of the old bourgeoisie, militia leaders investing wartime profits, the new contractors from the Gulf, and members of the Syrian regime. Hariri and his technocrats were in charge of the levers of financial policy, controlling both the finance ministry and the central bank[70]. Yet mounting public debt eventually led to Lebanese government dependence on Saudi Arabia to provide an "implicit guarantee" against default, a mechanism recognised by investors since 2002[71]. A second source of rent was "services ministries", such as education, health, refugees, or the Council of the South, which were usually allotted as patronage sources to za'îms or former militia leaders closely allied to Syria.

More important for the Maqâsid association was the third mechanism of rent-creation, namely reconstruction. The centrepiece of reconstruction was the city centre of Beirut. Rent income from the properties in the area had been a pillar of Maqâsid financing in the pre-war period, reflecting the substantial stake the Sunni bourgeoisie owned in the city centre. In the 1990s, property owners were expropriated and were compensated with shares in a private real-estate company called Solidere. Most of the historic fabric of the city centre was torn down in order to exploit the space to the maximum commercial benefit. Through the creation of Solidere, the Maqâsid's city centre properties could not become the source of income that they had been prior to the civil war. While property rent had contributed 42% of income in 1967/68, its share had fallen to 2% in 1997/98[72]. Maqâsid's properties in Beirut's commercial centre were

67. Gaspard, 2004, p. 217-221.
68. International Monetary Fund, *International Finance Statistics Database*, April 2007, available at http://www.imfstatistics.org/imf/.
69. Fattouh, 1997 (online version).
70. Denoeux and Springborg, 1998, p. 162.
71. For information on the "implicit guarantee", see: Schimmelpfennig *et al.*, 2008, p. 17, 19. Economist Intelligence Unit, *Country Report – Lebanon*, July 2002 (online version).
72. Schatkowski, 1969, p. 150 ; Makassed, 1998, p. 15.

expropriated in exchange for shares, other land was sold to Solidere[73]. Property rights had effectively passed from the old Beiruti bourgeoisie to the new contracting bourgeoisie, a fact deeply resented by some representatives of the old order. In an ironic twist, Hariri pledged that the profits he was to derive from US$125 million worth of Solidere shares he bought in January 1994 would go directly towards financing the Hariri Foundation[74]. The Salams' pragmatic acceptance of Solidere was symbolically conveyed when Saeb Salam returned to Beirut from Switzerland to attend the ceremonial opening of the reconstruction in 1994, flown in on board of one of Hariri's private jets[75]. The Maqâsid remained dependent on financial aid provided by Saudi Arabia, as its debt reached US$15 million in 1996[76].

In the early 1990s, Hariri had not yet actively sought to become the dominant Sunni leader of Beirut. Significant sections of the Sunni community challenged the leadership of the prime minister, the highest political representative of all Sunni Lebanese. Hariri had ruffled the feathers of Beirut's Sunni bourgeoisie by appropriating their properties in central Beirut. Many in this class saw Hariri, the farmer's son from Sidon, as an outsider in their circles. He also faced challenges from the remnants of the popular Nasserite movement and from Sunni Islamist groups[77]. At the same time, the position of the Lebanese Mufti remained vacant. The previous incumbent, Sheikh Hassan Khaled, had been assassinated in 1989. Khaled's deputy, Muhammad Rashid Al-Qabbani, was the most obvious choice for the position. However, Islamic groups such as Al-Ahbāsh opposed Qabbani and sought to promote one of theirs to the position. At the same time, Syria was said to have prevented the election, happy to maintain the power-vacuum at the head of the Sunni community. The Sunni community had a prime minister who was more concerned with the economy than communal politics, za'îms who had been weakened by the civil war, weakened remnants of the popular Nasserite movement, and an array of Islamist movements, who were also unable to impose hegemony on the community.

73. Skovgaard-Petersen, 1998, p. 75.
74. *Al-Nahar*, 8 January 1994, p. 1, 15.
75. *Lebanon Report*, Oct.-Nov. 1994, p. 7.
76. *Al-Nahar*, 9 January 2004, p. 13.
77. Popular neighbourhood committees in the tradition of the Nasserite movement accused Hariri of neglecting the needs of the Sunni community in 1993, while the Islamist al-Ahbash engaged in a campaign against Hariri and Salam in 1996 over the sale of cemeteries by Maqâsid to Solidere. *Lebanon Report*, Dec. 1993, p. 7 (Skovgaard-Petersen, 1998, p. 75-77).

From about 1996 onwards, however, Hariri worked to stamp his authority on the Sunni community and to strengthen his status as a Sunni leader. In the context of Sunni Beirut, he did so through philanthropy. In 1992, Tammam Salam had joined a Christian boycott of the country's first post-war elections, arguing that participation would threaten national coexistence[78]. Hariri had a stake in the success of the elections because it was to legitimise the *Pax Syriana*, which he relied on to realise his reconstruction agenda, and tolerance of which was part of the wider US-Saudi endeavour to commit Syria to a peace process with Israel. Salam's decision therefore opened a rift with Hariri. In 1996 Hariri failed to persuade the two most influential Sunni politicians of Beirut to join his electoral list: Saeb Salam and Selim Al-Hoss. The latter was a technocrat in the Chéhabist tradition and a former prime minister. Hariri launched fierce attacks against Salam and al-Hoss, saying that they did not defend the interests of the capital strongly enough[79]. Hariri was starting to seriously claim leadership of "Sunni Beirut".

All this occurred at a time of increasing pressure on Hariri. Public debt was rising and Hariri's image was turning from national saviour to self-serving businessman. Within Syria, President Hafez al-Assad was grooming his son Bashar to become president, reducing the power of those individuals within the Syrian regime who were allied to Hariri. Subsequently, Lebanese militia leaders and za'îms who were Syria's closest allies were given greater leeway in attacking Hariri. Hariri moved to strengthen his position of Sunni leadership in Beirut and Lebanon in general. This included extending his influence in the Sunni religious sphere. In December 1996, Hariri gained Syrian approval to have Qabbani elected Mufti of the republic and subsequently pandered to the Sunni religious scene[80]. In the realm of philanthropy, Hariri decided to move against Maqâsid, the power-base of his rival Tammam Salam. In 1996, Saudi Arabia ceased its financial support for Maqâsid. While the current

78. *Lebanon Report*, September 1992, p. 9.
79. *Middle East International*, 6 September 1996, p. 12-13.
80. Rougier reports that Hariri's advisors Ridwân Al-Sayyid and Muhammad Al-Samak had drawn up the institutional reforms that allowed the electoral college to be reduced from 2,700 people to 96. This maximised Hariri's control over the institution, making him the "supreme elector", while excluding any Islamist organisations. (Rougier, 2007, p. 130-131 ; Skovgaard-Petersen, 1998, p. 78-79). In 1998 Hariri refused to sign legislation which would have introduced civil marriage. Opposition to civil marriage was led by an alliance of Mufti Qabbani and Sunni Islamic groups. Furthermore, the legislation was based on an agreement between the Maronite president and the Shi'i speaker of parliament, excluding Hariri (Ofeish, 1999, p. 111).

Maqâsid president Amin Daouk points to the cost of the Gulf war and the falling oil price as reasons why the kingdom stopped payments, it is difficult to avoid the conclusion that the Saudis took this step to help Hariri in his political rivalry with Salam[81].

The Salam-Hariri rift worsened after that. In 1998 the Syrian regime supported the presidency of army commander Emile Lahoud, who sought to rein in Hariri's power. Selim Al-Hoss replaced Hariri as prime minister. Hoss and Lahoud then engaged in a campaign to have several of the officials who had been allied to Hariri indicted for corruption. Salam, too, had supported Lahoud's election. With Beirut's Sunni politicians Hoss and Salam arrayed against him, Hariri stepped up his campaign to become the dominant Sunni leader in the capital. Hariri expanded the grassroots provision of services to the urban poor in predominantly Sunni neighbourhoods. In 1999 he built a school in Tariq al-Jadida, a poor, predominantly Sunni neighbourhood of Beirut. In the first eight months of 2000 – before the parliamentary elections in September of that year – the Hariri Foundation opened no less than six health centres in Beirut, most of them in predominantly Sunni neighbourhoods with low-income households[82]. These openings were campaign events, bringing together the candidates of Hariri's electoral list[83]. Another initiative founded in 1998 was the Beirut Association for Social Development, providing a range of cultural and social services, chaired by a former Salam loyalist who had switched sides to Hariri's camp[84]. Maqâsid found it increasingly difficult to compete. Financial difficulties forced the association to close down some schools, particularly in the countryside, while teachers and other staff were made redundant[85]. The Hariri Foundation provided superior facilities in its schools and health centres and attracted teaching and medical staff previously employed in Maqâsid[86]. Hariri allies were to accuse Salam of "politicising" the association and being responsible for the parlous state of its finances[87]. As a result of Maqâsid's decline, Salam lost his seat in the 2000 parliamentary elections, while Hariri's list swept the field. Salam decided to step down as Maqâsid president in order to, as

81. *Al-Nahar*, 9 January 2004, p. 13.
82. Website of the Directorate of Health and Social Services of the Hariri Foundation, http://www.Haririmed.org/ourMedicalCenters.aspx, viewed on 21 January 2008.
83. *Al-Nahar*, 22 July 2000, p. 16.
84. Website of the Beirut Association for Social Development, available at http://www.beirutassociation.org/, viewed on 1st December 2009.
85. *Al-Nahar*, 9 January 2004, p. 13.
86. For instance, the director of the Hariri Foundation Directorate of Health and Social Services, Noureddine el Kouche, had been a doctor with Maqâsid.
87. *Al-Nahar*, 9 January 2004, p. 13 ; *Al-Nahar*, 10 January 2004, p. 10.

he said, avert any damage to the association[88]. Amin Daouk, a long-time ally of Salam, assumed the presidency and proceeded to "depoliticise" the association. Once Hariri stopped perceiving Maqâsid as a political threat, he started supporting it again: in 2003, Hariri forgave US$35 million in Maqâsid debt, held by Hariri's Banque Méditerranée[89]. After 1996, the Hariri Foundation had come to be seen as more effective than Maqâsid in working towards the betterment of Sunni Beirut. This was how Rafiq Hariri became the representative of "Sunni Beirut", subordinating the Salams in the process. Electoral competition in the confessional state had forced Hariri to reproduce sectarian and clientelist leadership practices.

Conclusion

In 2005, Rafiq Hariri was assassinated. His son Sa'ad took on his political legacy. The Hariris became another one of Lebanon's political dynasties. Sa'ad embraced sectarian leadership in order to mobilise his Sunni followers, while Lebanese society became more polarised along a Sunni and Shi'i divide[90]. Tammam Salam made his political comeback in August 2008, when he was appointed culture minister as a consensus figure in the new "unity government". Salam used this as a platform to win a parliamentary seat in the 2009 elections, running on Sa'ad Hariri's list. Yet it is unlikely that he will manage to regain the dominant political role his father had achieved.

The durability of sectarianism and clientelism has led to a type of literature that makes Lebanese history appear "flat", a plane where nothing ever changes. This has produced narratives which recount how sectarianism, militia culture, and the rule of "merchants" have remained timeless features of the political landscape for hundreds, if not a thousand years[91]. Yet, as argued above, the culture of sectarianism is not timeless but developed as part of a process of the formation of the Lebanese state since the 19th century. This is the context in which Hariri's confirmation – rather than transformation – of this culture of sectarianism has to be

88. Interview with Tammam Salam, former president of the Maqâsid association, Beirut, 23 January 2008.
89. *Al-Nahar*, 9 January 2004, p. 13.
90. Gervais, 2006, p. 7.
91. Cobban, 1985, p. 9-32 ; Dib, 2004, p. 1-10.

viewed. The student loan programme in 1983 was designed to establish Hariri's reputation as an open-minded, non-sectarian, "new" leader but also to win over key parts of the Sunni establishment who would support his bid to become prime minister. This is the main source for the seeming contradiction between non-sectarian claims and the sectarian logic of recruitment. From 1999 onwards, Hariri built health centres and schools in predominantly Sunni areas to win votes in the 2000 election. The motivation for Hariri to confirm rather than transform the culture of sectarianism through his philanthropic practices was provided by Lebanon's confessional state: becoming prime minister and winning elections. The confessional state may be "weak" in terms of legal-rational norms, but it is "strong" in structuring Lebanon's political culture[92]. This is not to say that the abolishment of formal confessional power-sharing would lead to an end of sectarianism – the practices surrounding the confessional state, such as philanthropy along sectarian and clientelist lines, are too entrenched. But any analysis of sectarianism and clientelism in Lebanon must view it in the context of the process of state formation and the dominant role the state plays in shaping the structure of the fields of the economy and political culture[93].

Bibliography

ANDERSON Benedict, 2006, *Imagined Communities*, London, Verso.

BLANFORD Nicholas, 2006, *Killing Mr Lebanon: The Assassination of Rafik Hariri and Its Impact on the Middle East*, London, I.B. Tauris.

BOURDIEU Pierre, 1991, *Language and Symbolic Power*, Cambridge, Polity Press.

——— 2002, Social Space and Symbolic Power, in Haugaard Mark (ed.), *Power: A Reader*, Manchester, Manchester University Press.

BOURDIEU Pierre and WACQUANT Loic, 1992, *An Invitation to Reflexive Sociology*, Cambridge, Polity Press.

CHAHINE Kamel, 1991, "La composition de la population scolaire des Makassed", in Beyhum Nabil (dir.), *Reconstruire Beyrouth. Les paris sur le possible*, Lyon, Maison de l'Orient, p. 239-245.

92. Tripp, 2001, p. 216-219 ; Zubaida, 1993, p. 145-151.
93. Bourdieu *et al.*, 1992, p. 114.

COBBAN Helena, 1985, *The Making of Modern Lebanon*, London, Hutchinson.

DEKMEJIAN Hrair, 1975, *Patterns of Political Leadership: Egypt, Israel, Lebanon*, New York, State University of New York Press.

DENOEUX Guilain and SPRINGBORG Robert, 1998, "Hariri's Lebanon: Singapore of the Middle East or Sanaa of the Levant?", *Middle East Policy*, 6 (2), October.

DIB Kamal, 2004, *Warlords and Merchants: The Lebanese Business and Political Establishment*, Reading, Ithaca Press.

FATTOUH Bassam, 1997, "A Political Analysis of Budget Deficits in Lebanon", *SOAS Economic Digest*, 2, June.

GASPARD Toufic, 2004, *A Political Economy of Lebanon, 1948-2002: The Limits of Laissez-Faire*, Leiden, Brill.

GERVAIS Victor, 2006, *La crise d'une communauté. Les sunnites libanais après la mort de Rafiq Hariri*, unpublished Masters thesis, Institut d'études politiques de Paris.

HARIRI FOUNDATION, 1992, *Hariri Foundation: The Origins and Prospects*, Beirut, Hariri Foundation.

——— 2004, *A Promising Future*, Beirut, Hariri Foundation.

HENRY MOORE Clement, 1987, "Prisoners' Financial Dilemma: A Consociational Future for Lebanon?", *American Political Science Review*, 81 (1), March, p. 201-218.

JOHNSON Michael, 1978, "Factional Politics in Lebanon: The Case of the 'Islamic Society of Benevolent Intentions' (Al-Maqâsid) in Beirut", *Middle Eastern Studies*, 14 (1), January.

——— 1986, *Class and Client in Beirut: The Sunni Muslim Community and the Lebanese State 1840-1985*, London, Ithaca Press.

——— 2001, *All Honourable Men: The Social Origins of War in Lebanon*, London, I.B. Tauris.

KAUFMANN Asher, 2004, *Reviving Phoenicia: In Search of Identity in Lebanon*, London, I.B. Tauris.

KHASHAN Hilal, 1992, "How grantees relate to grantor: A study on a Lebanese college scholarship foundation", *Research in Higher Education*, 33 (2), p. 263-273.

LACLAU Ernesto and MOUFFE Chantal, 1985, *Hegemony and Socialist Strategy*, London, Verso.

MAKASSED, 1998, *Makassed: Serving generations, building others*, Beirut, Dar el-Kotob.

MAKDISI Ussama, 2000, *The Culture of Sectarianism: Community, History and Violence in Nineteenth-Century Lebanon*, Berkeley, University of California Press.

NASR Salim, 1978, "Backdrop to Civil War: The Crisis of Lebanese Capitalism", *MERIP Reports*, 73, December.

——— 1989, "The Political Economy of the Lebanese Conflict", in Shehadi Nadim and Harney Bridget (eds), *Politics and the Economy in Lebanon*, Oxford, Centre for Lebanese Studies, p. 43-50.

OFEISH Sami, 1999, "Lebanon's Second Republic: Secular Talk, Sectarian Application", *Arab Studies Quarterly*, 21 (1), Winter.

ROUGIER Bernard, 2007, *Everyday Jihad: The Rise of Militant Islam among Palestinians in Lebanon*, Cambridge, Harvard University Press.

SALEM Elie, 1995, *Violence and diplomacy in Lebanon: the troubled years, 1982-1988*, London, I.B. Tauris.

SCHATKOWSKI Linda, 1969, *The Islamic Maqased of Beirut: A Case Study of Modernisation in Lebanon*, unpublished MA thesis, American University of Beirut.

SCHIMMELPFENNIG Axel and GARDNER Edward, 2008, *Lebanon-Weathering the Perfect Storms*, Washington, IMF, IMF Working Paper.

SHALAQ Fadl, 2006, *Tajribatî ma'a al-Hariri*, Beirut, Arab Scientific Publishers.

SKOVGAARD-PETERSEN Jakob, 1998, "The Sunni Religious Scene in Beirut", *Mediterranean Politics*, 3 (1), Summer.

TRIPP Charles, 2001, "States, Elites, and the Management of Change", in Hakimian Hassan and Moshaver Ziba (eds), *The State and Global Change: The Political Economy of Transition in the Middle East and North Africa*, Surrey, Curzon.

WALLERSTEIN Immanuel, 2007, *World Systems Analysis: An Introduction*, Durham, Duke University Press.

ZUBAIDA Sami, 1993, *Islam, the People and the State: Political Ideas and Movements in the Middle East*, London, I.B. Tauris.

4

L'ascension politique de Rafic Hariri : ampleur et limite de l'émergence d'un leadership sunnite unifié

Victor GERVAIS

La plupart des écrits consacrés à l'ascension politique de Rafic Hariri éludent la question des relations entretenues par l'ancien Premier ministre avec sa communauté[1]. Il existe en effet une véritable réticence à décrire et comprendre la construction du leadership politique de Rafic Hariri à partir du prisme communautaire et des modes traditionnels du fonctionnement clientélaire. On se garde bien d'affubler l'ancien Premier ministre, qui jouit d'une importante légitimité post-mortem, des habits du communautarisme politique. Ce dernier, il est vrai, a constamment pris soin de projeter l'image de parangon de la modernité, de l'outsider face aux notables qui s'avèrent incapables de sortir le Liban du marasme économique, voire de l'évergète à même de mettre un terme aux carences dont souffre toute une société[2]. Pourtant, au fil des ans, la modification du contexte politique, aussi bien local que régional, ainsi que la pratique

1. En particulier les ouvrages publiés depuis l'assassinat de Rafic Hariri, le 14 février 2005, qui n'abordent que marginalement cette question, préférant souligner le rôle de l'ancien Premier ministre dans les efforts de reconstruction du pays au lendemain de la guerre et l'évolution de ses relations avec le régime de Damas. Voir, notamment, Iskandar, 2006, et Blanford, 2006.
2. Les travaux d'Élizabeth Picard ont à cet égard permis de poser les jalons d'une telle réflexion. Voir notamment Picard, 2002 et 2001a.

distordue des textes de Taëf, qui consacre dans les faits le confessionnalisme politique comme mode d'exercice du pouvoir, incitèrent Hariri à reproduire les modes de domination sociale, économique et politique traditionnellement exercés par le *za'îm* libanais. Sacrifiant à ses ambitions de leader national aux assises transcommunautaires, il finit par trouver dans le patriotisme de communauté les nouveaux fondements de sa légitimité.

Il semble donc pertinent de revenir en détail sur les ressorts de cette rupture stratégique afin de poser les bases d'une réflexion renouvelée sur l'ascension politique de Rafic Hariri et l'émergence d'un leadership sunnite unifié dans le Liban d'après-guerre. Outre qu'un tel effort d'élucidation présente l'avantage d'enrichir un certain nombre de problématiques habituellement mobilisées pour analyser les dynamiques sociales et politiques aujourd'hui à l'œuvre au sein du sunnisme libanais, il permet aussi de mettre en lumière les dilemmes politiques auxquels est aujourd'hui confronté l'héritier politique de la famille Hariri, Saad Hariri, fils cadet de l'ancien Premier ministre. Ces dilemmes semblent en effet inhérents à la façon dont a été érigée la structure du pouvoir sunnite unifié, aujourd'hui défié par différents types de mobilisation qui, à l'ombre de la négociation politique traditionnelle, investissent, en le reformulant, l'objet communautaire. Afin de mieux cerner ces différents enjeux, nous analyserons dans un premier temps les ressorts de la formation d'un leadership sunnite unifié sous l'impulsion de Rafic Hariri. Puis, dans un deuxième temps, nous tenterons de mieux comprendre ses limites, notamment à travers l'analyse du discours de certains opposants au leadership sunnite[3].

3. Ce travail sur le leadership politique des Hariri pose de par sa nature certains problèmes d'ordre méthodologique que nous jugeons nécessaire d'aborder dans cette partie introductive. Nous avons choisi d'observer la société libanaise selon le prisme du communautarisme, selon nous véritable creuset des actes identificatoires et composante essentielle des processus de mobilisation. Pour autant, soulignons que les communautés ne sont pas l'émanation de groupes sociaux pérennes mais relèvent de modes de structuration du champ social et politique constamment « réimaginés » et reconstruits par les acteurs sociaux. En d'autres termes, les catégorisations identitaires ne doivent pas être appréhendées en tant que structures, mais en tant que faits de conscience et régimes de subjectivité. On peut donc partir de l'étude des communautés, et des individus qui les composent, à condition de comprendre pourquoi et dans quel cadre elles se définissent, ou sentent le besoin de se définir, d'une telle manière. Ce qui revient à réintroduire nécessairement la dimension identitaire du triptyque État-confession-individu qui se déploie dans le cadre du système politique communautaire libanais. Dès lors, l'identité (en l'occurrence confessionnelle) apparaît comme un processus dont l'intensité varie en fonction du contexte social et politique au sein duquel les individus et les

Rafic Hariri et la stratégie de contrôle transcommunautaire

L'émergence d'un leadership sunnite unifié au Liban est un fait récent, intimement lié à l'ascension de Rafic Hariri. En effet, des principales communautés libanaises, la communauté sunnite est celle qui n'avait pas su, ou pas voulu, se structurer politiquement au cours de la guerre civile[4]. Les sunnites libanais avaient assisté à la déliquescence du système clientéliste chapeauté par les *za'îm* sans qu'aucun parti ou mouvement ne réussisse à s'imposer durablement comme le défenseur des intérêts de la communauté et le garant de sa cohésion interne[5]. L'éclatement de l'État libanais au milieu des années 1970, loin d'engendrer une dynamique confessionnelle sunnite interne semblable à celle qui a mobilisé et galvanisé les communautés chiite, druze et maronite[6], fut au contraire le point de départ d'une série d'échecs politiques qui ont contribué à la mise à l'écart des élites traditionnelles de la communauté. L'arrêt des violences n'y changera rien : formés dans la culture politique d'avant-guerre, les notables sunnites qui se succèdent au poste de Premier ministre à partir de 1990 semblent peu familiers du nouveau mode d'exercice du pouvoir hérité des milices et assistent, par là même, à la perte de leur influence au sein du système politique[7]. Décapitée politiquement, la communauté sunnite assiste donc, dans l'après-guerre, à la marginalisation de ses élites citadines traditionnelles au moment même où les accords de Taëf d'octobre 1989, qui ont ouvert la voie à la fin des affrontements, revitalisaient la fonction de Premier ministre (poste traditionnellement réservé à la communauté sunnite).

---

communautés interagissent. La portée de la variable identitaire est en effet déterminée non seulement par les circonstances dans lesquelles des courants politiques choisissent (ou non) de recourir de façon privilégiée à cette matrice pour exprimer leurs revendications, mais aussi, et surtout, par sa capacité à être perçue comme légitime par les « récepteurs ». Ainsi, de même que nous parlons de « performance musicale » pour souligner le rôle actif de l'auditeur pendant l'écoute musicale et que nous savons, grâce à la linguistique post-saussurienne, que la lecture d'un texte participe à sa production, il convient de parler de « performance identitaire » afin de souligner l'importance de la perception des « récepteurs » dans la formation des catégorisations identitaires. Par ailleurs, l'identité sunnite libanaise doit être appréhendée à l'aune des dynamiques régionales qui en redéfinissent le sens. Voir Bayart, 1996, p. 98, et Seurat, 1986.

4. Voir Picard, 2001a, p. 29.
5. Johnson, 1986.
6. Chartouni-Dubarry, 1997, p. 154.
7. Picard, 2001a, p. 29.

C'est dans ce cadre précis qu'il convient d'analyser l'ascension de Rafic Hariri et l'émergence d'un leadership sunnite unifié. Businessman sans complexe, évergète municipal, médiateur politique sans lien avec la notabilité traditionnelle du Liban, Rafic Hariri a su investir dès le début des années 1980 dans l'économie de la guerre civile et composer habilement avec les réseaux locaux afin d'imposer son patronage à la ville de Saïda[8]. Lorsqu'il accède à la fonction de Premier ministre en 1992, il utilise ses ressources exceptionnelles pour élargir sa base électorale et promouvoir le réaménagement du territoire national, en misant de façon prioritaire sur le projet de reconstruction du centre-ville de la capitale, qu'il voulait emblématique de son dynamisme.

Dans un premier temps, Rafic Hariri situe son action par-delà la clôture communautaire. En se référant aux modifications constitutionnelles contenues dans les accords de Taëf, lesquelles revalorisent les prérogatives du Premier ministre et prévoient, à terme, l'abolition du confessionnalisme politique, il adopte une posture de leader national aux assises transcommunautaires. Il entre dans la compétition politique libanaise en insistant sur la nécessité du « *'aych muchtarak* » (vivre en commun) et de la réussite individuelle.

Au cours de cette première période, la formation du leadership de Hariri se traduit essentiellement par un contrôle et un investissement massif de l'espace public que le Premier ministre peut convertir en capital symbolique et en légitimité politique. Cela se manifeste dans les faits par une prise en charge des lieux *a priori* non affublés des habits communautaires : Aéroport international de Beyrouth, Cité sportive, place de l'Étoile. Le projet de reconstruction, essentiellement privé, du territoire et de son tissu économique devient le moyen privilégié par lequel Hariri entend se positionner comme leader national : en s'appuyant sur la légitimité d'un projet d'économie politique, qui faisait écho à des demandes formulées depuis longtemps par une partie de l'élite dirigeante et qui correspondait aux attentes d'une partie de la population, la reconstruction devient ainsi pour Hariri un puissant instrument de pouvoir et de mobilisation. L'action du Premier ministre se distingue alors des modes traditionnels du fonctionnement clientélaire[9]. Le rapport de dépendance patron/client, qui repose sur un échange réciproque entre deux personnes possédant des ressources inégales, est volontairement extrait de son carcan communautaire *via* la formation d'un patronage qui se veut inclusif et

8. Bonne, 1995.
9. Fonctionnement clientélaire, et non pas structure sociale ni politique, comme le note pertinemment Élizabeth Picard (2001b, p. 164). Voir aussi Gilsenan, 1977.

dont l'ampleur témoignerait de la différence considérable qu'il y a entre les moyens de financement de Rafic Hariri et ceux des acteurs locaux[10].

À ce titre, Hariri utilise au niveau national les méthodes qui lui ont permis d'imposer son patronage dans sa ville natale durant la guerre. Les travaux d'Emmanuel Bonne ont en effet montré que l'insertion de Hariri à Saïda au cours des années 1980 ne s'est pas faite par la « mobilisation d'une clientèle populaire large qu'assurerait sa présence sur le terrain politique et social [...] mais par un investissement massif dans l'espace public sidonien, ses structures décisionnelles et ses symboles[11] ». Les modalités de cette action varient selon les secteurs auxquels elles s'appliquent et se décomposent en phases et en initiatives qui ne sont pas forcément successives mais s'orientent toutes vers une monopolisation des institutions et des moyens de la vie publique sidonienne[12]. Ce faisant, elles « participent, à des degrés divers, à l'élaboration d'un système de pouvoir qui dépend toujours en dernier ressort de Rafic Hariri[13] ». À Saïda, comme au niveau national, Hariri apparaît ainsi comme l'homme d'un contexte, car c'est sa capacité à se rendre indispensable à un moment où les pouvoirs publics font preuve d'impuissance qui lui permet de se présenter comme le seul agent capable de se substituer avec succès à un État défaillant.

Toutefois, si la mobilisation de multiples ressources matérielles et symboliques peut s'inscrire dans une entreprise calculée de conquête du leadership, la question la plus stimulante demeure celle des stratégies suggérées, sinon imposées, par la configuration dans laquelle cette entreprise se développe. En effet, étudier un type de situation où un acteur occupe manifestement une position dominante conduit nécessairement à réexaminer les rapports entre les stratégies de positionnement du leader et les attentes particulières d'une configuration sociale donnée[14]. À cet égard, il est rapidement apparu à Hariri et ses conseillers que la stratégie d'investissement et de contrôle de l'espace public était « inadaptée à la compétition pour le leadership politique au niveau national[15] ». Ainsi, pour préserver son statut, Hariri sera contraint d'abandonner sa posture de leader national aux assises transcommunautaires pour celle de l'homme politique traditionnel libanais. Plusieurs éléments permettent d'expliquer

10. Gilsenan, 1977.
11. Bonne, 1995, p. 72.
12. *Ibid*., p. 59.
13. *Ibid*.
14. Lagroye, 2003.
15. Entretien avec un ancien conseiller de Rafic Hariri, aujourd'hui conseiller du Premier ministre Fouad Siniora.

cette assertion. Tout d'abord, si le Premier ministre Hariri tire une incontestable légitimité de la reconstruction des infrastructures de base et de la vitrine internationale que redevient peu à peu Beyrouth, l'écart entre les constructions projetées et les constructions réelles a eu tôt fait d'entamer sa popularité. Les promesses non tenues de la reconstruction du pays ont fini par miner la popularité de son promoteur. Le projet de reconstruction se heurte notamment aux contraintes structurelles du système de direction collégiale du pouvoir entre 1992 et 1998. Contrairement à ce qu'affirment Guilain Denoeux et Robert Springborg, Hariri n'a pas la possibilité de négliger l'État et de le laisser aux mains des anciens chefs de milices[16]. Certes, « marché à lui tout seul », Rafic Hariri dispose de son propre savoir-faire qui lui permet de contourner l'État en misant sur les capitaux privés et ses propres ressources personnelles. Mais, pour mettre en œuvre ses choix dans la reconstruction du pays, il se doit de composer en permanence avec la classe politique. Il lui faut en effet constamment associer les opposants potentiels, prévenir et neutraliser leurs réticences, tout particulièrement au sommet de l'État où Hariri n'est que l'un des trois membres du « système de la troïka » qui associe au Premier ministre le président de la République, Elias Hraoui, et le président de la Chambre des députés, Nabih Berri. Cette troïka, modelée à Taëf et garantie par Damas, est le point de passage obligé de « toutes les décisions et la structure de tous les marchandages du nouveau compromis libanais[17] ».

Objet d'incessants marchandages, le projet de reconstruction est ainsi détourné de son but initial par l'existence de politiciens qui s'activent à mettre en œuvre tous les moyens possibles dont ils disposent pour toucher les dividendes présumés de la reconstruction, chevauchant toujours les sphères du public et du privé, et ne distinguant que peu, dans la pratique, celle-ci de celle-là. La reconstruction du pays a donc souffert de la confusion existant entre intérêts publics et intérêts privés, qui est l'une des caractéristiques principales du système de la troïka.

Parallèlement, la dégradation des fondamentaux économiques au cours de la seconde moitié des années 1990 a contribué à l'érosion de la popularité de Rafic Hariri, dans les milieux d'affaires comme dans l'opinion publique. En 1994, le plan « Horizon 2000 » avait dessiné le cadre macroéconomique de la reconstruction. Le poids de la dette devait passer de 50 à 85 % du PNB entre 1993 et 1995, avant d'être ramené à 40 % du PNB en 2002, grâce aux dividendes des investissements initiaux,

16. Denoeux et Springborg, 1998.
17. Debié et Pieter, 2003, p. 120.

au retour des capitaux et de la croissance. Un excédent budgétaire était prévu pour 1996, lequel serait alloué au service de la dette qui ne devrait plus représenter que 5 % du PNB en 2002[18]. Toutes ces hypothèses se sont avérées erronées : la croissance ne fut pas au rendez-vous[19] ; la crise de surproduction dans l'immobilier est patente dès 1996 ; les bénéfices des banques ont été réduits par les provisions de plus en plus importantes qu'elles ont dû passer pour se couvrir de mauvaises dettes du secteur privé en particulier[20]. L'effet Hariri, qui avait si bien joué en 1992, ne fonctionne plus : « le choix d'investir dans l'immobilier et les infrastructures de la capitale plutôt que de reconstituer les secteurs de productions ruinés par l'économie de guerre a montré ses limites[21] ».

Aussi, les promesses d'un Nouveau Moyen-Orient, à partir desquelles Hariri a pu justifier son modèle de développement économique, s'estompent au fur et à mesure que le sentiment d'euphorie engendré par la signature des accords d'Oslo se transforme, après 1996, en amertume et en désillusion. Les rentes touristiques et financières ne peuvent à elles seules assurer le développement économique de l'hinterland libanais, fût-il intégré à l'espace économique régional. L'écart entre les fondements de la prospérité libanaise d'après-guerre et le modèle de développement proposé par Hariri, centré sur Beyrouth et son centre-ville, s'est ainsi posé en obstacle à la stratégie de contrôle transcommunautaire du Premier ministre Hariri.

Mais l'élément le plus important pour comprendre l'échec de la stratégie de contrôle transcommunautaire de Hariri est la modification progressive, au cours des années 1990, du contexte politique local, ainsi que la pratique distordue des textes de Taëf, qui consacrent dans les faits le confessionnalisme politique comme mode d'exercice du pouvoir. C'est

18. *Ibid*., p. 134.
19. La croissance, de 4,5 % en 1992, s'élève à 7,1 % en 1993, puis à 8,5 % en 1994, avant de retomber à 4 % en 1996 et finalement atteindre 2 % en 1998.
20. Leur crédibilité a aussi souffert de l'évaluation de plus en plus négative de la solvabilité générale du pays par les agences de notation. L'État a augmenté d'année en année son déficit. Le poids du service de la dette l'a obligé à réduire ses budgets d'investissements en 1997. À la fin de l'année 1998, l'endettement total du pays, retard des paiements compris, s'élevait à plus de 20 milliards de dollars (contre 3 milliards en 1993). À cette situation économique critique s'ajoute une grave crise sociale caractérisée par la stagnation du pouvoir d'achat de la majeure partie de la population et un taux de chômage élevé. Dès 1995, le déficit migratoire annuel qui s'était légèrement atténué à la fin du conflit reprend avec vigueur et dépasse la barre des 100 000 départs.
21. Picard, 2001a, p. 21.

cette résilience du communautarisme qui va progressivement inciter Hariri à modifier ses orientations stratégiques.

L'affirmation communautaire est sortie renforcée des quinze années de guerre civile[22]. Pour autant, la recommunautarisation des pratiques sociales ne contamine pas immédiatement le jeu politique libanais. De fait, comme l'a pertinemment noté Élizabeth Picard, l'expérience de la direction collégiale du pouvoir, celle de la troïka, fut en effet caractérisée, à ses débuts, par le refus d'une gestion exclusivement communautaire au sommet de l'État. De plus, la réitération à Taëf du caractère « provisoire » du confessionnalisme politique, même si elle confirme le principe du communautarisme dans sa forme la plus achevée, permettait d'espérer à terme son abolition, que rendrait possible une éventuelle modification des pratiques et des comportements politiques. Mais, progressivement, l'immobilisme et le gel de la vie politique libanaise contribua à entériner, tout en les exacerbant, les modes de représentation et de partage communautaires. Les réflexes « segmentaires » des dirigeants d'organisations miliciennes qui investirent les rouages de l'État au lendemain de la guerre ont largement contribué à ce phénomène.

Dès 1993, les difficultés au sein de la troïka se sont multipliées et seule l'intervention répétée de la Syrie a pu convaincre Hariri de ne pas mettre à exécution ses nombreuses menaces de démission. Sur fond de normalisation et de reconstruction, le Liban politique de l'après-guerre semble alors en état d'hibernation[23] : les faibles niveaux symbolique et organisationnel de l'État, ainsi que le blocage des institutions rendent impossible la mise en œuvre des réformes prévues par les accords de Taëf. Tournant à vide, les institutions libanaises se révèlent de la sorte incapables de trancher entre le définitif et le provisoire, entre le nationalisme unificateur et le pluralisme confessionnel. Ainsi, contaminée par les pratiques communautaires de la gestion des affaires publiques, l'expérience de la troïka, déclarée « morte » en 1997 par le président du Parlement Nabih Berri, contribue au rétablissement du confessionnalisme politique comme horizon indépassable du Liban. Cette lecture tronquée des accords de Taëf est d'ailleurs encouragée par l'imposant voisin syrien. En conditionnant le retrait de ses troupes à l'exigence de l'abolition du communautarisme politique, Damas trouve en effet dans la formule de Taëf la possibilité de prolonger indéfiniment sa domination militaire sur le Liban. Pour le dire autrement, le régime syrien avait bien compris que « la

22. Picard, 1994, p. 49.
23. Chartouni-Dubarry, 1997, p. 147.

pérennisation du communautarisme au Liban favorisait la pérennisation de son occupation[24] ».

Rupture stratégique du haririsme : les usages politiques de l'affirmation communautaire

Confronté à la résilience du communautarisme, Rafic Hariri procéda à une rupture stratégique. Délaissant ses ambitions de leader national à l'enracinement transcommunautaire, il trouva dans le patriotisme de communauté les nouveaux fondements de sa légitimité. Dans ce cadre, l'usage de la réaffirmation communautaire est très visiblement l'instrument d'une ambition. En d'autres termes, cette posture politique nouvelle lui fut dictée par les événements. Comme le souligne un ancien conseiller de Hariri :

> « L'échec d'Oslo et de la paix avec les Israéliens à partir de 1996 conjugué à l'arrivée au Liban en 1998 d'une nouvelle équipe syrienne qui lui était défavorable, les difficultés économiques du pays, tous ces éléments sont venus fragiliser Rafic Hariri. C'est ainsi qu'il faut comprendre sa décision de se rapprocher de sa communauté. Il n'y a rien de communautaire dans cette décision[25]. »

Arrivé au Liban avec le « Golfe dans la tête », obnubilé par le mode de développement rentier, auquel ne fut pas étranger le projet de reconstruction, Hariri en est progressivement venu à troquer ses habits d'homme d'affaires pour ceux de leader communautaire. Bien que le contenu des objectifs politiques et les modes de domination aient évolué, c'est en effet à travers sa prétention à réclamer au nom de son groupe (*za'âma*[26]) que

24. Picard, 1994, p. 52.
25. Entretien, Beyrouth, juillet 2007.
26. Étymologiquement, le terme *za'îm* s'applique au porte-parole d'un groupe de personnes ou, par métaphore, à celui qui a prétention à réclamer (*za'âma*) en leur nom. Il fut employé suivant les époques dans un sens politique ou militaire. Le *za'îm* est un personnage central de l'histoire sociale et politique du Liban contemporain, une figure dont les mutations ont accompagné à chaque étape les transformations des rapports économiques et politiques du pays. Acteur clé du système clientélaire, la fortune du titre et de la fonction du *za'îm* dans le système politique libanais tient à cet égard aux capacités de renouvellement de celui-ci, en favorisant notamment sa conversion de chef militaire en entrepreneur politique,

Hariri entend préserver son accès aux ressources étatiques et publiques, et par là même renforcer son rôle au sein du système politique libanais. Jouant la « carte sunnite », Hariri cherche ainsi à éviter que la formation de son patronage transcommunautaire, basée sur ses activités de mécène et son image de « reconstructeur », ne se déploie dans le vide, c'est-à-dire qu'elle ne réponde à aucune des attentes, objectives ou imaginées, des acteurs sociaux. Il importe à cet égard d'appréhender le fonctionnement clientélaire suivant les catégories symboliques des acteurs sociaux, qu'ils soient patrons ou clients. En effet, comme le note Patrick Haenni, évoquant les limites de l'analyse utilitariste des rapports de clientèle, laquelle tend à surestimer le fondement matériel de l'échange,

> « les rapports issus de la prestation d'un service ne sont pas immédiats. Les acteurs sociaux peuvent en effet ruser avec les "modèles culturels", ce qu'ils feront d'autant plus facilement que la "belle réponse" à laquelle est tenu le client se fait sur fond de services assortis de contreparties. Ainsi, en passant de l'énonciation du modèle culturel à sa mise en pratique, le régime des obligations peut facilement se gripper si le patronage s'effectue sans allégeances[27] ».

Analysées de la sorte, les ressources exceptionnelles dont dispose Hariri ne permettent cette « belle réponse » que si elles contribuent à soutenir les formes légitimes du lien politique qui sont définies par le contexte sociopolitique au sein duquel se déploie la relation clientélaire. Dans ce cadre, plutôt que de tourner le dos au communautarisme, Hariri s'employa à le valoriser avec des actualisations qui le dépassaient. Emboîtant le pas à la dynamique de recommunautarisation des pratiques politiques, il s'assura ainsi d'un soutien indispensable à son leadership. Laïc de tempérament, c'est sur la corde sunnite qu'il joue désormais. À titre d'exemple, lorsqu'au mois de mars 1998 le président de la République Elias Hraoui présente au Conseil des ministres un projet de loi créant un statut personnel unifié optionnel et le mariage civil facultatif, Hariri s'y oppose avec virulence, arguant qu'il ne souhaite en aucun cas se heurter aux valeurs et aux intérêts de sa communauté[28].

---

dont la fonction est désormais de servir d'intermédiaire entre sa communauté et l'État. Sur cette question, notamment sur les conséquences des recompositions du pouvoir dans le Liban de l'après-guerre, voir Picard, 2001b.

27. Haenni, 2005.
28. Johnson, 2001. Voir aussi, Hamzeh, 2000.

Le discours évolue et s'adapte aux impératifs du jeu politique libanais[29]. Bien sûr la position officielle demeure inchangée : la démocratie confessionnelle reste pour Hariri l'aspect négatif du régime libanais. *Pouvoir et responsabilité*, livre signé par Hariri au moment de son passage dans l'opposition, est à ce propos explicite :

> « si certains se plaisent à attiser la fibre communautaire au détriment de l'intérêt national, et à en user lors de campagnes politiques, nous pensons, n'ayant jamais varié dans notre position, que l'appartenance nationale au Liban est le seul moyen d'affirmer la bonne santé de la Nation et de renforcer la souveraineté de l'ordre public[30] ».

Nul besoin ici de douter de la préférence de Hariri pour un système politique déconfessionnalisé. Seulement, le Premier ministre a compris que sa survie politique dépendait de son aptitude à instrumentaliser à ses fins la dynamique de réaffirmation communautaire. À ce propos, il est intéressant de noter que les activités sociales de Hariri, sous couvert ou non de mécénat, n'ambitionnent plus tant à investir l'espace public qu'à obtenir une reconnaissance de son rôle de *za'îm* par ses coreligionnaires.

Cette reconnaissance du rôle de *za'îm* passera notamment par l'imposition de son leadership aux institutions communautaires sunnites. En premier lieu, il parvint à annexer à son leadership la Société des Maqâsid. Fondée en 1878, à Beyrouth, par des disciples du réformiste égyptien Muhammad 'Abduh, elle eut pour vocation première de former des instituteurs musulmans afin de faire face à l'implantation des écoles des missions chrétiennes sur le sol libanais. Elle a par la suite étendu ses activités, d'abord de nature essentiellement éducative, puis caritative et humanitaire, à l'ensemble du pays, au point de devenir au lendemain de la Seconde Guerre mondiale le principal pourvoyeur d'aide sociale en milieu sunnite. Aujourd'hui encore, la Société des Maqâsid demeure une institution islamique importante au Liban, en raison du rôle qu'elle a joué dans la formation des élites sunnites du pays[31]. S'ajustant de façon progressive au fonctionnement du système clientéliste, elle devint au fil des ans un formidable appareil de patronage politique. Permettant aux *za'îm* d'associer leurs opérations clientélaires aux activités sociales de l'insti-

29. Ainsi, lors de son passage dans l'opposition entre 1998 et 2000, Hariri n'a de cesse d'attaquer le Premier ministre Sélim Hoss sur le registre confessionnel, l'accusant de céder au président au lieu de défendre les nouvelles prérogatives des sunnites que les accords de Taëf ont consacrées.
30. Hariri, 1999, p. 4.
31. Bonne, 1995, p. 80.

tution islamique, son contrôle s'est en effet révélé essentiel pour la conquête du leadership politique en milieu sunnite.

Sans lien avec la notabilité traditionnelle, Rafic Hariri ne chercha pas tant à se hisser à la tête des Maqâsid qu'à les annexer à son leadership. Déjà au cours de la guerre, Hariri avait acquis une certaine influence au sein des Maqâsid de la ville de Saïda, indépendantes de leur équivalent beyrouthin, en apportant son soutien financier à l'institution menacée de faillite : son aide atteignit 1 100 000 dollars en 1980 et il fit don de 200 000 à 300 000 dollars par an à l'association de 1981 à 1989. Par ailleurs, un million de dollars ont été offerts en 1983 par la fondation Hariri pour la construction de l'école Aïcha destinée aux filles, et il a acheté pour les Maqâsid en 1983 le terrain sur lequel fut érigée une cinquième école, à la construction de laquelle il a participé à hauteur de 1 700 000 dollars[32]. Vecteurs de son influence, les moyens mobilisés par Hariri sont également soutenus par la formation d'un réseau clientéliste, lequel fournit à Hariri les outils nécessaires pour peser sur les choix politiques adoptés par les dirigeants de l'institution. La même stratégie sera mise en œuvre pour associer les Maqâsid de Beyrouth à son leadership[33]. Longtemps dominées par la dynastie des Salam, elles vont passer sous l'influence de Hariri à la fin des années 1990, après que ce dernier, profitant de la situation financière critique de l'institution, a exercé des pressions destinées à évincer son président, Tammam Salam. L'aide financière proposée par Hariri au conseil d'administration de l'institution, d'environ 30 millions de dollars, aurait en effet été conditionnée à la démission de son président[34]. Hariri a également disposé d'importants soutiens au sein des Maqâsid de Beyrouth[35]. Par des moyens différents de ceux employés traditionnellement par les notables de la communauté sunnite, Hariri s'assura le contrôle de la Société des Maqâsid, qui est devenue l'un des vecteurs principaux de la formation de son leadership. À mi-chemin entre l'économie du don et le clientélisme le plus élémentaire, l'action de Hariri a ainsi contribué à renforcer sa position à l'intérieur de sa communauté.

Par ailleurs, Rafic Hariri s'est aussi assuré le soutien actif de l'instance officielle de représentation sunnite au Liban, Dâr al-Fatwâ. Carole Dagher souligne que l'œcuménisme pragmatique mis en œuvre par Hariri a contribué à réhabiliter les dignitaires religieux des principales commu-

32. Bonne, 1995, p. 81.
33. Voir Chubarû, 2000.
34. Entretien avec Ridwân al-Sayyid, Beyrouth, 12 mai 2006.
35. Entretien avec Muhammad Samak, Beyrouth, 4 mai 2006.

nautés du Liban dans leur rôle de garant de l'entente interconfessionnelle[36]. Hommes de compromis et de concorde, les leaders spirituels se seraient en effet employés à préserver les valeurs de la consociativité libanaise face à des leaders politiques ayant délaissé le mode de gestion traditionnel du pouvoir, à la fois mondain et consensuel, caractéristique de l'avant-guerre, pour un nouveau jeu à somme nulle, fait de pressions à peine voilées, de déclarations agressives et d'exhibitions d'armes[37]. Les leaders religieux seraient de ce fait, selon Dagher, devenus des acteurs incontournables du jeu politique libanais au cours des années 1990. En témoignerait la décision de Rafic Hariri, en mars 1998, de rendre personnellement visite aux leaders religieux des principales communautés libanaises afin d'obtenir leur assentiment au sujet de ses nouvelles propositions budgétaires[38]. Or, le rôle de premier plan conféré à ces derniers, loin de consacrer la prééminence du goupillon dans le jeu politique, semble plutôt témoigner de la soumission progressive des institutions religieuses au pouvoir politique[39].

En milieu sunnite, ce phénomène remonte aux conditions historiques de la création de Dâr al-Fatwâ. L'instance de représentation officielle des sunnites au Liban fut en effet créée, en 1922, par la France afin d'institutionnaliser, et donc de « libaniser », l'islam sunnite en le détachant de son environnement régional[40]. Cette mise sous tutelle de l'administration des affaires religieuses par les autorités françaises survivra à l'indépendance. Il faudra attendre 1955 pour que le gouvernement libanais modifie les dispositions concernant le statut juridique de Dâr al-Fatwâ. Le décret-loi 18, signé par le gouvernement libanais le 13 janvier 1955, confirme l'indépendance juridique de Dâr al-Fatwâ et officialise l'existence d'un « conseil islamique suprême » qui bénéficie du droit de légiférer sur les affaires intérieures de la communauté, sans intervention préalable ou ultérieure de l'Assemblée nationale[41]. Toutefois, malgré l'autonomie officielle accordée par le gouvernement libanais à Dâr al-Fatwâ, l'ingérence du pouvoir politique dans la gestion des affaires religieuses, notamment

36. Dagher, 2000, p. 136.
37. Picard, 1994, p. 3.
38. Dagher, 2000, p. 136.
39. À l'exception peut-être de la communauté maronite, au sein de laquelle le vide engendré par la mise à l'écart des deux principales figures politiques, le général Michel Aoun en exil à Paris, et le chef des Forces libanaises, Samir Geagea, emprisonné, a donné l'occasion aux leaders religieux de la communauté de jouer un rôle politique de premier plan.
40. Khoury, 1987, p. 83.
41. Entretien avec Muhammad al-Noqari, directeur général de Dâr al-Fatwâ, août 2007.

en matière de nomination des responsables administratifs, était monnaie courante[42].

Dans l'après-guerre, l'autonomie de Dâr al-Fatwâ a été de nouveau diminuée. Entre autres choses, la réforme du 28 décembre 1996, élaborée par de proches conseillers de Rafic Hariri[43], a considérablement réduit la base électorale du mufti de la République, et par là même son autonomie vis-à-vis des politiques[44]. Visant à restreindre le pouvoir des islamistes[45], cette réforme prévoit en effet que le conseil électoral islamique en charge de l'élection du mufti de la République se limitera désormais au Premier ministre en exercice, aux anciens premiers ministres, aux ministres et députés sunnites en fonction, aux membres du Conseil islamique suprême, aux muftis de région, aux juges religieux en retraite, aux secrétaires de Dâr al-Fatwâ à Beyrouth et à Tripoli et, enfin, au directeur de l'administration générale des *waqf*. Le corps électoral qui était composé d'environ 2 700 membres fut dès lors réduit à moins de 100 membres, dont la plupart occupent des fonctions civiles ou politiques. Conséquemment, cette réforme a fait de Hariri le « grand électeur » du mufti de la République, lui assurant ainsi le contrôle de l'institution religieuse par excellence de la communauté sunnite. Bien que cette réforme ait été vivement dénoncée dans les milieux religieux, notamment islamistes et salafistes, les critiques qui y sont formulées n'en confirment pas moins la prééminence qu'a su acquérir Rafic Hariri au sein de l'instance officielle de représentation des sunnites du Liban. À ce titre, le secrétaire général de la Jamâ'a islâmiyya, le cheikh Faysal Mawlaoui, a tout à fait raison de considérer que la « réforme de Dâr al-Fatwâ est une nouvelle étape prise par le gouvernement Hariri pour mettre au pas toute critique de sa politique et faire de la religion un instrument de sa politique[46] ». Propos relayés par le cheikh Maher Hammoud qui, depuis sa mosquée de Saïda, dénonce une réforme qui fait de Dâr al-Fatwâ « une annexe du gouvernement libanais[47] ». On ne saurait mieux comprendre la stratégie d'instrumentalisation de la réaffirmation communautaire orchestrée par Rafic Hariri.

Enfin, notons les efforts déployés par Rafic Hariri afin de rallier à son leadership la Jamâ'a islâmiyya, qui représente la branche libanaise de

42. Skovgaard-Petersen, 1996, p. 340.
43. Notamment Ridwân al-Sayyid et Muhammad al-Sammak.
44. Rougier, 2004, p. 117.
45. Entretien avec Muhammad al-Noqari, Beyrouth, août 2007, et avec Muhammad al-Sammak, Beyrouth, mai 2006.
46. Cité par Skovgaard-Peterson, 1996.
47. Voir *al-Nahâr*, lundi 30 décembre 1996, cité par Rougier, 2004, p. 118.

l'association des Frères musulmans. Fondée en 1962, la Jamâ'a a très tôt manifesté sa prédisposition à s'insérer dans le jeu politique libanais[48]. De façon constante, elle a reflété en son sein un pragmatisme politique, un conservatisme, ainsi qu'une nette tendance à l'accommodement communautaire[49]. Pendant la guerre, en dépit de la création d'une milice, al-Mujahidîn, la Jamâ'a n'a jamais cautionné le recours à la force et a su prendre ses distances au moment opportun avec les Frères syriens, sans jamais faire acte d'allégeance à Damas. Sa contribution à l'effort de guerre et à la résistance islamique menée tambour battant par le Hezbollah a toujours été présentée comme exceptionnelle. Le projet de création d'un État islamique a quant à lui constamment été revendiqué sur le mode mineur et n'a jamais eu, à l'exception des premières années de la guerre civile, de tonalité subversive, transformant au fil des ans cette revendication (fonction manifeste) en une force d'opposition n'agissant plus contre le système mais à l'intérieur de celui-ci (fonction latente).

Échappant aux processus de fragmentation et d'atomisation qui ont caractérisé les mouvements radicaux sunnites durant la guerre, la Jamâ'a a réussi à faire élire trois de ses candidats aux élections législatives de 1992[50]. En dépit de leur désaccord avec les orientations politiques et économiques de Hariri, les députés de la Jamâ'a ont fait preuve à son égard d'une certaine modération : ils s'abstiennent d'accorder leur confiance au premier gouvernement de Hariri (octobre 1992) et la retirent au second (mai 1995) sans toutefois que leur opposition ne s'exprime avec véhémence. Celle-ci reste mitigée, tant dans la terminologie que dans la fréquence de son expression. Analysant les discours prononcés à l'Assemblée législative par les députés de la Jamâ'a et du Hezbollah entre 1992 et 1996, Dalal el-Bizri constate à cet égard que, contrairement à l'attitude plus agressive des députés du parti chiite, « la Jamâ'a fait montre d'une opposition que l'on pourrait qualifier de bienveillante, en harmonie avec le climat politique ambiant qui ne dispute pas à l'exécutif ses prérogatives essentielles[51] ».

Les députés islamistes s'avèrent avant tout soucieux de défendre les intérêts de leur électorat. Dès lors, les limites de leur opposition au gouvernement sont claires : elles s'arrêtent là où la légitimité du président du Conseil sunnite est en jeu[52]. Le clientélisme politique à base commu-

48. Dès 1972, elle présenta un candidat aux élections législatives.
49. Chartouni-Dubarry, 1997, p. 156.
50. Deux députés sont élus de la *muhafaza* du Nord : Fathi Yakan de Tripoli et Asaad Harmouch du Akkar. Le troisième, Zouheir 'Obeidy, est de Beyrouth.
51. El-Bizri, 1999, p. 17.
52. *Ibidem*.

nautaire est ainsi le cadre de référence de la conduite et de la participation politiques des députés islamistes[53]. La capacité du mouvement islamiste à se mouvoir dans les méandres de la politique libanaise fut de la sorte conditionnée à son adhésion (partielle) au programme politique du Premier ministre à mesure que celui-ci élargissait son assise parlementaire. Se portant garant de la préservation de l'orthodoxie sunnite et de la défense des intérêts de la communauté, la Jamâ'a, dont les points d'ancrage politiques furent menacés dès 1996, n'a en effet d'autre choix que d'opter pour un rapprochement d'ordre tactique avec l'unique leader sunnite en position d'unifier politiquement la communauté et de défendre ses intérêts au sommet de l'État.

À cela s'ajoutent les rumeurs persistantes, relayées par de hauts responsables du parti islamiste, selon lesquelles Hariri aurait accordé une aide financière significative à la Jamâ'a afin de s'assurer la « belle réponse » de la relation clientélaire que nous évoquions précédemment avec Patrick Haenni[54]. Depuis lors, le secrétaire général de la Jamâ'a islâmiyya, le cheikh Faysal al-Mawlaoui, a apporté un soutien sans faille au groupe politique du Premier ministre Hariri. Aujourd'hui encore, la Jamâ'a se positionne officiellement dans le camp politique du fils Hariri. Ainsi, à l'occasion d'une conférence de presse organisée au printemps 2006 lors de la visite au Liban d'un cadre du parti Hamas, le cheikh Mawlaoui a souligné, après les traditionnelles réflexions liminaires sur les méfaits du sionisme et de l'impérialisme américain dans la région, que « la Jamâ'a appuie à cent pour cent les orientations politiques et économiques du mouvement du 14 Mars[55] ». Le soutien tactique de la Jamâ'a islâmiyya au leadership de Hariri participe donc à son renforcement au sein de la communauté. Notons à cet égard que les bénéfices qu'en retire Hariri ne résident pas tant dans la recomposition du rapport de force intercommunautaire que dans l'appui essentiel qu'il lui offre au sein de sa communauté. Il consacre, en la renforçant, sa position de leader sunnite, de « champion » du patriotisme de communauté.

Les modalités par lesquelles le Premier ministre Hariri a pu annexer à son leadership le principal parti islamiste sunnite du Liban servent d'indicateur précieux de la dynamique intracommunautaire qui affecte le Liban d'après-guerre. Si les sunnites n'avaient jamais développé un

53. Al-Sayyid, 1996.
54. Entretien avec Fathi Yakan, « guide spirituel » de la Jamâ'a et ancien député de Tripoli (1992-1996), Tripoli, 9 mai 2006, et avec Muhammad al-Sammak et Ridwân al-Sayyid, mai 2006.
55. *Al-Diyâr*, 23 avril 2006.

sentiment d'appartenance communautaire semblable à celui qui prévaut chez les autres grandes communautés du Liban, on assiste dans les années 1990 à un renversement – peut-être historique – du système d'identification sunnite, qui pousse une partie d'entre eux à réclamer la structuration d'un pouvoir communautaire sunnite fort et unifié.

Le triomphe personnel de Hariri aux élections législatives de 2000 est venu corroborer cette assertion. Fort de l'appui syrien[56] et disposant de moyens financiers et publicitaires jusqu'alors inconnus au Liban, il parvient à consolider son assise parlementaire et à contrôler le premier bloc parlementaire. Or, le triomphe de Hariri n'est pas seulement celui du savoir-faire de sa machine électorale, ou encore de l'omnipotence syrienne. C'est aussi celui de « l'exacerbation du patriotisme communautaire des sunnites[57] ». Comme le souligne Élizabeth Picard,

> « outre le profit financier immédiat qu'ils [les sunnites] en retirent et l'amélioration économique qu'ils en escomptent, leur choix en faveur des listes Hariri est un vote pour le relèvement et le prestige de leur communauté et la défense de ses intérêts dans l'État, mal assurée, croient-ils, par le précédent Premier ministre (Salim al-Hoss)[58] ».

Le vote en sa faveur est en effet directement motivé par ce qui est perçu en milieu sunnite comme la montée en force des communautés chiite et maronite : la première, qui a connu une ascension sociale et économique spectaculaire au cours des trente dernières années, bénéficie alors du relatif consensus dont jouit le Hezbollah après le retrait de l'armée israélienne du Sud-Liban au printemps 2000 ; la seconde a été ragaillardie par l'arrivée à la tête de l'État en 1998 du général Émile Lahoud, qui s'est aussitôt employé à revaloriser la fonction de président de la République avec, pour corollaire, l'affaiblissement relatif du président du Conseil (sunnite) au sommet de l'État.

Exploitant ces craintes et ces frustrations, Hariri s'impose avec une facilité déconcertante[59]. En témoigne notamment le scrutin de Beyrouth

56. Notamment de Ghazi Kanaan, soucieux de limiter l'influence du président Lahoud. Entretien avec Ridwân al-Sayyid, Beyrouth, mai 2006, et avec Sélim Hoss, avril 2006.
57. Picard, 2001a, p. 29.
58. *Ibid*., p. 30.
59. Certes, chaque député est l'élu d'un collège multiconfessionnel : l'ensemble des communautés, et non la seule communauté sunnite, ont voté pour Hariri et contribué de la sorte à son triomphe. Mais l'imposition de quotas communautaires rend la compétition électorale surtout intracommunautaire et, en l'occurrence,

où les listes de Hariri se sont imposées dans les trois circonscriptions, éliminant au passage l'ancien président des Maqâsid, Tammam Salam, et le Premier ministre Sélim Hoss[60]. Ce phénomène est inédit : jamais auparavant « les sunnites n'avaient fait allégeance à un seul *za'îm*, en lui donnant une situation de monopole sur son champ communautaire[61] ». La recommunautarisation des mobilisations politiques a donc altéré le jeu électoral et contribué à mettre un terme à la fragmentation historique des centres de pouvoir politique au sein de la communauté sunnite, favorisant par là même l'émergence d'un leadership sunnite unifié autour de Rafic Hariri. En ce sens, et l'on touche ici à l'essentiel, Rafic Hariri n'a fait qu'instrumentaliser une dynamique sociale qui, le croyait-il, consoliderait son pouvoir. La démarche est purement opportuniste[62]. L'analyse du haririsme en termes de mobilisation et de mouvement social ne permet donc pas d'accéder à son intelligence. Tout au plus, Rafic Hariri, grâce au repositionnement stratégique qu'il a graduellement opéré et à sa capacité à s'imposer au sein des institutions communautaires sunnites, a procuré à cette revendication les ressources politiques qui lui faisaient défaut. Ainsi, contrairement au travail identitaire qui a accompagné la structuration politique de la communauté chiite, l'émergence d'une structure de pouvoir unifié en milieu sunnite procède d'une logique essentiellement électoraliste. L'identité de la communauté, sunnite en l'occurrence, n'a aux yeux de Hariri nullement besoin d'être repensée : elle est de l'ordre de l'évidence et la marque de l'appartenance des individus à un groupe de solidarité, fût-il construit ou imaginé. En un mot, « les préoccupations d'ordre identitaire, Hariri ne les partage pas[63] ». Même après avoir pris ses distances avec sa stratégie initiale de contrôle transcommunautaire et

---

force est de constater l'apport presque unanime des voix de la communauté sunnite aux listes de Hariri.

60. Lequel fut vaincu par une jeune informaticienne, Mme Ghanwa Jalloul, totalement inconnue des électeurs beyrouthins quelques semaines avant les élections. Ce fut la première fois de l'histoire du Liban qu'un Premier ministre en fonction était défait aux élections législatives. Le très populaire Najah Wakim, figure symbolique de la lutte contre la corruption, s'est également incliné face au candidat soutenu par Hariri.
61. Nassif, 2000, p. 122.
62. À cet égard, force est de réfuter les propos de Marwan Iskandar selon lesquels « *Hariri's leadership was crucial in changing Sunni Muslims from a passive and defeatist attitude – one that came about from supporting causes that appeared to diminish Lebanese sovereignty, such as the Palestinian fighters in Lebanon – to a proactive role of acute political awareness and participation that would contribute to the rebirth of Lebanon* » (Iskandar, 2006, p. 163).
63. Entretien avec Khaled Ziadeh, professeur à l'Université libanaise, Tripoli, 28 avril 2006.

d'investissement de l'espace public pour jouer la « carte sunnite » et exploiter les ressorts du patriotisme de communauté, Hariri s'est borné à clientéliser les institutions communautaires dans une logique strictement électoraliste. L'ancien Premier ministre a transformé les institutions communautaires sunnites du Liban (Maqâsid, Dâr al-Fatwâ) et certaines organisations dont l'action se situe à l'intersection du religieux et du politique (Jamâ'a islâmiyya) en de simples instruments de légitimation de son leadership politique.

La résurgence du facteur identitaire : les enjeux de la représentation de la communauté sunnite du Liban

Le vide identitaire du leadership de Rafic Hariri est au cœur des dilemmes auxquels doit aujourd'hui faire face son fil cadet, Saad Hariri. Né le 18 avril 1970 à Riad, en Arabie saoudite, il a poursuivi des études en gestion commerciale aux États-Unis (université de Georgetown) avant de prendre la direction, en 1996, de la société Saudi Oger, implantée en Arabie saoudite et créée par son père. Politiquement inexpérimenté, dépourvu de tout charisme et peinant à s'exprimer, il a participé à la compétition électorale de l'été 2005 à l'ombre du portrait pharaonique de son père, avec pour seul mot d'ordre « *ma'ak* » (avec toi). Imposé de l'extérieur, il s'est assuré du soutien sans faille de sa communauté, renforçant au passage le mouvement de mise à l'écart des notables traditionnels sunnites au profit du leadership de la famille Hariri. Bien qu'il ne soit « qu'un tout petit gars[64] », Saad Hariri a d'entrée de jeu disposé du capital de légitimité nécessaire à la poursuite du projet politique de son père.

L'assassinat de Rafic Hariri et le retrait des troupes syriennes au printemps 2005 ont cependant été le point de départ en milieu sunnite d'une série de repositionnements politiques qui ont bridé le processus d'institutionnalisation du leadership des Hariri. Cette dynamique s'est progressivement affirmée à mesure que les questions d'ordre identitaire sont venues contaminer les mobilisations politiques. Faisant écho à l'exacerbation des logiques communautaires qui déchirent actuellement le

64. « Mon père était un géant, je ne suis qu'un tout petit gars. La politique m'est tombée sur la tête », confesse-t-il à la journaliste Mouna Naïm, *Le Monde*, 24 mai 2005.

Moyen-Orient, le jeu politique libanais s'est trouvé une fois de plus prisonnier des conflits de l'environnement régional dont il est l'épicentre. En l'absence d'accord sur l'identité nationale, le rapport contradictoire des différentes composantes du jeu politique libanais à l'environnement régional tend de la sorte à réinscrire cette polarisation au cœur même de la société.

Le désengagement identitaire de Rafic Hariri est donc lourd de conséquences : à l'ombre du leadership politique des Hariri se manifestent des attentes nouvelles qui entraînent une renégociation constante des fondements des « institutions imaginaires » de la communauté. Et progressivement, les incertitudes qui entourent le « comment doit-on parler de notre communauté » (enjeu identitaire) viennent contrer la prétention du leadership de la famille Hariri de « parler au nom de la communauté sunnite »[65].

En milieu sunnite libanais, les démarches se sont multipliées entre *za'îm* et dignitaires religieux en vue de créer un contre-pouvoir politique au leadership de Hariri, qui œuvrerait au repositionnement de la communauté dans les « causes » arabes et régionales. Ces rencontres sunnites ont d'ailleurs été l'occasion, pour nombre d'entre eux, de réaffirmer leur soutien au voisin syrien qui est, dans leur esprit, « le seul passage du Liban vers le monde arabe[66] ». Parallèlement, plusieurs membres de la direction de la Jamâ'a islâmiyya, rebutés par les choix stratégiques de leur secrétaire général, Faysal al-Mawlaoui, jugés trop accommodants à l'égard du groupe pro-occidental (et de l'Arabie saoudite) de Saad Hariri, ont œuvré à l'édification d'un leadership sunnite alternatif[67]. Initiée par le guide spirituel de l'organisation, Fathi Yakan, cette démarche trouve sa finalité dans la structuration d'une direction politico-spirituelle (*marja'iyya*) sunnite unifiée qui, s'inspirant du modèle chiite, est appelée à fondre l'identitaire et le politique. Fathi Yakan souligne à cet égard :

> « La Jamâ'a islâmiyya est appelée à jouer un rôle de premier plan sur la scène politique libanaise. Jusqu'à présent, Mawlaoui [le secrétaire

65. Entretien avec un conseiller de Saad Hariri, Beyrouth, 4 mai 2006.
66. Étaient présents à ces rencontres : Omar Karamé, Nagib Mikati, Oussam Saad, Abdel Rahim Mrad, Tammam Salam, Talal Merhebi. Entretien avec Sélim Hoss, mai 2006.
67. D'intenses rivalités internes se sont fait jour au sein de la Jamâ'a après la mort de Rafic Hariri, notamment entre les partisans d'une rupture progressive avec le mouvement du 14 Mars et ceux qui souhaitent redéfinir l'orientation politique du mouvement en vue de capter politiquement le mécontentement qui s'exprime contre les positions ouvertement pro-occidentales du leadership haririen.

> général de l'organisation] s'est contenté de suivre les orientations politiques du mouvement du 14 Mars. Je ne sais pas pourquoi. "Cela correspond à nos intérêts" m'a-t-il dit ! Mais est-ce vraiment dans l'intérêt des sunnites de se lier aux Forces libanaises ou à Joumblatt ? Adhérer au mouvement du 14 Mars, c'est se soumettre au projet de contrôle hégémonique des États-Unis au Moyen-Orient. Or, le peuple musulman refuse ce projet, qui est soutenu au Liban par Saad Hariri et les forces du 14 Mars. Mais heureusement, les choses changent : depuis l'assassinat de Hariri et la guerre en Irak, la Jamâ'a islâmiyya s'éloigne progressivement des politiques mafieux soutenus par l'étranger et a entrepris de créer une *marja'iyya* sunnite. Pour l'instant, elle n'existe pas. Il y a bien sûr Dâr al-Fatwâ ; mais sa direction est soumise à la volonté du Premier ministre et des membres de Mustaqbal (Courant du Futur). Quant aux chiites, ils possèdent une *marja'iyya* puissante autour de laquelle Hezbollah et Nabih Berri gravitent. Alors, on se dit : pourquoi les sunnites en seraient incapables ? C'est pour cela que nous avons amorcé des discussions avec différents notables et partis politiques de la communauté sunnite, ainsi qu'avec des leaders religieux, en vue de créer une *marja'iyya* sunnite. Le président Karamé, le Parti syrien national social, Dâr al-Fatwâ, les mouvements islamistes et fondamentalistes, tous ont accepté[68]. »

En soi, le projet de Yakan n'a rien de novateur. Il plonge ses racines dans le modèle organisationnel prôné, de longue date, par les Frères musulmans libanais. En 1983, par exemple, Yakan affirmait à la revue hebdomadaire *al-Chirâ'* que son

> « mouvement est autant un message salafiste, sunnite, soufi, qu'une instance politique, un groupe sportif, une ligne scientifique et culturelle, une compagnie économique, une idée sociale, et qu'il adopte la construction organique qui commence par zéro afin d'établir une structure unique, [et non pas] le rassemblement qui regroupe certaines parties dans un seul creuset[69] ».

Il n'est pas difficile de déceler, derrière cette brève esquisse du concept organisationnel, une vision politique qui, tout en adoptant une posture qui minimise la question de l'ouverture aux autres partis, pose les jalons d'une structure de pouvoir unifiée qui regrouperait l'ensemble des instances

68. Entretien, Tripoli, 4 et 9 mai 2006.
69. « Entretien avec Fathi Yakan », *al-Chirâ'*, n° 26, 23 mai 1983, p. 14-16.

communautaires. Il souligne la nécessité du centralisme du pouvoir contre sa disparité :

> « le guide, le chef, ne peut être qu'un, sinon, avec une direction collective, les compétences du chef se perdent et son pouvoir devient égal à celui de tout autre membre de la direction. L'obéissance au chef est l'expression de l'accomplissement du plus haut degré organisationnel[70] ».

Ainsi, à première vue, le discours de Yakan n'a semble-t-il guère évolué depuis la parution de *L'alphabet de la vision organisationnelle de l'action islamique*[71].

Pourtant, la volonté de Yakan d'ériger en milieu sunnite libanais une *marja'iyya* mérite que l'on s'y arrête, ne serait-ce que pour le diagnostic qu'elle pose sur les enjeux de la représentation en milieu sunnite libanais, d'une valeur heuristique évidente. Le discours de Yakan nous aide en effet à mieux comprendre les limites du leadership sunnite unifié, et partant les dilemmes politiques auxquels se trouvent confrontés Saad Hariri et la direction de Mustaqbal. Même si les moyens d'action proposés par Yakan s'inspirent du modèle organisationnel « fériste », le discours sur la *marja'iyya*, une fois décrypté et replacé dans son contexte, permet de dévoiler certains traits essentiels de la mobilisation politique au sein de la communauté sunnite libanaise. Effets émergents du désengagement identitaire de Rafic Hariri, ces traits sont autant de limites à l'institutionnalisation du leadership sunnite unifié.

Tout d'abord, le discours de Yakan témoigne de la volonté de certains leaders sunnites de reprendre l'initiative face au Hezbollah, qui a su capter le discours de solidarité avec l'espace arabe et musulman. Instrument privilégié par lequel les leaders politiques sunnites avaient réussi dans le passé à renforcer leur position dans le jeu politique libanais[72], ce discours a en effet été progressivement récupéré par le parti chiite, qui, à son tour, en a fait l'un des vecteurs de la formation de son leadership. De telle sorte que le Hezbollah apparaît aujourd'hui comme le champion de la cause arabe et anti-impérialiste au Liban. Incarnant la résistance à Israël, le Hezbollah est aussi en mesure de contrôler l'expression politique des Palestiniens dans les camps de réfugiés depuis le retrait des forces syriennes du Liban, afin d'empêcher que certaines organisations n'affaiblissent sa position dans le jeu politique national. La défense de la Cause

70. Yakan, 2004, p. 39.
71. Yakan, 1981.
72. Voir Johnson, 1986.

(palestinienne), autrefois l'apanage des sunnites libanais, a de ce fait changé de communauté.

Ce n'est donc pas sans raison que Fathi Yakan utilise le terme de *marja'iyya* pour qualifier la structure de pouvoir qu'il souhaite ériger. En s'inspirant du modèle chiite, son discours se veut une réponse au vide identitaire qui prévaut au sein du pôle politique sunnite actuel. Évoquant le rôle, à ses yeux essentiel, que Moussa Sadr a joué dans le redressement de la communauté chiite libanaise, Yakan déclare :

> « Regardez ce qui se passe en Irak : les sunnites sont divisés, ils sont incapables de s'unir, alors que les chiites forment un bloc politique uni autour de leur puissante *marja'iyya*. C'est la même chose au Liban. Alors on se dit que le temps est venu pour nous de faire de même[73]. »

Ensuite, le discours de Fathi Yakan témoigne du processus de fragmentation de « l'autorité sacrée » au sein de la communauté sunnite. Les institutions religieuses y apparaissent en effet fragilisées des suites de leur progressive sujétion au pouvoir politique. En témoigne notamment la perte de légitimité dont a souffert le mufti de la République Rachid Qabbani, après que le Premier ministre Rafic Hariri a transformé Dâr al-Fatwâ en « annexe du gouvernement libanais ». De nouveau, le contre-modèle est représenté par les chiites qui disposent d'institutions communautaires indépendantes et puissantes, car ces dernières « puisent leur légitimité dans une très large représentation populaire, alors que l'assiette électorale du mufti (sunnite) se réduit comme une peau de chagrin[74] ».

La soumission progressive de Dâr al-Fatwâ au pouvoir politique a eu pour effet d'affaiblir l'armature institutionnelle communautaire du sunnisme libanais. En effet, déconsidérée, l'instance officielle de représentation des sunnites au Liban n'est plus en mesure aujourd'hui d'assurer l'interface entre les milieux religieux, à maints égards porteurs de la dynamique identitaire, et les leaders politiques (Hariri et son groupe)[75]. Le leadership politique sunnite devient ainsi la première victime de la reprise en main des affaires religieuses par Rafic Hariri au lendemain de la guerre civile. À cet égard, l'établissement d'une direction politico-spirituelle sunnite unifiée permettrait, nous dit Yakan, de brider le mécontentement

73. Entretien, Tripoli, 9 mai 2006.
74. Rougier, 2004, p. 118. Voir aussi Skovgaard-Peterson, 1996.
75. Voir à ce sujet l'entretien accordé par Omar Bakri à l'hebdomadaire *al-Watan al-'arabî*, n° 1643, 27 août 2008, ainsi que « Fatah Al Islam, la tentation jihadiste des sunnites libanais », *La Croix*, 29 mai 2007.

grandissant au sein d'une frange de la communauté en assurant de nouveau l'interface entre le pouvoir politique et les mouvements dont l'action se situe au croisement de l'identitaire et du politique, tâche que Dâr al-Fatwâ n'est aujourd'hui plus en mesure d'assumer.

Cette remarque permet d'aborder le troisième élément, selon nous significatif, du discours de Yakan. L'inscription de la Jamâ'a islâmiyya dans le jeu politique libanais a altéré, on l'a vu, le contenu de ses revendications. Faisant constamment preuve de pragmatisme et d'une nette tendance à l'accommodement communautaire, la Jamâ'a s'est intégrée avec une aisance toute particulière dans un environnement politico-institutionnel où la revendication pour un État islamique doit normalement céder le pas à un discours pluraliste, susceptible de satisfaire sa base et de lui apporter les alliances nécessaires à sa survie politique. De telle sorte que ni la revendication d'un État islamique ni la question de la charia ne semblent faire partie de ses préoccupations majeures. Même lorsque les discussions s'y prêtent, elles ne s'y réfèrent pas nécessairement[76].

Si Fathi Yakan n'a de cesse de rappeler, lors de ses interventions au Parlement libanais entre 1992 et 1996, que le Liban est en proie à un « terrible fléau », celui de la perte de la foi, dont les conséquences sont la « délinquance juvénile et la détérioration de la morale, véritable bombe à retardement qui va détruire les générations à venir », il affiche néanmoins une certaine retenue quant au rôle que devrait jouer la religion au sein des institutions politiques du Liban : « Les Libanais ne sont pas prêts pour un État islamique[77] ». Équilibrisme permanent, opportuniste et troublant entre la nature de la Jamâ'a et le discours de ses dirigeants ? On peut en douter. Même si le ralliement à l'État n'a pu s'effectuer sans tiraillements idéologiques majeurs, l'aisance avec laquelle le parti islamiste a modifié subtilement le contenu de ses revendications témoigne de son solide ancrage au sein du tissu sociopolitique libanais. Mais cette évolution n'est pas uniquement le fruit du pragmatisme des responsables politiques islamistes ou d'une transformation qualitative de leur perception de l'État libanais. Elle correspond également à des contraintes stratégiques extérieures. Cette lecture à « géométrie variable » des impératifs religieux se fonde en effet sur une lecture réaliste des rapports de force locaux et des enjeux régionaux. En témoigne l'attitude de Fathi Yakan à l'égard du régime syrien.

Pour l'essentiel, les relations entre la Jamâ'a et Damas ont toujours été cordiales, le mouvement islamiste libanais ayant pris acte de la préémi-

76. El-Bizri, 1999, p. 15.
77. Bizri, 1994, p. 118.

nence de l'acteur syrien dans le jeu politique libanais. Dès lors, cette solidarité de façade, à la fois volontaire et dictée par la contrainte (syrienne), fut maintes fois réaffirmée par les dirigeants de la Jamâ'a, au nom de principes idéologiques communs qui permettent de briser le « tabou » d'une alliance avec le régime « sectaire » de Damas. Comme le mentionne Yakan, « seule la Syrie est capable de concrétiser une solidarité arabe [...], d'affronter le système mis en place par les États-Unis et de combattre le sionisme[78] ».

De plus, l'imbrication progressive du mouvement islamiste dans l'espace stratégique syrien semble résister à la fin de la présence syrienne au Liban. En effet, contrairement à ce qui fut affirmé dans la presse libanaise[79], les pourparlers récents entre les Frères musulmans syriens et la direction de la Jamâ'a ne sont pas le prélude à un repositionnement stratégique du mouvement islamiste libanais, lequel serait dicté par des considérations moins idéologiques et davantage confessionnelles[80]. Interrogé sur la signification de ces rencontres, Fathi Yakan estime qu'une rupture entre Damas et les Frères libanais n'est pas à l'ordre du jour :

> « Nous avons expliqué aux membres de la délégation des Frères syriens que nous n'étions nullement concernés par les problèmes qu'ils entretiennent avec Damas. Nous avons de très bonnes relations avec la Syrie, qui a toujours endossé la résistance contre la politique hégémonique d'Israël et son allié américain au Moyen-Orient. Je leur ai donc dit qu'ils ne pourraient obtenir le moindre soutien de notre organisation[81]. »

Fidèle à ses convictions idéologiques, Fathi Yakan voit donc d'un bon œil le maintien de la minorité alaouite au pouvoir en Syrie, seul régime arabe capable, à ses yeux, de protéger les intérêts des musulmans[82]. Pour Yakan, l'idéologique doit donc primer sur le confessionnel, force centrifuge qui, à ses yeux, fragmente la communauté et *ipso facto* l'affaiblit.

---

78. Intervention de Fathi Yakan à l'Assemblée nationale libanaise, le 11 août 1996. Cité par El-Bizri, 1999, p. 14-15.
79. *Al-Safîr*, 3 mai 2006 et 4 mai 2006. Articles qui font écho aux affirmations d'Ibrahim Amin, éditorialiste au quotidien libanais *al-Safîr*, selon lesquelles « les sunnites veulent la Syrie et le Liban en compensation de Hariri et de l'Irak ». Cité par International Crisis Group, 2005, p. 12.
80. Début mai 2006, le secrétaire général de la Jamâ'a islâmiyya, cheikh Faysal al-Mawlaoui, a accueilli une délégation des Frères musulmans syriens, après que celle-ci a rencontré le député druze Walid Joumblatt alors ouvertement anti-régime syrien. *Al-Safîr*, 3 mai 2006.
81. Entretien, Tripoli, 9 mai 2006.
82. *Ibid*.

Le discours de Yakan sur la *marja'iyya* dénonce ainsi « l'émiettement des forces islamiques qui a facilité la liquidation de la tendance islamique par les ennemis de l'islam à travers l'isolement de chacun[83] ». Ces propos visent à souligner la multiplication d'entrepreneurs identitaires en milieu sunnite qui prétendent à la représentation, au premier rang desquels figurent les militants salafistes. Ceux-ci constituent en effet, pour Yakan, un « danger réel pour l'islam, pas seulement au Liban mais pour l'ensemble des croyants[84] ». À ce titre, l'édification d'une structure de pouvoir politico-spirituelle cherche à mettre fin à l'état d'anomie du sunnisme libanais, à condition que les objectifs de la lutte anti-impérialiste priment sur les divisions intra et inter-confessionnelles. Mais dans l'attente de l'établissement de la *marja'iyya* sunnite que Fathi Yakan appelait de ses vœux[85], le « tenir ensemble du monde de signification » de l'islam sunnite libanais ne cesse de se recomposer, donnant l'image d'une communauté qui peine à trouver son équilibre depuis la mort de Rafic Hariri.

Pour autant, le groupe politique de Saad Hariri ne semble pas s'embarrasser de ces considérations. Jouant la carte sunnite, cette fois sur le registre de l'exacerbation communautaire et de la protection de l'identité sunnite, le leadership des Hariri a affiché la volonté de mobiliser à ses fins différents groupes sunnites dont l'action se situe à la frontière du politique et de l'identitaire, soulignant la convergence d'intérêts (confessionnels) qui cimenterait l'alliance. Les mouvements religieux sunnites ont ainsi été perçus par l'entourage de Saad Hariri comme un instrument utile dans le rapport de force qui l'oppose aux autres groupes politiques libanais. Le résultat est cependant peu probant. En témoigne la manifestation contre les « caricatures danoises », le dimanche 5 février 2006, parrainée par Mustaqbal et Dâr al-Fatwâ, qui souhaitèrent à cette occasion démontrer « la force du leadership sunnite unifié dans la rue[86] ». Or, par les débordements violents qu'elle a engendrés, cette manifestation a non seulement poussé la logique identitaire jusqu'à lui sacrifier le principe de la cohésion communautaire, mais a aussi révélé que Saad Hariri et ses conseillers avaient largement surestimé l'emprise réelle des institutions officielles sunnites sur leurs coreligionnaires. Par là même, ils semblent avoir surévalué la capacité du leadership politique sunnite à brider les

83. Yakan, 1981, p. 12.
84. Entretien avec Fathi Yakan, Tripoli, 9 mai 2006.
85. Fathi Yakan est décédé le 13 juin 2009 à l'âge de 76 ans.
86. Entretien avec le directeur général de Dâr al-Fatwâ, en juillet 2007, et avec un ancien conseiller de Saad Hariri, en avril 2006.

expressions dissidentes qui se manifestent à l'ombre de la négociation politique traditionnelle.

C'est ici que la séparation de l'identitaire et du politique dans le leadership sunnite libanais prend tout son sens. Depuis Koreïtem[87], la mobilisation communautaire est perçue comme la seule arme pouvant neutraliser politiquement le Hezbollah, car, croyait-on encore jusqu'à tout récemment, celui-ci plierait devant l'éventualité d'un conflit sunnite-chiite. Suivant une tendance récente qui s'affirme à l'échelle régionale vers une plus forte communautarisation des mobilisations politiques, Saad Hariri et ses conseillers n'ont donc pas d'autres choix : pour maintenir uni le leadership politique, on refuse l'équilibre et l'on pratique la surenchère. La mobilisation communautaire s'avère donc paradoxale : appelée à renforcer la position du leadership de Saad Hariri dans le jeu politique libanais, elle en vient aussi à affaiblir l'emprise réelle du Mustaqbal sur sa communauté.

Les affrontements qui ont eu lieu à l'été 2008 entre les quartiers de Bab Tebbané et de Bal Mohsen à Tripoli ont mis ce dilemme en évidence : après l'humiliante correction militaire subie par le groupe sunnite en mai 2008, Saad Hariri et Mustaqbal se doivent d'intervenir massivement et sans réserve en faveur de leurs coreligionnaires. En cas contraire, ils courent le risque d'être accusés de faiblesse et de perdre nombre de leurs appuis. Mais ce faisant, ils renforcent la position d'une minorité active dont les objectifs, oscillant entre les considérations idéologiques et confessionnelles, ne sont guère réductibles à ceux promus par le leadership politique sunnite, offrant par là même la possibilité à ces groupes de s'affirmer politiquement. Cette fragilité inhérente au leadership politique de Hariri n'a semble-t-il pas échappé au Hezbollah, qui s'est empressé d'officialiser ses relations avec certains mouvements religieux sunnites, notamment par la signature au mois d'août 2008 d'un document d'entente avec la mouvance salafiste représentée par Hassan al-Shahal. Même si cet accord fut officiellement rejeté, suite aux pressions exercées par Mustaqbal et par les éléments les plus « confessionnels » du champ religieux sunnite libanais, comme Omar Bakri et Dâ'î al-Islam Shahal, il témoigne néanmoins de la volonté de certains groupes religieux sunnites de se forger un espace autonome dans le champ politique libanais. L'absence d'identité du leadership politique des Hariri se traduit donc par l'incapacité de jouer pleinement la carte sunnite, alors qu'il n'a pas d'autre choix. Pris dans ce dilemme, Saad Hariri et ses conseillers ne semblent pas soucieux de

87. Palais Koreïtem. Nom du complexe de bureaux et de logements appartenant à la famille Hariri et où se tiennent les réunions politiques du Courant du Futur.

définir une stratégie alternative. Le prix de cet immobilisme pourrait bien être le retour sur la scène politique des notabilités traditionnelles de la communauté sunnite, jusqu'à présent écartées du pouvoir par la famille Hariri.

Bibliographie

BAYART Jean-François, 1996, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard.

BIZRI Dalla, 1994, « Éthique et stratégie des islamistes au Liban et en Palestine », *Confluences Méditerranée*, n° 12.

BLANFORD Nicholas, 2006, *Killing Mr. Lebanon: The Assasination of Rafik Hariri and its Impact on the Middle East*, Londres, I.B. Tauris.

BONNE Emmanuel, 1995, *Vie publique, patronage et clientèle : Rafic Hariri à Saïda*, Aix-en-Provence, Les Cahiers de l'IREMAM, n° 6.

CHARTOUNI-DUBARRY May, 1997, « Liban : islamisme et pluralisme communautaire », in Kodmani-Darwish Bassma et Chartouni-Dubarry May (dir.), *Les États arabes face à la contestation islamiste*, Paris, Armand Colin-IFRI, p. 145-168.

CHUBARÛ 'Isâm Muhammad, 2000, *Jam'iyyat al-maqâsid al-khayriyya al-islâmiyya fî Bayrût, 1878-2000* [La société islamique des Maqâsid de Beyrouth, 1878-2000], Beyrouth, Dâr al-Masbah.

DAGHER Carole H., 2000, *Bring Down the Walls: Lebanon's Post-War Challenge*, New York, Palgrave.

DEBIÉ Franck et PIETER Danuta, 2003, *La paix et la crise : le Liban reconstruit ?*, Paris, PUF, coll. « Géographies ».

DENOEUX Guilain et SPINGBORG Robert, 1998, « Hariri's Lebanon: Singapore of the Middle East or Sanaa of the Levant? », *Middle East Policy*, 6 (2), October, p. 158-173.

EL-BIZRI Dalal, 1999, *Islamistes, parlementaires et Libanais : les interventions à l'Assemblée des élus de la Jama'a Islamiyya et du Hizb Allah (1992-1996)*, Beyrouth, CERMOC, Document n° 3.

GILSENAN Michael, 1977, « Against Patron-Client Relations », in Gellner Ernest et Waterbury John (eds), *Patrons and Clients in Mediterranean Societies*, Londres, Duckworth, p. 167-184.

HAENNI Patrick, 2005, *L'ordre des Caïds : conjurer la dissidence urbaine au Caire*, Paris, Karthala-CEDEJ.

HAMZEH Nizar, 2000, « Lebanon's Islamists and Local Politics: A New Reality », *Third World Quarterly*, 21 (5), p. 739-759.

HARIRI Rafic, 1999, *Pouvoir et responsabilité : coût de la paix et perspective d'avenir*, Beyrouth, Arab United Press.

International Crisis Group, 2005, *Lebanon: Managing the Gathering Storm*, Middle East Report N° 48, 5 December.

ISKANDAR Marwan, 2006, *Rafic Hariri and the Fate of Lebanon*, Londres, Saqi Books.

JOHNSON Michael, 1986, *Class and Client in Beirut: The Sunni Muslim Community and the Lebanese State, 1840-1985*, Londres, Ithaca Press.

——— 2001, *All Honorable Men: The Social Origins of War in Lebanon*, Londres, I.B. Tauris.

KHOURY Philip S., 1987, *Syria and the French Mandate. The Politics of Arab Nationalism : 1920-1945*, Princeton, Princeton University Press.

LAGROYE Jacques, 2003, « Le leadership en questions. Configurations et formes de domination », in Smith Andy et Sorbets Claude (dir.), *Le leadership et le territoire. Le cadre d'analyse en débat*, Presses universitaires de Rennes.

NASSIF Nicolas, 2000, « Les élections législatives de l'été 2000 », *Maghreb-Machrek*, n° 169, juillet-septembre, p. 116-127.

PICARD Élizabeth, 1994, « Les habits neufs du communautarisme libanais », *Cultures et conflits*, n° 15-16, automne-hiver, p. 49-70, http://conflits.revues.org/index515.html.

——— 2001a, « Élections libanaises : un peu d'air a circulé... », *Critique internationale*, n° 10, janvier, p. 21-31.

——— 2001b, « Une sociologie historique du *za'îm* libanais », in Chartouni Charles (dir.), *Histoire, sociétés et pouvoir aux Proche et Moyen Orients. Tome I : Histoire sociale*, Paris, Geuthner, p. 157-172.

——— 2002, *Lebanon: A Shattered Country*, New York, Holmes & Meier, revised edition.

ROUGIER Bernard, 2004, *Le jihad au quotidien*, Paris, PUF.

AL-SAYYID Ridwân, 1996, « Harakât al-islâm al-siyâsî wa-l-tajriba al-dîmuqrâtiyya fî Lubnân » [Les mouvements de l'islam politique et l'expérience de la démocratie au Liban], *al-Safir*, 28 février.

SEURAT Michel, 1986, « Ce que le Liban m'a appris », *Esprit*, juin, p. 5-10, http://www.esprit.presse.fr/archive/review/article.php?code=13110.

SKOVGAARD-PETERSON Jakob, 1996, « Religious Heads or Civil Servants? Druze and Sunni Religious Leadership in Post-War Lebanon », *Mediterranean Politics*, 1 (3), Winter, p. 337-352.

YAKAN Fathi, 1981, *L'alphabet de la vision organisationnelle de l'action islamique*, Beyrouth, al-Risâla.

——— 2004, *Que signifie mon appartenance à l'Islam ?*, Lyon, Tawhid.

5

Intimité, mise en scène et distance dans la relation politique au Liban*

Isabelle RIVOAL

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

Approches du patronage politique et de la domination au Liban

L'analyse du politique au Liban s'est essentiellement construite sur l'étude des relations de patronage et des formes de domination qui l'organisent. Plus précisément, elle s'est attachée à comprendre les ambiguïtés des rapports entre les leaders politiques, ces *za'îm* susceptibles d'être élus à la Chambre des députés[1], et leurs hommes de main, les *abaday* ; des rapports prenant sens dans le contrôle exercé sur des masses de partisans. Si cette relation a été privilégiée comme manifestation du pouvoir c'est

* Je voudrais remercier Laurence Caillet, Raymond Jamous et Christine Jungen pour leur lecture attentive et leurs suggestions critiques sur les premières versions de cet article.

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

bien en raison de la singularité du Liban, que l'on peut qualifier de société non hobbesienne, dans le sens où l'État et la société civile n'y sont pas distingués[2]. L'État au Liban n'est en effet pas autre chose qu'un système de patronage[3] et cette caractéristique en fait certainement une « République précaire », selon la formule célèbre de Michael Hudson[4]. Autrement dit, la permanence d'un fait communautaire, reflété dans les bases légales de l'État et entravant l'émergence d'une centralité politique (partant, d'une société civile), permettrait d'expliquer la prédominance du patronage comme lieu *du* politique par excellence. La plupart des sociologies politiques du Liban ont ainsi entrepris de rendre compte de l'articulation entre réalités locales (l'échelle des sociétés partisanes, localisées[5]) et réalités nationales (les institutions gouvernementales à Beyrouth) en termes de *contrôle social* fondé sur la violence et de *modalités de médiation* comme pivot nécessaire au système confessionnel. *La* politique, domaine de l'action contingente cette fois pour reprendre la distinction de Julien Freud[6], n'est jamais au Liban que l'expression d'un rapport de force qui se stabilise dans une formule de gouvernement (la fameuse *sîgha lubnâniyya*) de manière toujours provisoire.

Qu'est-ce qui lie un leader politique à ceux qui se reconnaissent comme ses partisans ? Comment se construisent et se perpétuent les loyautés partisanes ? Quelles sont les manifestations, dans la vie quotidienne, d'une relation politique caractérisée par sa dimension personnelle ? Comment surtout rendre compte de cette dimension personnelle dans une organisation politique réputée fondée sur la coercition et la violence ? On doit sûrement à Michael Gilsenan l'une des tentatives les plus abouties de saisir les fondements de la domination comme pratique sociale au Liban et non uniquement comme dimension inhérente aux relations de patronage. C'est sur le Nord-Liban, avant le déclenchement de la guerre civile et dans un milieu organisé autour de la grande propriété terrienne, que son enquête se concentre. Les hiérarchies sociales qu'il observe sont encore entièrement indexées sur le contrôle des ressources

2. Pour une discussion du principe de société civile antérieur au libéralisme, voir Donegani et Sadoun, 2007, p. 167-168.
3. Selon la thèse de Michael Gilsenan (1977).
4. Hudson, 1968.
5. Par « localités » j'entends ici tous les regroupements politiques concrets construits sur la relation complexe et orientée entre un leader politique et ceux qui le soutiennent plus ou moins visiblement. Ces formes peuvent se modeler sur une communauté religieuse, une région, un parti, sans jamais en être une expression exclusive. C'est à ce titre qu'on les considérera comme des expressions politiques localisées.
6. Freund, 1965, p. 45.

agricoles avec les seigneurs (*bey*) ayant autorité sur leur domaine, les hommes de main (*agha*) qui sont en charge d'administrer et de surveiller ce domaine pour le compte du seigneur et enfin les paysans (*fallah*) qui l'exploitent. Dans ce contexte, l'autorité et la légitimité sont fortement hiérarchisées. La domination est surtout expérimentée comme un état de fait (*thingness*), une essence donnée indépendamment de tout acte de volition : « les *bey* et les *agha* sont ce qu'ils sont ». Elle est présentée comme étant dans la nature des choses, et cette qualité précède l'interprétation que les gens en donnent[7]. Cela ne veut pas dire qu'elle puisse pour autant demeurer dans l'implicite. Elle doit au contraire être montrée, exposée, performée pour être ce qu'elle est et, par la narration de coups d'éclat des dominants, devenir la matrice de l'histoire locale, voire son fondement idéologique[8]. La domination est ainsi constamment reproduite et rejouée dans les situations sociales les plus diverses et dans ses formes les plus arbitraires, selon une esthétique de la violence qui confère au seigneur une dimension d'icône[9].

Tout comme Michael Johnson dans son étude classique des relations patron-client dans le quartier sunnite de Musaytba à Beyrouth[10], c'est à partir de cette position de l'homme de main, du *abaday* assurant le relais entre le patron politique et sa clientèle par la médiation et le contrôle adossé au recours à la violence, que M. Gilsenan donne à voir l'ambivalence des formes de domination dans un Liban rural. Sa lecture des relations de patronage met en lumière une double extériorité du point de vue local : l'extériorité concrète des *za'îm* (les *bey*) dont la domination est fondée, à l'origine, sur l'octroi d'une fonction militaire ou fiscale par le pouvoir ottoman, et qui doivent résider à Beyrouth, où se joue la compétition politique dont dépend leur statut ; l'extériorité symbolique des paysans qui demeurent hors de l'histoire locale – sans profondeur généalogique – et hors des narrations. Dans le Akkar, les *abaday* (*agha*), dont le statut est entièrement fondé sur la domination comme discours et pratique de la violence, sont en charge d'articuler et de perpétuer « l'ordre du monde ». Ce sont finalement ces hommes de main qui apparaissent comme les acteurs pivot de la configuration locale des relations de

7. Michael Gilsenan (1986) prend soin ici de spécifier que son usage des notions d'autorité et de légitimité n'a pas pour vocation de saisir la vie sociale autrement que comme construction de sens partagée.
8. Même, les actes sont perpétrés dans le seul but de devenir des histoires, comme autant de repères constitutifs d'un « nous » local inscrit dans la permanence par la répétition (Gilsenan, 1989).
9. Gilsenan, 1996, p. 3-22, et 1986.
10. Johnson, 1986.

patronage. Ceux aussi qui ont le plus à perdre dans un système où le pouvoir personnel n'est sanctifié que par le code de l'honneur, la mise en scène agonistique de la masculinité et de l'individualisme.

Les transformations économiques profondes[11] qui ont quasiment réduit à néant l'assise politique conférée par la propriété terrienne à vocation agricole et les années de guerre civile ont certainement modifié la figure du *abaday*, modifiant de ce fait la relation entre le *za'îm* et ses partisans, notamment dans les régions rurales. L'expansion et le développement des réseaux clientélistes libanais ont connu un coup d'arrêt en 1975 en raison de l'effondrement de l'État, vers lequel était orienté tout le système des relations politiques. Plus exactement, l'État comme forme institutionnelle est demeuré, mais il n'était plus le lieu privilégié de l'expression des rapports de force, qui se mesuraient désormais dans le cadre des affrontements miliciens[12]. La conséquence la plus notable de cet effondrement a été le resserrement des différents réseaux partisans à un niveau plus localisé[13]. Les leaders politiques sont tous plus ou moins devenus des notables urbains, figures de médiateurs au service d'une économie de commerce et de finance. Les hommes de main doivent désormais avoir des compétences d'administrateurs. Quant à « l'esthétique de l'honneur », elle s'est « démocratisée » avec la migration rurale[14]. Dès lors, la dimension communautaire semble être l'élément qui permet le mieux d'expliquer comment les patrons politiques ont été en mesure de main-

11. Pour une histoire économique de cette transformation, voir Dib, 2004, p. 91 *sq*.
12. On a ainsi débattu pour savoir si les miliciens étaient ou non des figures équivalentes à l'homme de main traditionnel dans l'espace urbain (Beyhum, 1999). Et plus généralement, on a cherché à savoir si les violences de la guerre civile étaient une forme exacerbée des modalités de domination et de coercition déjà présentes ou une forme radicalement nouvelle reflétant les transformations de la société (Picard, 2001). Mais dans ce débat encore, c'est le point d'articulation social où se manifestent avec le plus d'éclat les formes du contrôle – et en l'occurrence, le passage d'un contrôle des hommes à un contrôle de l'espace – qui monopolise l'analyse. La relation entre la société et son leadership n'est pas comprise autrement que comme une relation de pouvoir de nature coercitive.
13. Ces phénomènes ont été particulièrement bien documentés dans les régions chrétiennes sous le contrôle des Forces libanaises et dans la région du Chouf sous le contrôle de la milice du Parti socialiste progressiste de Walid Joumblatt. Voir notamment Harik, 1993, et El-Ghoussayni, 1988.
14. Selon la thèse de Michael Johnson, qui analyse l'exode rural comme le changement majeur ayant modifié l'ordre social au Liban. Tandis qu'à la Montagne le seigneur et ses hommes de main sont les seuls à revendiquer publiquement l'honneur et la masculinité, à Beyrouth, la multiplication des patrons politiques « urbanisés » a amené chaque homme à jouer l'honneur pour lui-même et à l'exprimer violemment au nom de la pureté de la communauté à laquelle il appartient (Johnson, 2001, p. 40-47).

tenir leur légitimité en dépit de la nature inéquitable et coercitive de leur domination[15]. Ce qui revient à poser la question de la compréhension des loyautés politiques et de leur construction congruente en « sens communautaire ». Il ne peut s'agir du produit unique de la domination, tout comme il est difficile de penser que ces leaders ne *représentent* plus les sociétés locales qui pérennisent leur prédominance[16].

Le pouvoir politique est plus qu'une affaire de contrôle et de représentation au Liban. Poussée à la limite de la caricature, la logique de cette lecture assimilant la relation de patronage à une modalité de pouvoir coercitif conduit à dénoncer le « verrouillage par les élites politiques de l'ordre communautaire » afin « d'empêcher l'accès du peuple à la sphère politique »[17]. À vouloir retrouver le schéma hobbesien au Liban, on ne peut faire autrement que de s'enfermer dans le constat de l'absence d'une société civile ; celle-ci n'aurait en effet d'expression possible qu'en dehors de la logique des communautés. Cette expression existe bien, mais elle demeure un fait politique résiduel, qui ne permet pas de rendre compte des formes de l'accord social[18] dans le contexte libanais, ni de comprendre la pérennité des relations de patronage. Le pouvoir doit être saisi comme un principe d'organisation sociale, comme un lieu d'élaborations idéologiques et mémorielles, voire comme un idéal ou une esthétique. Il organise tout autant la vie politique que la vie quotidienne des gens parce que n'importe quelle manifestation ordinaire de l'existence partagée y est d'emblée pourvue de caractère politique. C'est ce « caractère politique » particulier qu'il convient de cerner. Compris à ce niveau, le leader n'est pas seulement un médiateur entre l'échelle locale, communautaire, et l'échelle nationale, il n'est pas uniquement le représentant d'une *'asabiyya* ou de loyautés traditionnelles. Son autorité *agit comme une référence* et cette référence est construite dans la relation qui « attache » le leader et ses partisans[19] ; elle n'est jamais extérieure ou lointaine ni ne s'impose unilatéralement, contre une société qui ne saurait être autonome qu'en devenant civile.

15. Khalaf, 2001, notamment p. 42-45 ; Kingston, 2001 ; Johnson, 2001.
16. Selon la thèse d'Élizabeth Picard (1997), pour qui « les masses sont assujetties à un cadre communautaire » qui a pour fonction d'empêcher leur accès à la scène politique en légitimant la prédominance des pôles du pouvoir, élites traditionnelles et miliciennes confondues.
17. Picard, 1994.
18. Entendu ici dans le sens que lui a donné la sociologie pragmatique et qui suppose de concevoir l'espace social comme étant traversé par une multitude de disputes en situation pour instaurer des accords locaux toujours provisoires car indexés sur ces situations et les lectures divergentes de ce qui justifie l'action.
19. Selon la belle formule de Gérard Lenclud (1993).

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

Walid Joumblatt est l'un de ces hommes politiques que les Libanais désignent comme des « pôles » (*aqtâb*) parce qu'ils polarisent une clientèle à dominante régionale et communautaire. Son leadership reflète de manière assez typique la mutation d'une domination jadis fondée sur la propriété terrienne vers la constitution d'une société politique locale. Il la reflète d'autant plus que cette lignée beylicale[20] peut se targuer d'une indéniable longévité : les Joumblatt se sont installés dans le Chouf au début du XVII[e] siècle à la faveur d'une alliance avec l'émir Fakhr al-Dîn II al-Ma'nî[21] et ont émergé comme l'une des familles dominantes dans la région après les affrontements de 1711[22]. La trajectoire de la maison Joumblatt dans sa capacité à adapter les modalités de son leadership à la nouvelle donne politico-économique du Liban indépendant est bien connue : distribution des terres familiales par Kamal Joumblatt au nom d'un idéal socialiste ; création d'une structure partisane en 1949, le Parti socialiste progressiste qui deviendra pendant la guerre civile le cadre à l'intérieur duquel sera développée la milice et qui servira de base à l'établissement d'une véritable administration territoriale de 1983 à 1990 ; investissements économiques diversifiés pendant et après la guerre, et contrôle des flux financiers octroyés au ministère des Déplacés et de la Réconciliation[23].

Walid Joumblatt a donc tout, en apparence, du patron politique libanais installé à Beyrouth mais dépendant d'une clientèle électorale régionale. Héritier d'une « maison politique » historique au Liban, il s'est efforcé – non sans réussite – de jouer sur la scène nationale un rôle dépassant largement sa base clientéliste « naturelle », en dépit de l'érosion de la structure partisane fondée par son père. Qu'on lui reproche son rôle de chef de guerre durant les années d'affrontement, qu'on raille ses renversements d'alliance politique, qu'on fustige son verbe ou son attitude

20. D'après le titre de *bey* (prononcé *bek* et signifiant chef de clan) donné par l'administration ottomane. Walid Joumblatt est ainsi appelé Walid Bek par les gens de la Montagne.
21. Hichi, 1973-1974, p. 56 *sq.*
22. Lors de l'abolition du système *muqâta'ajî* en 1841, le clan Joumblatt contrôlait 200 villages et 30 000 personnes (Khuri, 2004, p. 140).
23. Le ministère des Déplacés est créé le 7 juillet 1992 par décret du Conseil des ministres qui lui attribue un fonds pour financer le retour des déplacés et la reconstruction. Walid Joumblatt est nommé ministre des Déplacés, fonction qu'il occupera jusqu'en 1998 (Kanafani-Zahar, 2004).

souvent provocatrice, Walid Joumblatt a su s'imposer comme une « constante » dans la vie politique libanaise. On imagine qu'il lui serait aisé d'incarner cette figure de seigneur lointain, absorbé par les arcanes de la politique nationale et confiant à la structure partisane qu'il contrôle ou à ses hommes de main la charge d'assurer la fidélité de sa clientèle locale. Si la relation de patronage s'épuisait en effet dans l'échange comptable de services et de recommandations que la littérature décrit le plus souvent, si elle ne reposait que sur l'exercice de la coercition, le leader politique cesserait d'être une référence pertinente dès lors que la nécessité de la relation disparaîtrait.

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

milieu des portraits scolaires des enfants. L'iconographie construit soudain une familiarité que je n'avais pas mesurée jusqu'alors.

Dans le cadre de son étude sur l'expérience migratoire, Ghassan Hage a enquêté sur la dimension de se sentir « chez-soi », qu'il désigne comme « *home-building* » et distingue du simple fait de construire une maison, « *house-building* ». Un « chez-soi » est avant tout une construction affective qui suppose de (re)construire un espace où l'on peut être en sécurité – dans le sens de ne pas avoir à y subir partout la loi de l'autre –, où l'on peut déployer une connaissance familière de l'espace, mais aussi où il est possible de faire régulièrement l'expérience d'un sens de la communauté (c'est-à-dire partager avec d'autres un ensemble de symboles, de références, une morale et des valeurs qui assoient une possibilité de communication maximale dans un quotidien désormais vécu ailleurs). En somme, se sentir « chez-soi » est une expérience émanant de l'intime et des stratégies de redéploiement de ce qui en relève : distanciation, appropriation et possibilité d'un entre-soi[24]. Tout autant que le « *ahlân wa sahlân* » m'accueillant sur le seuil de la maison ou la saveur du taboulé qui m'a été offert ensuite, mon sentiment d'être transportée au Liban lors de cette visite chez Nabil a été déclenché par la « présence » familière des cheikhs druzes, de Kamal Bey et de Walid Bey dans mon champ visuel immédiat. C'est parce que le « seuil » se trouvait marqué ici d'une manière plus évidente que j'ai réalisé avec acuité combien j'avais intériorisé *une*[25] version d'être au Liban, qui passait par la présence des Joumblatt dans l'espace intime du « chez-soi ». Au cours de mes visites dans le Chouf, je m'étais habituée à voir ces portraits sur les murs – ou leur absence tout aussi ostentatoire – comme les signes convenus de l'allégeance au leader régional – ou de la défiance à son encontre ; en somme, une affaire politique relevant du patronage.

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

24. Hage, 1997.
25. « Une » version car chaque région libanaise a sa propre manière de constituer « son » Liban intime, comme chaque communauté libanaise raconte sa propre histoire du Liban ou se bat pour sa version idéale du Liban.

portraits de religieux sont-ils plus nombreux ou plus visibles que les portraits politiques ? Walid Joumblatt est-il photographié seul, avec son père, en compagnie du maître de maison ? Le portrait est-il une copie circulant largement ou un cliché plus privé ? Etc.

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

C'est en ceci que la référence aux hommes politiques ne relève pas exclusivement, au Liban, de l'espace masculin par excellence que sont les salons[26]. On les voit souvent dans les cuisines, petits portraits parfois fixés sur les frigos en compagnie de clichés de stars de la chanson ou d'acteurs de cinéma, ou dans des endroits plus inattendus encore où ils semblent avoir pour fonction de « tenir compagnie ». Dans le Chouf, je rendis un jour visite à une femme de Baaqline avec qui j'étais suffisamment familière pour qu'elle m'invitât à poursuivre avec elle la conversation dans le réduit où elle faisait ses fritures. Au-dessus de la grande bassine bouillonnante était épinglée une coupure de journal représentant Taymour, le fils aîné de Walid Joumblatt. Interrompant soudain l'anecdote qu'elle était en train de me raconter, elle arrêta son regard sur le portrait et tout en entreprenant de passer dessus le torchon qu'elle tenait à la main me dit

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

avec tendresse : « oh, regarde ce que je fais au pauvre homme, il est tout couvert d'huile ! ».

Ces portraits ne sont pas seulement un élément du décor, ils en sont parfois un agent actif dans le sens où ils permettent d'inscrire au quotidien l'interaction avec le leader ; une forme de substitut qui rend possible justement l'actualisation de cette dimension familière et affectueuse. Il semblait ainsi évident, dans la manière dont mon hôtesse a passé le chiffon en mouvements descendants, à droite et à gauche, qu'elle n'essuyait pas une coupure de journal mais bien un visage, dans une attitude pleine de tendresse. De tels gestes soulignent à quel point les personnages politiques sont plus qu'une autorité ; ils vivent avec les gens. La scène n'était pas sans évoquer la manière dont les vieilles femmes se comportent à l'égard de Walid Joumblatt, lorsqu'elles le croisent à l'occasion d'un meeting dans le village ou lui rendent visite à Moukhtara. Elles le font se pencher en avant afin de pouvoir lui embrasser le front et lui souhaiter longue vie. Mais à la différence du rapport à l'image dans un cadre privé, l'expression d'affection manifestée dans la rencontre réelle ne s'effectue pas sans marque de déférence voire de soumission à l'autorité : « Que Dieu allonge ta vie, et qu'il te garde au-dessus de nos têtes, Walid Bek ». Mais il n'y a pas que dans la relation symbolique mère-fils que l'affection et la proximité s'expriment. Je me souviens ainsi de ce matin où je sirotais mon café dans la cuisine de la famille qui m'héberge lors de mes séjours dans le Chouf. Marwan, le jeune fils de la famille, venait d'entrer à l'université et il s'était rapproché de l'organisation des jeunesses du PSP. Il en avait rapporté un calendrier qui était affiché au beau milieu du mur faisant face au canapé. Lorsqu'il nous avait rejoints encore tout ensommeillé, et après nous avoir salués, il s'était exclamé en regardant le portrait du leader druze à la page de février : « Bonjour ya Walid Bey, en voilà une belle journée qui commence ! » Dans ces deux scènes, l'image n'agit pas comme une référence pour l'extérieur, pour dire où l'on est et à quelle distance dans la chaîne des relations personnelles qui tissent le rapport politique. Dans cet espace familier et féminin de la cuisine et de ses dépendances, les portraits affichés sans cadres ni décorum sont des supports permettant l'expression d'une dimension affective dans la relation au leader, que je n'ai jamais vu manifester avec les portraits bien encadrés dans les salons.

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

compte deux frères ayant fait fortune dans l'activité bancaire et ayant subi la violence de Walid Joumblatt pendant la guerre parce qu'ils refusaient de participer au financement de la milice[27]. Elle m'explique ainsi qu'elle ne peut pas envoyer ses enfants dans les jeunesses du PSP, ou monter au palais de Moukhtara pour demander quoi que ce soit au *bey*. Mais elle est originaire d'une famille joumblattie et, me dit-elle, « Walid Bey sait que je l'aime et il connaît ma position ; je suis sûre qu'il comprend pourquoi je ne vais pas à Moukhtara, que je pense d'abord à l'avenir de mes enfants[28] ». Comme les temps sont difficiles et qu'elle a des inquiétudes pour l'avenir, c'est auprès de l'enseignement de Kamal Joumblatt qu'elle se ressource cependant.

> « Tous les matins, je me lève à 6 h et je commence ma journée en lisant un texte du *mu'allim*[29], et puis je fais du yoga. Après, je me sens plus calme pour affronter la journée. Sinon, je serais trop nerveuse. Kamal Bey nous a montré la voie. »

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

Si la parole de Kamal Joumblatt, disponible par l'écrit, prédispose à ce traitement particulier dans la vie quotidienne, d'autres vecteurs peuvent également se prêter à une sorte de tête-à-tête intime avec le chef politique. On peut en rendre compte en observant le traitement des enregistrements des discours des hommes politiques qui circulent particulièrement chez les

27. L'un des frères a été enlevé et retenu prisonnier pendant plusieurs semaines pour faire pression sur l'autre, qui dirigeait l'établissement bancaire depuis l'Arabie saoudite.
28. Elle sous-entend ici qu'elle pourrait avoir besoin du soutien financier de la famille de son mari ; par conséquent, il ne serait pas bon d'afficher une relation avec Walid Joumblatt en lui rendant visite.
29. « Celui qui éduque, le professeur, le maître », surnom très couramment employé pour désigner Kamal Joumblatt. La production écrite de Kamal Joumblatt est assez conséquente et comprend des essais à vocation philosophique et ésotérique, de la poésie, des essais d'analyse politique. L'essentiel de cette production a été édité ou réédité par Dâr al-taqaddumiyya, la maison d'édition fondée par Walid Joumblatt à Moukhtara.

jeunes[30]. Mixée, mise en musique et vendue dans les échoppes sous forme de CD, la parole de Walid Joumblatt ou de ses ministres est réappropriée par les jeunes partisans au terme de ce travail de montage : les passages préférés sont extraits des discours et deviennent des hits. Si Marwan écoutait plus volontiers les chansons populaires de Georges Wassouf et de Rami Ayach dans la voiture quand il allait se balader, ce sont bien les discours de Walid Joumblatt remixés[31] qui passaient en boucle sur son ordinateur portable lorsqu'il révisait ses cours pour les examens à venir. Comme si la voix remixée de Walid Bek exhortant les « fils de la Montagne » au courage et à l'abnégation était le meilleur moyen de se motiver – ou peut-être de conjurer le sort.

Enfin, la familiarité passe aussi par une construction de la présence du leader dans un espace présenté comme « chez lui » et donc « chez nous ». « Lorsque Walid Bey remonte dans le Chouf pour le week-end, il n'utilise jamais sa voiture avec une plaque de ministre ou de député. Tu vois, son 4x4 immatriculé 27000, tout le monde le connaît ici[32] ! » Ou encore : « Moi, je me souviens, quand Walid Bey allait chercher Taymour [son fils] à Deir [al-Qamar] chez Patrick Perez [au Centre culturel français], il arrivait la veste sur l'épaule. » À la différence de ce qu'avait noté Michael Gilsenan, le « seigneur » ne se met pas en scène sur le mode d'une distance lointaine et surplombante par rapport à ses partisans. C'est au contraire l'image d'un homme décontracté et affranchi des codes politiques et vestimentaires de la ville que les gens aiment rendre quand ils évoquent ses déplacements dans la région. On peut y voir comme une extension métaphorique du dispositif inscrivant le leader politique dans l'intimité des maisons : dès qu'il entre dans le Chouf, Joumblatt est « chez lui ». Si l'on fait ici référence à la première des propriétés impliquées dans la constitution du *home* selon Ghassan Hage, soit la possibilité d'un espace où l'on ne subit plus la loi de l'autre, on pourra dire que la référence à un « chez-soi », dans ce contexte, doit être comprise comme un espace social d'où le défi et la compétition politique ont été neutralisés, sinon évacués.

Le concept de « connectivité patriarcale » proposé par Suad Joseph dans ses travaux sur la construction des relations familiales au Liban

30. Rivoal, 2012 (à paraître).
31. Notamment le plus populaire, celui qui a été prononcé sur la place des Martyrs, le 14 février 2006, à l'occasion de la commémoration de l'assassinat de Rafic Hariri, et qui s'attaque à Bachar al-Assad, le président syrien, le qualifiant de singe, de serpent et de requin. La scène décrite ici se déroule en mars 2007.
32. Les ministres, députés et hauts fonctionnaires circulent en général en Mercedes dernier modèle. La plaque minéralogique spécifique à la fonction permet de les identifier.

éclaire de façon pertinente la nature ambivalente de cet espace hiérarchisé[33]. La connectivité désigne, selon elle, une propriété fondamentale de la construction de la personne dans les sociétés arabes qui suppose de se penser en relation aux autres référentiels[34] et non pas comme sujet autonome. Autrement dit, la maturité d'une personne sera évaluée dans sa capacité à répondre aux désirs de ses proches – dans la sphère familiale et, par extension, l'ensemble des personnes qui sont susceptibles d'être considérées[35] –, à anticiper leurs besoins, à parler les uns pour les autres, à prendre en compte ce qu'ils aiment ou ce qu'ils n'aiment pas. Tout au long du cycle de vie, les personnes font l'expérience de modalités de connectivité différentes, se voyant comme des extensions des autres ou voyant les autres comme des extensions d'elles-mêmes. Les relations peuvent être fondées sur l'affection ou, au contraire, sur l'hostilité. Cette manière de se construire en relation aux autres est orientée dans un sens patriarcal : les hiérarchies sont avant tout des hiérarchies relationnelles. Les hommes sont élevés pour être en mesure de répondre à et de demander l'investissement des autres dans leur vie. C'est en ce sens qu'ils dominent car ils ont l'initiative – initier la conversation, initier l'interaction... Mais ils ont besoin des autres pour se réaliser complètement[36]. Leurs actions dans ce contexte sont toujours enchâssées dans une matrice relationnelle : on ne gagne en importance et en reconnaissance sociale qu'en relation à la subordination d'un grand nombre de personnes à même de répondre à ses attentes.

Ces références à Walid Joumblatt comme étant décontracté « chez lui », dans le Chouf, soulignent la construction d'une figure de maître de maison[37]. C'est en ce sens que l'on peut comprendre la place qui lui est

33. Joseph, 1993 et 2005.
34. Suad Joseph utilise le terme de *significant others*.
35. Voir le concept de « proximité » (*qarâba*) proposé par Dale Eickelman comme extension pragmatique de la notion de parenté (Eickelman, 1981, p. 109).
36. D'où l'importance de fonder un foyer : on n'est pas un homme complet si l'on n'a pas d'autres qui soient des extensions de soi-même. Plus on a d'extensions de soi, plus on est important. La charge de « représenter » son groupe en est l'expression la plus accomplie. Pour une analyse de tout ce qu'implique la compétence de « maître de maison », voir Jungen, 2012 (à paraître).
37. Cette dimension est bien perçue par les chrétiens qui ont fui la Montagne durant les affrontements de 1983 et qui disent ne pas se sentir chez eux dans cette région, même s'ils y ont reconstruit des maisons. Ils n'acceptent pas de devoir agir comme s'il fallait montrer de la déférence aux druzes en se pliant au code de convivialité, la *mujâmala* (de Clerck, 2009). En ce sens, il n'est pas étonnant que la scène de Walid Bey « la veste sur l'épaule » se déroule précisément à Deir al-Qamar, ville de l'autre (chrétien), symbolique dans le Chouf. Sur l'articulation symbolique des différents lieux du Chouf, voir Rivoal, 2001.

donnée dans l'intimité des gens : le leader est inscrit dans le quotidien de ceux qui lui reconnaissent cette place et dans leur intimité en ce sens qu'il est une extension d'eux-mêmes et qu'ils se voient comme une extension de lui. Il fait indubitablement partie de ces personnages de référence qui participent de la construction des matrices interactionnelles au niveau local. Et cette construction a des implications sur les attentes réciproques du leader et de ses partisans.

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

La « personnalité » de tout individu avec lequel on entre en relation est soumise à une élaboration narrative dans le groupe. Des anecdotes le concernant, ses goûts, ses manières d'être ou de faire seront régulièrement évoqués ou relatés dans le cercle familial et à l'occasion de visites de personnes extérieures à ce groupe. C'est de cette manière que l'on prend place dans une matrice relationnelle donnée[38]. Il n'est dès lors pas étonnant que les gens évoquent avec plaisir le caractère et la personnalité de Walid Joumblatt. Il existe même une attente à ce qu'il se donne à voir d'une manière qui permette ces élaborations : le leader doit avoir « un style » qui le distingue des autres. Plus ce style sera établi, plus il sera la marque d'une accumulation biographique qui vaut légitimité[39]. Un leader qui a un style reconnu est aussi un leader qui offre une certaine matière susceptible d'élaborations. Au plus proche de la construction intime, les femmes savent quels sont les plats préférés de Walid Bey. Les jeunes se régalent de visionner sur YouTube cette vidéo du « président » sirotant son maté, qu'il préfère amer.

> « Walid Bey, il aime faire de la photo, il aime rouler à moto, il aime se promener seul dans le Chouf sans ses gardes du corps. D'ailleurs, il

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

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

> conduit toujours lui-même sa voiture, et Marwan Hamadé est à ses côtés. Il n'aime pas lire comme son père, mais il est intelligent et rusé, etc. »

Ces goûts, habitudes, traits de personnalité sont évoqués à l'intention de l'ethnologue qui vient séjourner dans le Chouf, comme une manière de l'initier à ce savoir partagé. Dans les conversations qui animent les soirées en famille (*sahra*), on se demandera plutôt ce que Walid Bey penserait de ceci ou cela *en fonction* de ce que l'on sait de lui, de ses choix, de sa personnalité. Cette manière d'impliquer Walid Joumblatt dans la conversation est plus souvent le fait des jeunes gens qui en font une sorte d'oncle maternel, associé affectueusement dans leurs choix de vie[40]. Walid Joumblatt est une référence importante au quotidien. Mais cette référence n'est pas seulement une référence pour soi, elle est également un enjeu dans les relations entre les personnes.

L'art de la discussion politique au Liban consiste souvent à produire une analyse des intentions des différents acteurs dans une situation donnée. L'intention est bien des fois plus pertinente que l'acte ou le discours, plus sujette à conjecture. Elle offre la possibilité d'un « jeu » entre celui qui élabore une analyse et ceux à qui elle est destinée. Tout l'art du jeu consiste à produire à la fois des informations attestées, qui sont une manière de donner à voir ses relations, et à pointer les signes et les indices qui sont la sécrétion de l'intention[41]. Cette manière de faire est particulièrement bien illustrée dans l'échange que j'ai eu avec le responsable de la branche du PSP à Sydney. Le Dr Mamdouh me disait passer plusieurs heures, tous les jours, à lire les journaux libanais, syriens et saoudiens, m'expliquant qu'il faut apprendre à lire entre les lignes :

> « Par exemple, ce matin [1er avril 2008], le *Nahâr* disait seulement dans un petit article que Walid Bey avait été vu sur la route de l'aéroport *avec la vitre de sa voiture baissée*. Voilà ce à quoi il faut faire attention, parce que cela veut dire qu'il est détendu. Et moi je peux te dire qu'il est détendu parce qu'en ce moment, c'est le sommet arabe à Damas et il ne peut rien arriver à sa sécurité[42]. »

40. Rivoal, 2012 (à paraître).
41. J'emprunte à Andras Zempléni (1976) la notion de sécrétion comme processus organisé de fuites autour d'un secret.
42. La scène a lieu un mois avant les affrontements de mai 2008 qui se sont déroulés à Beyrouth et dans le Chouf entre le Hezbollah et les partisans de Hariri et de Joumblatt. La tension était alors à son plus haut point et, implicitement, mon interlocuteur pointait le danger qu'il y avait à traverser la banlieue sud de Beyrouth, à dominante chiite.

Néanmoins, même pour celui qui sait « lire comme ça », il en faut plus pour comprendre la politique quand on est loin :

> « C'est pourquoi j'appelle régulièrement les députés, Wa'el Abou Fa'our, Ghazi al-'Aridi. Ghazi surtout parce qu'il est de ma région. Mais eux, ils ne donnent pas vraiment les informations. Alors le meilleur moyen de rester informé, c'est d'appeler les anciens camarades (*rifâq*). Eux, ils sont sur place, ils parlent et ils disent ce qu'il se passe. Et bien sûr, j'appelle régulièrement à Moukhtara. Il y a toujours un jeune qui répond et qui donne des nouvelles. Comme ça, on sait si Walid Bey est contrarié, s'il est obligé de faire quelque chose qu'il ne veut pas ou bien, au contraire, s'il est de bonne humeur. Là, on peut garder le contact. »

Les séances d'audience que Walid Joumblatt donne tous les samedis matin dans sa résidence de Moukhtara sont le lieu particulier où est mise en scène la dimension personnelle caractérisant la relation de patronage. C'est là bien sûr que l'on vient demander une recommandation pour une embauche, une aide financière en cas d'hospitalisation, ou que l'on vient exposer un problème, demander une médiation, apporter une invitation. Dans cet espace politique *par excellence* du *diwân* oriental, le leader agit comme un chef d'orchestre autant qu'il reçoit. La scène n'est jamais figée dans une situation d'audience. C'est sur une chaise en bois blanc tournant le dos au balcon que Walid Joumblatt s'installe, ses visiteurs se retrouvant disposés sur les canapés qui courent le long des hauts murs de son salon. Selon les visiteurs qui prennent place à tour de rôle, il discute à voix basse ou au contraire manifeste son agacement à voix haute devant la teneur de la requête (« vous me faites perdre mon temps et mon café avec votre histoire ! »). Ou encore, il se lève soudain, montre de la compassion pour l'un d'eux, à qui il donnera directement quelques billets sortis de son portefeuille personnel, puis prend l'invitation tendue tout en regardant déjà ailleurs (« Bon, qui est le suivant ? Suivant ! »), retourne s'asseoir subitement perdu dans ses pensées avant de se relever pour accepter, avec un sourire, l'embrassade sur le front d'une vieille qui lui souhaite longue vie ; l'instant d'après il s'exclame qu'il en a assez qu'on allonge constamment sa vie, qu'il voudrait qu'on le laisse tranquille[43]. Joumblatt semble changer constamment de registre, acceptant les marques de déférence

43. En référence à la formule constamment réitérée « *Allâh itawwil 'umrak* » (Que Dieu allonge ta vie), Joumblatt a déclaré : « *hellû 'annî wa ma ttawulû wa ma tkasrû 'umrî !* » (Laissez-moi tranquille et n'allongez pas ni ne raccourcissez ma vie !).

pour tancer ensuite celui qui avance devant lui une table à café afin qu'il y dépose son agenda (« Ces tables sont faites pour le café, enfin ! »). Il se lève, s'assoit, passe sur le balcon, discute en aparté avec ses « administrateurs »[44], puis il disparaît dans une autre pièce pour revenir quelque temps après, faisant ainsi attendre une délégation venue lui rendre visite.

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

La proximité politique avec le leader ne s'établit donc pas uniquement dans les termes d'une relation de clientélisme, qu'on y voie un effet de la tradition ou l'inscription dans un type d'échange. La dimension personnelle de la relation patron-client ou leader-partisan suppose une aptitude à lire l'homme politique dans ses attitudes et ses humeurs, non pas parce que cette lecture aurait des effets sur soi-même, comme on jauge l'humeur

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

du chef de service en arrivant au bureau le matin, mais parce qu'il s'agit d'une information essentielle dans le décodage politique, même quand on a émigré, et parce que cette participation est une manière d'appartenir. Être en mesure de parler de l'humeur du *bey*, c'est montrer qu'on fait partie du cercle de proximité. Il s'agit d'une compétence qui organise une certaine forme de compétition entre partisans. La proximité avec le leader politique n'est pas ici l'apanage d'un groupement identifié d'hommes de main dont le statut social serait directement fondé sur cette relation privilégiée. Le leader définit un espace de pertinence politique qui peut se lire en termes de distance constamment négociée avec la référence qu'il représente. Une référence qui est double, car Walid Joumblatt ne saurait être sans la référence à Kamal Bey, son père martyr.

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

Il reste à questionner ce que construit la relation entre un leader et ses partisans dans la forme spécifique que nous avons décrite. Cette forme rejoint l'évaluation proposée par Gérard Lenclud dans son analyse des relations de patronage en Corse, qui s'était interrogé sur le fait qu'elles étaient inscrites de façon hautement visible dans l'orbite de l'affection et de l'amitié. La caractéristique de toute relation est de créer un certain nombre d'attentes. Ces attentes, que l'on peut aussi conceptualiser comme l'expression d'un désir, en sont une dimension particulièrement valorisée au Liban, comme l'a bien analysé Suad Joseph[45]. Associées à la négociation permanente d'un quant-à-soi autorisant la compétition, ces attentes fondent l'ordre politique, et leur ritualisation construit les sociétés partisanes. Car s'il existe une éthique de la relation et une étiquette dans la familiarité avec le seigneur, ce sont les formes ritualisées de l'échange qui construisent les espaces politiques régionaux au Liban. Ces « pôles » ne concentrent pas seulement un pouvoir de nature communautaire, ni n'exercent une domination contre la société, ils condensent un surplus de vie et un sens du possible. La ritualisation des visites permet de saisir pleinement cette dimension. La « polarité » est bien sûr construite dans ces visites que les partisans rendent tous les week-ends à Moukhtara. Il n'est pas besoin d'avoir une demande à formuler, un projet à exposer, on

45. Joseph, 2005.

peut « monter chez le *bek* » simplement pour voir des amis, prendre des nouvelles, être au palais. Ces audiences permettent d'inscrire Walid Joumblatt dans le rythme hebdomadaire, d'organiser le temps à l'échelle d'un espace dont les confins sont définis par les villages d'où plus personne ne se rend régulièrement à Moukhtara. L'espace politique de la relation n'est pas forcément celui du territoire marqué par les check-points de la guerre civile.

En retour, Walid Joumblatt et, depuis peu, son fils Taymour, rendent visite chaque mois aux familles qui ont connu un deuil. La formule rituelle lors d'une visite de condoléances veut que l'on souhaite à chacun des proches du défunt le surplus de vie laissé par celui-ci : « *al-'awad bi-salâmtak* »[46]. Or, lorsque le seigneur de Moukhtara offre ses condoléances, c'est à lui que les parents du défunt retournent la formule. Ce surcroît de vie souhaité au seigneur, on l'a vu, est une dimension importante de l'échange direct avec le leader, à tel point qu'il arrive à Walid Joumblatt de manifester son agacement, comme s'il voulait marquer par là qu'il ne saurait être redevable du don qui lui est ainsi fait. Dans le contexte de funérailles, en revanche, il inscrit le seigneur dans le cercle des proches du défunt. Arrivé en visiteur, il est transformé en représentant de la maison qu'il visite. Le rituel actualise ici la mise en scène plaçant le leader politique au centre de la vie familiale. On observe une transformation similaire dans la manière dont les religieux acceptent la poignée de main de Walid Joumblatt quand la règle veut en effet qu'ils mettent la main sur le cœur pour saluer tout homme qui n'appartient pas au cercle de leurs proches[47]. Walid Joumblatt formalise cette interdépendance en tenant sa propre famille à distance. Les seuls portraits qu'il expose dans son salon sont ceux de son père Kamal, de sa grand-mère Sitt Nazira, et des chauffeurs morts dans les attentats l'ayant visé et ayant tué son père. En somme, le témoignage de la lignée politique et des martyrs qui en construisent la légitimité politique. La référence à sa propre famille, ou ce qui passerait pour le clan Joumblatt, est totalement effacée de l'espace public et des discours à tel point qu'il est quasi impossible d'obtenir des informations sur la parenté de Walid Bey en questionnant les habitants du Chouf, d'ordinaire si diserts sur les seigneurs de Moukhtara. Ils semblent ne pas savoir. Et c'est cet oubli qui permet au

46. Elle repose sur l'étalon qu'une vie humaine est prévue pour durer cent ans. La formule employée pour souhaiter à quelqu'un son anniversaire est ainsi « que tu atteignes cent ans ». Quiconque décède avant cet âge canonique laisse donc un « surplus » d'années dont on souhaite à ses proches de profiter.
47. Il existe par ailleurs une manière spécifique de se saluer entre religieux.

seigneur d'occuper cette place particulière dans les familles qui forment sa clientèle politique.

C'est cependant dans le traitement des martyrs que se donne le mieux à voir la captation du surcroît de vie laissé par la mort. La construction du martyre est centrale dans toutes les communautés libanaises, même si les modalités et les implications sont différentes. Être martyr, c'est avoir un destin libanais, selon la formule d'Antoine Messara[48]. En ce sens, le martyre pourrait à l'instar de la communauté être considéré comme lieu du politique, qui ne pourrait se saisir pleinement que dans l'étude comparée de ses différences régionales. Avec le martyr, c'est un travail social particulier sur la violence qui est réalisé, une manière de la sortir des logiques de confrontation pour fonder ou refonder. Dans la communauté druze, les martyrs ne sont pas pris en charge par l'extérieur à titre individuel, comme cela peut être le cas dans la communauté chiite ou pour les sunnites du Akkar[49]. Ils sont tous fondus dans la figure paradigmatique de Kamal Joumblatt, le martyr *par excellence*. Le Chouf, dont on a vu qu'il était construit comme l'espace domestique de Walid Joumblatt, est très pauvre en calicots et portraits du seigneur. En cela, il contraste avec la plupart des régions libanaises. La principale sinon la seule présence politique passe par l'évocation de Kamal Joumblatt : généralement des plaques ou de petits cénotaphes en son honneur sur les places des villages. Et c'est toutes les routes de la région qui s'illuminent des petites bougies déposées par les Jeunesses du PSP le 6 décembre, sa date de naissance. Le martyre de Kamal articule moins aujourd'hui une rhétorique guerrière qu'il ne permet une lecture sacrificielle par la construction du leader assassiné en 1977 comme figure quasi christique. « Kamal Bey comme d'autres Joumblatt avant lui ont versé leur sang sur la terre du Chouf, c'est grâce à ce sacrifice que les gens de ce pays sont encore là. »

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

48. Messara, 1988.
49. Sur l'implication du Hezbollah au sud, du parti Mustaqbal et de l'armée au nord, pour les martyrs des affrontements à Nahr el-Bared, voir Volk, 2009.

consacré aux martyrs de la guerre civile, associés dans cette représentation aux combattants de 1860, à Duwwar (entre Baaqline, Beiteddin et Baq'ata), érigé au centre d'un territoire que balise la mémoire de Kamal Joumblatt[50]. La dimension religieuse à travers laquelle la figure du martyr est réélaborée permet à Walid Joumblatt de construire sa propre clôture tout en demeurant une référence active car le pôle de Moukhtara s'appuie sur une lignée et continue d'écrire l'histoire de la région. Il ne s'agit pas seulement d'une lignée qui capterait l'histoire par sa domination. Le leadership Joumblatt ne peut se saisir uniquement dans la personne de Walid Bey, comme il n'existait pas complètement dans la figure de Kamal avant lui, qui devait revendiquer également d'autres morts violents dans la lignée (son propre père, mais surtout la référence paradigmatique au cheikh Bachir Joumblatt, éliminé par l'émir Bachir Chihab au XVIII[e] siècle). L'image du leader est ici dédoublée et le martyr est plus qu'une référence mémorielle. Ainsi quand Ibtissam fait son yoga, elle rend Kamal présent : il faut avoir une relation au mort pour s'assurer une vie meilleure, fût-ce par le biais de la méditation. C'est ce qui donne à la lignée politique une profondeur historique et une légitimité en tant que leadership de la Montagne.

De la bonne distance

Mais cette légitimité fonctionne comme une polarité, un espace d'influence, de négociation, d'attentes et non comme une autorité instituée. C'est bien ce qu'il faut comprendre pour saisir la particularité des enjeux politiques et sociaux au Liban : rien ne se donne en dehors de la relation au leader (constitution de la famille, construction de l'espace, situations quotidiennes saturées de références), mais cette relation n'est jamais fixe. Les chefs de familles, les femmes en cuisine, les jeunes, chacun exprime une facette différente de la relation au leader, on l'a vu. La morphologie n'épuise pas le sens de cette relation. Comprendre ce qui fait du Liban ce « théâtre des passions politiques » analysé par Raymond Jamous[51], c'est

50. Il faut toutefois signaler un autre monument aux martyrs de la guerre sur la place centrale de Deir al-Qamar, qui est polarisé par Dany Chamoun, fils du leader chrétien Camille Chamoun qui fut le grand adversaire politique de Kamal Joumblatt dans la région.
51. Jamous, 2004.

aussi observer *l'intensité* de la relation, comment on en joue et comment chacun considère et commente le jeu des autres. Le politique au Liban, c'est une tension mise en spectacle à laquelle la seule alternative est le « hors-jeu ».

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

La réitération, dans des contextes différents, de cette forme d'évitement m'a amenée à la considérer comme une attitude sociale pertinente au Liban, qui n'engage pas la relation sur le fond. Ainsi, quelques années plus tard, j'ai été amenée à recroiser Souha lors d'une manifestation publique et elle m'a alors chaleureusement saluée. Je suggère de comprendre ce genre d'attitude alternant évitement et reconnaissance de l'autre comme une manière de négocier des relations dans un rapport à un tiers significatif, qu'il s'agisse d'une personne particulière ou d'un public. Dans cette scène, l'ethnologue qui avait fonction à rester à la marge du jeu politique régional se retrouvait inopinément dans un espace dont l'une des fonctions est l'exposition des intentions et des projets en cours de chacun. Dans son travail sur le secret, Simmel a souligné que la nécessité sociologique du savoir réciproque des hommes les uns sur les autres (qu'il s'agisse de préjugés ou d'informations communiquées dans l'interaction) implique également que « tout être humain est entouré d'une sphère invisible dont la dimension peut varier selon les différentes directions et

les différentes personnes auxquelles on s'adresse »[52]. C'est la distance du quant-à-soi devant les autres qui rend manifeste la distance nécessaire entre les personnes. Le fait de distinguer chaleureusement quelqu'un dans un groupe, de prendre à part, de notifier très discrètement ou encore d'ignorer ostensiblement, tout cela participe de la manifestation d'un espace entre ce que l'on est et ce que l'on donne à voir (ou que l'autre ne devrait pas voir)[53]. Il semble que l'on soit ici dans un contexte où le quant-à-soi devant les autres se construit en partie dans l'actualisation permanente de la relation au leader : trop près, et comme dans l'analyse de Simmel on anéantit la sphère de ce qui nous est personnel (le valet) ; trop loin, et l'on perd la possibilité de la « distinction » conférée par le leader dans le jeu politique consistant à montrer que l'on est assez proche pour connaître son humeur. Si la politique au Liban peut être décrite comme relevant du registre de la « passion », c'est en raison de l'intensité de l'activité interprétative qu'elle suppose.

Cette attitude qui est la plus courante n'est cependant pas la seule manière de se positionner en relation à Walid Joumblatt. Une autre manière de se définir consiste à refuser la relation et le jeu de déchiffrage constant, de rapprochement/éloignement qui va avec, en tentant d'enfermer le leader dans un rôle de référent omnipotent hors d'atteinte. C'est la position que traduit Nassim, un ancien acteur de la guerre civile. Peu de temps après avoir accepté de m'héberger pour les besoins de mon enquête, et alors que je commençais à vouloir rencontrer des personnes dans son village, il me mit en garde : « Walid Bey est la porte du Chouf, il sait tout sur tout le monde et s'il ne veut plus de toi ici, tu ne trouveras personne, pas même un hôtel, pour t'héberger ! » Il me rappelait constamment qu'ici j'étais sous sa protection et que Charif Fayyad, le secrétaire général du PSP, l'appelait tous les jours pour savoir qui je voyais et ce que je faisais. Cette construction d'un leader omnipotent et omniscient allait de pair avec l'absence de ces signes de la présence du leader dans la vie quotidienne que j'ai observés à maintes reprises ailleurs – mis à part le portrait de Kamal Joumblatt dans le salon, aucune marque « d'intimité » n'était rendue manifeste. Jamais non plus, je n'ai vu Nassim monter à Moukhtara durant le week-end. Blessé lors de l'attaque de son village par les Forces libanaises en 1983, il montrait sa blessure au bras en se présentant comme un homme fort, celui que l'on vient voir quand il y a un problème dans le village, qui sait parler aux jeunes et s'imposer. Mais en

52. Simmel, 1999, p. 358.
53. Dans le cadre de cette analyse sur la distance et le jeu sur savoir, montrer, taire et mentir, voir Gilsenan, 1996, et Jamous, 1993.

réalité, Nassim était souvent seul sur sa terrasse et ne recevait guère de visites en dehors de ses frères et de ses oncles. Au-delà de la fanfaronnade, il faut noter comment ce personnage construit, en contraste avec la majorité des gens, une distance maximale avec le leader politique. Au plus proche de la configuration analysée par Michael Gilsenan, la ressource pour éloigner le seigneur consiste à jouer sur « l'homme de main », relais et médiateur. Le secrétaire du parti est présenté comme la seule relation effective avec le pouvoir, encore qu'elle soit uniquement mentionnée comme relation téléphonique, ce qui n'est pas sans évoquer les modes de communication de la période de guerre. Tout en reconnaissant la domination sans partage de Joumblatt, il refuse la relation concrète avec l'homme politique et ne dit rien de lui ; cette « transcendance » assignée se manifeste par l'impossibilité de lui faire une place dans le quotidien. Cette manière de refuser la relation avec le seigneur est une façon de se construire soi-même au centre d'un espace de domination – dans le cas de Nassim, son gynécée essentiellement. Comme si les stigmates de la violence qu'il arbore l'autorisaient à se poser comme duplication d'un idéal-type incarné par Walid Joumblatt, alors qu'il apparaît en fin de compte comme un personnage tragique dont la mise en scène « tourne à vide » parce qu'il n'a pas été en mesure de sortir d'une certaine logique sociale, celle de la guerre civile[54].

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

54. Rivoal, 2009.

question de la zone d'influence et du fonctionnement de cette influence. Autrement dit, il y a beaucoup plus que du pouvoir dans la relation de patronage : de multiples registres de définition « en relation à » qui ne peuvent jamais être présupposés parce qu'ils dépendent des contextes locaux et qu'ils sont constamment modifiés par le jeu lui-même.

Bibliographie

BEYHUM Nabil, 1999, « Beyrouth, histoire de deux villes où tuer est une compulsion qui se répète », dans Hannoyer J. (dir.), *Guerres civiles. Économies de la violence, dimension de la civilité*, Paris-Beyrouth, Karthala-CERMOC, p. 123-138.

CLERCK Dima de, 2009, « Guerre, frontière et rupture identitaire dans le sud du Mont-Liban. Les relations revisitées entre druzes et chrétiens de la Montagne », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, n° 103, p. 163-176.

DIB Kamal, 2004, *Warlords and Merchants. The Lebanese Business and Political Establishment*, Reading, Ithaca Press.

DONEGANI Jean-Marie et SADOUN Marc, 2007, *Qu'est-ce que le politique ?*, Paris, Gallimard.

EICKELMAN Dale, 1981, *The Middle East. An Anthropological Approach*, Londres, Prentice Hall.

EL-GHOUSSAYNI Noha, 1988, *Émergence d'une nouvelle organisation régionale au Liban : le Chouf*, thèse de doctorat, Institut d'urbanisme et d'aménagement de la Sorbonne-Paris IV.

FREUND Julien, 1965, *L'Essence du politique*, Paris, Sirey.

GILSENAN Michael, 1977, « Against Patron-Client Relations », dans Gellner E. et Waterbury J. (eds), *Patrons and Clients in Mediterranean Societies*, Londres, Duckworth, p. 167-183.

——— 1986, « Domination as a Social Practice. Patrimonialism in North Lebanon: Arbitrary Power, Desecration and the Aesthetics of Violence », *Critique of Anthropology*, 6 (1), p. 17-37.

——— 1989, « Words of Honour », dans Grillo R. (ed.), *Social Anthropology and the Politics of Language*, Londres-New York, Routledge, p. 193-221.

——— 1996, *Lords of the Lebanese Marches. Violence and Narrative in an Arab society*, Londres-New York, I.B. Tauris.

GUBSTER Peter, 1973, « The Zu'amâ of Zahlah: The Current Situation in a Lebanese Town », *The Middle East Journal*, 27 (2), p. 173-189.

HAGE Ghassan, 1997, « At Home in the Entrails of the West. Multiculturalism, "Ethnic Food" and Migrant Home-building », dans Grace H., Hage Gh., Johnson L., Langsworth J. et Symonds M., *Home/World: Community, Identity and Marginality in Sydney's West*, Annandale, Pluto Press, p. 99-153.

HARIK Judith P., 1993, « Change and Continuity Among Lebanese Druze Community: The Civil Administration of the Mountain, 1983-90 », *Middle Eastern Studies*, 29 (3), p. 377-398.

HICHI Selim Hassan, 1973-1974, *La famille des Djoumblatt du VII^e siècle à nos jours*, Beyrouth.

HUDSON Michael, 1968, *The Precarious Republic. Political modernization in Lebanon*, New York, Random House.

JAMOUS Raymond, 1993, « Mensonge, violence et silence dans le monde méditerranéen », *Terrain*, n° 21, p. 97-110.

——— 2004, « Le Théâtre des passions politiques », *Terrain*, n° 43, p. 141-156.

JOHNSON Michael, 1986, *Class and Clients in Beirut. The Sunni Muslim Community and the Lebanese State, 1840-1985*, Londres and Atlantic Highlands, Ithaca Press.

——— 2001, *All Honorable Men. The Social Origin of War in Lebanon*, Londres-New York, I.B. Tauris-Center for Lebanese Studies.

JOSEPH Suad, 1993, « Connectivity and Patriarchy Among Urban Working-Class Arab Families in Lebanon », *Ethos*, 21 (4), p. 452-484.

——— 2005, « Learning Desire. Relational Pedagogies and the Desiring Female Subject in Lebanon », *Journal of Middle East Women's Studies*, 1 (1), p. 79-109.

JUNGEN Christine, 2012 (à paraître), « Devenir un maître de maison dans le Sud jordanien », dans Rivoal I. (dir.), *La catégorie des « jeunes » dans le monde méditerranéen*, Ateliers du LESC.

KANAFANI-ZAHAR Aïda, 2004, « La réconciliation des druzes et des chrétiens du Mont-Liban ou le retour à un code coutumier », *Critique Internationale*, n° 23, avril, p. 55-75.

KHALAF Samir, 2001, *Cultural Resistance. Global and Local Encounters in the Middle East*, Londres, Saqi Books.

KHURI Fuad, 2004, *Being a Druze*, Londres, The Druze Heritage Foundation.

KINGSTON Paul, 2001, « Patrons, Clients and Civil Society: A Case Study of Environmental Politics in Postwar Lebanon », *Arab Studies Quarterly*, 23 (1), p. 55-72.

LENCLUD Gérard, 1993, « S'attacher. Le régime traditionnel de protection en Corse », *Terrain*, n° 21, Liens de pouvoir, p. 81-96.

MESSARA Antoine, 1988, « The Challenge of coexistence », "Prospects for Lebanon" Paper, Center for Lebanese Studies, October.

PICARD Élizabeth, 1994, « Les habits neufs du communautarisme libanais », *Culture et conflits*, n° 15-16, p. 49-70.

——— 1997, « Le communautarisme politique et la question de la démocratie au Liban », *Revue internationale de politique comparée*, vol. 4, n° 3, p. 639-656.

——— 2001, « Une sociologie historique du *za'îm* libanais », dans Chartouni Ch. (dir.), *Histoire, sociétés et pouvoir aux Proche et Moyen Orients (travaux dédiés à Toufic Touma)*, tome 1, Paris, Geuthner, p. 157-172.

RIVOAL Isabelle, 2001, « Baaqline, de l'Administration civile de la Montagne à la renaissance municipale. Réflexion sur le pouvoir local au Liban », dans Favier A. (dir.), *Pouvoirs locaux et municipalités au Liban*, Beyrouth, Les Cahiers du CERMOC, n° 24, p. 319-338.

——— 2009, « Un huis clos ethnographique ou l'impossible enquête chez un ancien milicien libanais », dans Fogel Fr. et Rivoal I. (dir.), *La relation ethnographique, terrains et textes. Mélanges offerts à Raymond Jamous*, Ateliers du LESC, n° 33, mars, http://ateliers.revues.org/document8217.html.

——— 2012 (à paraître), « "Vouloir de la politique". Exaltation, parodie et proximité dans l'engagement politique des jeunes au Liban », dans Rivoal I. (dir.), *La catégorie des « jeunes » dans le monde méditerranéen*, Ateliers du LESC.

SIMMEL Georg, 1999, *Sociologie. Étude sur les formes de la socialisation*, Paris, PUF.

VOLK Lucia, 2009, « Martyrs at the Margins: The Politics of Neglect in Lebanon's Borderlands », *Middle Eastern Studies*, 45 (2), p. 263-282.

ZEMPLÉNI Andras, 1976, « La chaîne du secret », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n° 14, Du secret, p. 315-324.

6

Transformations du leadership tripolitain : le cas de Nagib Mikati

Bruno DEWAILLY

La mise en place du leadership politique à Tripoli et ses modalités actuelles d'expression seront analysées principalement à travers l'exemple de l'ascension économique et politique de Nagib Mikati[1]. On ne peut cependant appréhender la formation du leadership contemporain tripolitain sans revenir sur ses actualisations antérieures et sur la place singulière de Tripoli au sein de l'entité libanaise.

La chute de l'Empire ottoman, l'instauration du régime mandataire sur la Syrie et la création du Grand Liban participent à une modification du « régime de justification[2] » qui jusque-là fondait les rapports notabiliaires sur des valeurs essentiellement domestiques, associées[3], en milieu urbain,

1. Pour une analyse plus approfondie et étendue à d'autres figures, on se reportera à Dewailly, 2012.
2. Au sens de Boltanski et Thévenot, 1991, et Boltanski et Chiapello, 1999. Cette notion fait référence à des logiques multiples d'action, fondée chacune sur des systèmes d'équivalence partagés des grandeurs. Ainsi, les objets et leur utilisation, sur lesquels les individus font reposer leur besoin de justification et leurs accords, évoluent (Isaac, 1996).
3. Ayant pour principes supérieurs communs les relations personnelles, le sens de la hiérarchie et de la tradition, et pour rapports de grandeur la subordination et l'honneur, cf. Livian et Herreros, 1994.

à d'autres relatives à la religion et au savoir[4]. La dimension du négoce finit par primer et l'indépendance marque l'instauration d'un libéralisme particulier associant de nouvelles élites foncières et marchandes[5].

Préfigurée à la suite de la ré-application de la Constitution ottomane en 1908, la rencontre du « politique par le haut » et « du politique par le bas[6] » se réalise pleinement avec la création du Grand Liban, qui reconfigure le champ politique régional face aux nationalismes syrien ou arabe dépossédés de leur territoire de référence. Dans le cas tripolitain[7], les dynamiques politiques s'entrechoquent, ce qui engendre l'opposition violente des populations qui refusent le sort qui leur est imposé et les nouveaux registres de légitimité politique importés sous impulsion mandataire[8].

Du notable au *za'îm* : le politique « dans la tête »[9]

La création du Grand Liban et l'inclusion de Tripoli dans la « nation » libanaise actent, pour une majorité de la population sunnite[10], deux faits majeurs : la disparition brutale de l'autorité centrale ottomane de référence et l'incorporation dans une nouvelle société où les sunnites ne sont plus majoritaires. L'opposition tripolitaine au mandat s'incarne dans la personne de 'Abd al-Hamid Karamé (1893-1950). À la mort du mufti Rachid Karamé[11] en 1913, son fils 'Abd al-Hamid est élu à l'*iftâ'* avec le

4. Comme le remarque Ziadé : « On attribuait "le célèbre" ou le "notable" à sa ville, à sa doctrine, et à sa voie soufie (*tarîqa*), tout autant qu'à sa famille » (Ziadé, 1997, p. 242). À Tripoli, hommes de religion savants (*'ulamâ'*) et notables (*wujahâ'*) dominent matériellement les rapports de clientèle basés sur le *walâ'* (la fidélité) et qui constituent en fait des rapports d'obligation au sens de Briquet, 1997.
5. Gilsenan, 1996, et Picard, 1988, p. 86.
6. Bayart, Mbembe et Toulabor, 2008.
7. Robert de Caix, secrétaire général du haut-commissaire, propose successivement que Tripoli dispose du statut de municipe autonome, de municipe rattaché à la Syrie ou de ville fédérale, mais des nationalistes libanais s'y opposent, cf. Khoury, 2006, p. 67, 233-234, 258-261 et 344.
8. L'ordre mandataire s'y impose avec l'aide de notables locaux – familles al-Jisr, Mokaddem, Zok, Sultan, Mikati, Ezzedin ou Shambur à Tripoli – et parfois par la force. Après la bataille de Maysaloun (24 juillet 1920), la population tripolitaine est animée par un puissant sentiment anti-français (Sourati, 1985, p. 203).
9. En écho à la proposition de M. Seurat « La ville dans la tête », cf. Seurat, 1985.
10. La population de Tripoli est à 80 % sunnite.
11. Son père lui-même était mufti de Tripoli, cf. El-Solh, 2004, p. 23.

soutien du cheikh Mohamed al-Jisr (1881-1934), devenu lui-même député de la ville en 1912 avec l'aide du mufti. À l'issue de la guerre, le cheikh opte pour le « camp » mandataire[12] et est élu au Sénat en 1926 et 1932, choix qui distend l'alliance.

La disparition de l'Empire sonne la fin de l'accès aux titres de noblesse, mais aussi la disparition du califat[13]. Certes, quelques fonctions continuent d'exister (mufti, cadi, etc.) mais c'est désormais dans les nouveaux postes politiques et administratifs ou les professions à titre que les Tripolitains iront puiser leurs marques de prestige. La codification nobiliaire ottomane reste néanmoins prédominante.

De son côté, le mufti 'Abd al-Hamid Karamé, considéré comme gouverneur de la ville depuis 1918, est démis de ses fonctions. En s'opposant au rattachement de Tripoli au Grand Liban et en prenant fait et cause pour le nationalisme syrien, il s'était imposé politiquement auprès de la population tripolitaine. *'Âlim* de référence, il incarne l'ensemble des valeurs qui priment. Il est perçu comme bon (généreux et humble), honnête (n'ayant pas trahi) et sage (à l'écoute), prêt à se sacrifier (il a été à la tête des manifestations et plusieurs fois arrêté), fortuné (il possède des dizaines d'hectares agricoles, de nombreux biens immobiliers dont plusieurs *manzûl*[14], etc.), et dispose du soutien de familles de notables (Bisâr, Munla, 'Alam Eddin, Hasan, Kabbara, Adîb) et d'un appareil de lutte[15] avec de puissants *abaday* de quartiers. Plus que la perte du titre de gouverneur, c'est la destitution de son poste de mufti qui est jugée intolérable. Les Tripolitains y voient une ingérence chrétienne dans les affaires musulmanes[16]. Dès lors, l'action mandataire passe pour injuste tandis que Karamé, le *za'îm* de Tripoli, incarne la justice.

La reconfiguration spatiale issue du dépeçage du *Bilâd al-Châm*, territoire culturel et idéel par excellence des Tripolitains[17], et la fin du califat ajoutent aux sentiments de la majorité sunnite celui d'être désor-

12. Une partie des notables fait allégeance à l'autorité mandataire en échange de postes ou d'avantages commerciaux.
13. Aboli par Atatürk le 3 mars 1924.
14. Maisons de réception dans lesquelles le *za'îm* reçoit ses hôtes et où ses partisans peuvent bénéficier du couvert et du gîte.
15. 'Abd al-Hamid confie la gestion de cet appareil à son frère Mustafa, qui le formalise en créant les Jeunesses patriotiques.
16. Ces sentiments sont renforcés par des pratiques préférentielles de recrutement dans l'administration de la part des autorités mandataires françaises vis-à-vis des populations chrétiennes (particulièrement les maronites), dont l'essor en ville et au sein de l'administration est alors très visible.
17. De nombreuses familles entretiennent des liens familiaux dans cet espace. Ainsi, les Karamé sont liés aux Haffar de Damas.

mais seule au monde. Le régime mandataire renforce le prestige et la puissance de ‘Abd al-Hamid Karamé. Même le cheikh Mohamed al-Jisr se rallie[18] à la *za‘âma* Karamé après le refus du haut-commissaire d’accepter sa candidature à la présidence de la République[19].

Parallèlement, Rachid Mokaddem[20], sur la base de sa clientèle et avec le soutien mandataire, tente de s’imposer comme *za‘îm*. Mais il lui manque les atouts dévolus au statut de ‘*âlim*. L’exercice de la contrebande[21] et son dévouement au régime l’empêchent d’incarner l’État de justice.

En 1937, en déclarant « Nos frères de Damas nous ayant abandonnés, il est désormais de notre devoir de réclamer nos droits au Liban[22] », ‘Abd al-Hamid Karamé intègre le jeu politique national. Toutefois, il persévère dans sa lutte contre le Mandat. Devenu député, ses arrestations et incarcérations par les autorités, dont celle du 11 novembre 1943, achèvent sa libanisation. Il ne tarde pas à incarner l’État en accédant à la présidence du Conseil le 9 janvier 1945.

Za‘îm national *vs zu‘amâ’* et notabilités locales

Les crises turque et iranienne de 1945 et 1946 inaugurent la guerre froide, et la défaite arabe de 1949 préfigure une série de révolutions nationales[23]. En 1948, une visite du nationaliste arabe Fawzi al-Qawuqji[24] à Tripoli, sa ville natale, déclenche des combats entre partisans de Karamé

18. Ralliement scellé par le mariage de son quatrième fils, Ghasan, avec la cinquième fille de ‘Abd al-Hamid, Souad.
19. Cheikh Mohamed al-Jisr était alors président de la Chambre des députés.
20. Issu d’une ancienne famille de féodaux de la montagne, qui s’est installée en ville au cours du XVIII^e^ siècle après avoir été chassée par des paysans révoltés. Au début du XX^e^ siècle, la famille est riche (propriété terrienne et contrebande) et généreuse, crainte pour ses accès de violence et pour sa capacité à défier l’ordre ottoman, et mal aimée en raison du manque de respect de certains de ces membres vis-à-vis des usages religieux. Rachid Mokaddem est politiquement proche de Raymond Eddé, cf. Rida, 1972, p. 13-14, et Sourati, 1985, p. 214-221.
21. En 1943, il est arrêté par les forces britanniques et accusé de trafic de stupéfiants (El-Solh, 2004, p. 199).
22. Quotidiens *L’Orient* et *al-Nahâr*, 9 février 1937, cités dans Rondot, 1968, p. 46. Karamé fait référence au traité franco-syrien ratifié le 27 décembre par le Parlement syrien.
23. Cloarec et Laurens, 2003, p. 113 *sq*.
24. Fawzi al-Qawuqji est alors commandant de régiments de l’Armée de libération arabe.

et partisans de Mokaddem. Nafez, le fils aîné de Rachid Mokaddem, est tué. La famille Mokaddem est alors politiquement affaiblie.

À la mort de ‘Abd al-Hamid Karamé, son fils Rachid[25], avocat de vingt-neuf ans, reprend le flambeau malgré une tentative de contestation par son oncle Mustafa. Il est élu député, puis nommé ministre de la Justice en 1951. Cette participation gouvernementale valide le leadership du jeune *za‘îm* sur Tripoli. Sous la présidence de Camille Chamoun, il est de quatre gouvernements[26] avant de diriger son premier cabinet, du 19 septembre 1955 au 19 mars 1956, malgré des divergences politiques avec Chamoun. Il assied ainsi son leadership sunnite au Nord et devient une figure nationale incontournable.

En 1958, Karamé dénonce le paraphe libanais de la doctrine Eisenhower par le ministre des Affaires étrangères Charles Malek[27] et cofonde le Front d’unité nationale. À l’issue des semaines de guerre civile[28], il revient à la tête du Conseil des ministres le 24 septembre 1958. Il assure la présidence des deux premiers gouvernements[29] de la période présidentielle de Fouad Chéhab[30]. Il occupera encore six fois cette charge[31]. Sa réputation à trouver des compromis lui vaut un accès régulier à ce poste.

À partir de 1969, si Rachid Karamé est le *za‘îm* incontesté des Tripolitains à l’échelle nationale, il n’en est pas de même localement. Son leadership n’est pas remis en cause, mais il est obligé de négocier avec les notables locaux. L’étude des compositions des conseils municipaux de Tripoli et d’El-Mina le montre. À la différence de son père, il ne peut compter sur ses frères, Omar et Ma‘an, jeunes et inactifs au sein de « l’appareil » politique. Il doit donc s’allier des hommes de confiance et assurer des *walâ‘ât* (fidélités). Les alliances qu’il noue annihilent la

25. Né le 30 décembre 1921 et assassiné le 1er juin 1987. Diplômé de l’Université du Caire, jeune il est favorable aux idées de Nasser.
26. Ministre de l’Économie puis ministre des Affaires sociales du 16 août 1953 au 19 septembre 1955.
27. Le 16 mars 1958. Malek est récompensé, le 16 septembre 1958, en étant élu à la présidence de l’Assemblée générale de l’ONU.
28. Crise localement révélatrice du nouvel ordre international États-Unis *vs* URSS qui s’impose régionalement.
29. Président du Conseil jusqu’au 14 mai 1960.
30. Élu président de la République libanaise le 31 juillet 1958, Fouad Chéhab prête serment le 23 septembre 1958.
31. Du 31 octobre 1961 au 20 février 1964 (sous F. Chéhab) ; du 1er août 1965 au 14 avril 1966, du 12 décembre 1966 au 8 février 1968, du 15 janvier au 12 novembre 1969 et du 12 novembre 1969 au 13 octobre 1970 (Ch. Hélou) ; du 1er juillet 1975 au 8 décembre 1976 (S. Frangié) et du 30 avril 1984 au 1er juin 1987 (A. Gemayel).

concurrence. Les familles Husseini et Hafez[32], côté sunnite, et Bort[33], côté grec-orthodoxe, comptent parmi ses alliés les plus fidèles.

Sur la scène nationale, Karamé passe, un temps, pour être indépendant, mais sa proximité avec le président Chéhab et l'inclinaison nationaliste arabe de son père le rendent proche de la mouvance « nahjiste[34] ». La défaite arabe de 1967 et le développement de la résistance palestinienne au Liban suscitent une montée en puissance des mouvements populaires de gauche. À la tête du Conseil, Rachid Karamé décide, en 1969, d'imposer à l'OLP un contrôle de ses activités[35]. Ainsi il prend ouvertement le parti de la légalité libanaise au détriment du nationalisme arabe. Au sein des milieux populaires tripolitains[36], ce positionnement est révélateur du penchant du *za'îm* à défendre prioritairement les intérêts des notables et de la bourgeoisie locale[37].

Dans un contexte de guerre froide, d'activisme palestinien, de forte croissance urbaine, d'espaces densément peuplés, où se révèlent particulièrement les inégalités socio-économiques, la politique menée par Karamé libère des espaces de revendication pour l'ensemble des mouvements et partis nationalo-arabo-progressistes[38] (PC, PSNS, Baas, UFPT, OACL, Mouvement du 24 Octobre, OPN[39], etc.) et religieux (Jamâ'a

32. Auxquelles s'ajoute, à partir de 1964, la famille Kabbara (entretiens avec J. Bort et T. Kabbara).
33. La famille, présente sur le port, a fait fortune dans l'import-export et possède plusieurs licences et monopoles (Krupp, Eternit, etc.). Fouad al-Bort sera élu député de 1951 à 1972, remplacé par Maurice Fadel suite au déclin familial lié à la faillite de la banque Intra (1966) et à un renouvellement générationnel délicat (entretiens avec J. Bort).
34. De l'arabe *nahaja* qui signifie « suivre un chemin clair » et qui renvoie à l'idée de planification et au programme politique de F. Chéhab (étatisation, institutionnalisation et modernisation).
35. Décision politique qui mènera à l'accord du Caire du 3 novembre 1969.
36. Durant les années 1950-1960, 180 000 paysans du Akkar se seraient installés en milieu urbain (Tripoli et banlieue de Beyrouth), dont au moins 25 % d'alaouites « amenés en troupe depuis la Syrie » (Gilsenan, 1996, p. 19, 41 et 92).
37. Al Soufi, 1988, p. 90.
38. En 1975, le Mouvement national libanais dirigé par Kamal Joumblatt remplace le Rassemblement progressiste, tandis que les partis conservateurs et les clans maronites (Kataëb, PNL, Ordre des moines libanais de Charbel Qassis, Marâda de Sleiman Frangié, etc.) se rassemblent sous la bannière du Front libanais.
39. L'Union des forces du peuple travailleur (UFPT, *Ittihâd qiwâ al-cha'b al-'âmil*) est fondée en 1965 par Kamal Chatila et Najah Wakim. L'Organisation de l'action communiste au Liban (OACL, *Munazzamat al-'amal al-chuyû'î fî Lubnân*) est créée en 1969 par Mohsen Ibrahim et Fawwaz Traboulsi. Elle est la réunion de deux mouvements issus de la mouvance socialiste et nationaliste libanaise : *al-Ichtirâkiyyîn al-lubnâniyyîn* (les Socialistes libanais, issu de *Harakat al-qawmiyyîn al-'Arab* – Mouvement nationaliste arabe) et *Lubnân al-ichtirâkî* (Liban socialiste).

islâmiyya, Hizb al-Tahrîr[40]), dont les modalités d'expression passeront principalement, pendant la guerre civile, par la lutte armée.

Les élections législatives de 1972 sont révélatrices de nouveaux rapports de force. Le docteur 'Abd al-Majid al-Râfi'î[41] parvient à s'imposer face à la coalition des notables réunis autour de Karamé. Mieux, « le docteur » obtient plus de voix que quiconque. Rachid réintègre le Parlement de manière moins prééminente vis-à-vis des représentations tripolitaine et sunnite nationale[42], et ne pourra accéder à la présidence cinq années durant. Localement, ses choix ne font plus l'unanimité. Le *za'îm* est concurrencé par d'autres notables qui incarnent mieux désormais l'État de justice, et son groupe partisan se disloque.

Face à l'instabilité nationale montante, le Parlement impose Karamé à Sleiman Frangié. Il retrouve, le 1er juillet 1975, la présidence du Conseil, doublée du ministère de la Défense. Il ne pourra toutefois pas empêcher que le pays tout entier ne verse dans la guerre civile. Tripoli, son bastion, devient le lieu de violents combats entre le Front de libération zghortiote de Sleiman Frangié et les milices liées au Mouvement national.

L'expérience chéhabiste, à laquelle Rachid Karamé a participé, n'est donc pas parvenue à accoucher d'un registre de légitimité suffisamment approprié par une majorité de la population pour se surimposer aux référents préexistants. Plus encore, par sa politique de modernisation des infrastructures, elle « a facilité la domination de l'État par l'oligarchie marchande et financière qu'il ambitionnait de brider[43] ». Aussi peut-on s'interroger sur la nature du chéhabisme de Karamé. En effet, il refusera de soutenir la candidature d'Elias Sarkis[44], qu'il considère sans

---

Le Mouvement du 24 Octobre (*Harakat 24 Tichrîn)* est fondé à Tripoli par Farouk Mokaddem, et l'Organisation populaire nassérienne (OPN – *al-Tanzîm al-cha'bî al-nâsirî*) à Saïda en 1973 par Maarouf Saad (1910-1975).

40. Parti de la libération fondé en 1952 à Jérusalem par le cheikh palestinien Muhammad Taqî al-Dîn al-Nabhânî (1909-1977). Son activité rapidement interdite, le cheikh s'installe en Syrie, puis en Jordanie, et enfin à Beyrouth en 1959. Le principal objectif du parti a évolué, passant de la libération de la Palestine à la restauration du califat. À ce titre, pour ses militants, le Liban n'est qu'une wilaya.
41. Leader et fondateur du parti Baas irakien au Liban. L'assistance médicale qu'il dispense lui vaut une forte sympathie populaire.
42. Le registre de légitimité fondé sur l'appartenance communautaire est alors moins prégnant chez un certain nombre de Libanais du fait même de leurs appartenances ou affinités avec des partis de gauche.
43. Picard, 1988, p. 149.
44. Issu d'une famille modeste, Elias Sarkis a été successivement conseiller juridique et premier conseiller du président Fouad Chéhab, puis président de la Banque du Liban en 1968.

« noblesse »[45]. Ainsi, l'hypothèse d'un Karamé en apparence réformateur mais finalement mû par des « réflexes de classe » est renforcée.

En fait, Karamé apparaît comme l'homme d'un certain consensus. Sa position d'interface entre les intérêts des barons politiques chrétiens et des élites marchandes conservatrices, d'une part, et ceux de la coalition « progressistes-musulmans-Palestiniens », d'autre part, le rend partiellement incontournable. Élizabeth Picard[46] évoque un positionnement tactique des leaders traditionnels sunnites qui, pour faire écho à leur clientèle, supportent *a minima* « le camp progressiste » et renoncent, en apparence, à leurs alliances avec leurs équivalents chrétiens.

Fin 1976, ayant refusé de participer[47] aux combats entre Tripoli et Zghorta alors que sa *za'âma* était menacée, Karamé est affaibli. Il n'est plus le *za'îm* incontesté et certains de ses partisans recomposent leurs allégeances. Tripoli devient le siège d'une multiplicité de chefs contrôlés par les organisations palestiniennes ou par l'armée syrienne. De 1983 à 1986, les combats interpalestiniens attisés par la Syrie puis les combats entre le Tawhîd[48] et les forces pro-syriennes achèvent la *za'âma* tripolitaine. L'ordre syrien s'impose.

Resté figure nationale, son assassinat en 1987 ne change apparemment rien à la configuration de la scène locale. Omar reprend le flambeau familial[49] et se trouve dès le départ dans un rapport de négociation défavorable avec l'État syrien. Al-Râfi'î est en exil en Irak, Mokkadem en France, les Palestiniens sont sous contrôle des groupes pro-syriens, les émirs Tawhîd, divisés, sous surveillance ou emprisonnés, tandis que la plupart des partis de gauche ne manifestent plus aucune activité. L'espace tripolitain est ouvert à différentes influences mais sous ordre syrien. À partir de l'été 1990, la légitimité du rôle de Damas au Liban est internationalement confortée.

45. Toutefois, l'intervention de Chéhab le fait revenir sur sa décision. Voir Picard, 1988, p. 162, et Ammoun, 1997.
46. Picard, 1988, p. 173.
47. En 1975-1976, Omar Karamé a en vain tenté de convaincre son frère de créer une milice.
48. Le Mouvement d'unification islamique (MUI) rassemble dans une sorte de condominium différents groupes islamiques dont chacun est dirigé par un émir (Lijan, Jund Allah, Groupe Minkara, Jamâ'a). L'unification s'exprime sous la forme d'un serment d'allégeance à une autorité (*mubâya'a*) qu'expriment Khalil Akkawi, Fawaz Hussein Agha, Kanan Naji et Hashem Minkara à Saïd Shaban (entretiens avec Abou Ali, ex-combattant et proche de Khalil Akkawi, et avec A. Awad, ancien infirmier palestinien).
49. Il est nommé ministre de l'Éducation du gouvernement Hoss en novembre 1989.

Le nouvel esprit du capitalisme et la fin de la *za'âma*

La II^e^ République libanaise : des négociations armées aux négociations marchandes

En 1989, ni l'agitation des guerres de pacification et de libération menées par le général Aoun, ni les tractations des accords de Taëf, pas plus que l'élection puis l'assassinat du chef de l'État René Moawad[50] ne modifient la stabilité imposée par les troupes et les services de sécurité syriens au Nord. Mais des cinq années de paix dans cette région, Tripoli ne tire aucun avantage économique comparatif.

Le 20 décembre 1990[51], la puissance syrienne impose Omar Karamé à la tête d'un gouvernement de « réconciliation nationale ». L'inscription du communautarisme politique dans le document d'entente nationale confirme le confessionnalisme dans ses fonctions d'administration privée des individus[52]. L'ampleur du chantier de reconstruction étatique, nationale et socio-économique est énorme. Omar Karamé ne dispose ni de l'expérience et de la légitimité de son frère, ni de réelles marges de manœuvre politique. Il parvient à gérer le désarmement des milices[53] et la préparation des élections législatives de 1992, mais échoue face aux difficultés économiques[54] et sociales. Le 4 mai, la Confédération générale des travailleurs du Liban appelle à une grève générale de cinq jours, qui, à Beyrouth, vire en émeutes[55]. Les attaques de banques contraignent Karamé à démissionner le 6 mai. Rachid Solh lui succède et organise les élections législatives du 23 août au 6 septembre[56], qui mènent à la

50. Élu le 5 novembre 1989 et assassiné le 22 novembre. Il est remplacé par Elias Hraoui le 24 novembre.
51. La nouvelle Loi constitutionnelle du 21 septembre 1990 marque la fin de la guerre civile.
52. Picard, 1994, p. 49.
53. Dissolution et dépôt des armes dès la fin du mois d'avril 1991 (juillet pour l'OLP) conformément à l'ultimatum imposé par le président Hraoui, incorporation de 20 000 ex-miliciens dans l'armée et l'administration, et loi d'amnistie générale du 26 août. Le Hezbollah, considéré comme un mouvement de résistance nationale et non comme une milice, n'est pas concerné par l'ultimatum.
54. Y compris une forte inflation qui, selon des économistes, aurait été orchestrée par des milieux d'affaires favorables à R. Hariri.
55. Des syndicalistes avancent l'idée d'une implication de l'appareil politique de R. Hariri dans ces soulèvements.
56. Sauf dans la circonscription du Kesrouan où l'élection fut reportée au 11 octobre en raison de l'appel au boycott des partis maronites et de l'absence de candidats.

nomination de Rafic Hariri[57] au poste de président du Conseil le 22 octobre 1992[58].

Son irruption dans le champ politique libanais sous corset syrien était en fait préparée de longue date[59]. Son accession à la présidence du Conseil modifie considérablement les jeux et les principaux éléments de justification politiques. L'ordre du discours ne mobilise plus tant sur des registres domestiques ou de sagesse. L'étude des discours et des événements pratiques prouve que le cœur du registre de justification inauguré au Liban par Hariri renvoie à un nouvel esprit du capitalisme incarné dans une hybridation des registres marchand, managérial et de l'opinion[60]. L'affairisme se déploie, assénant sa justification suprême : « Cela vaut toujours mieux que la guerre », tandis que l'image du « *châtir*[61] » valorise la réussite personnelle sans souci des moyens employés.

Dès lors, les figures communautaires sunnites se placent dans le sillage de Hariri ou sont reléguées. Elles auraient disparu si l'autorité syrienne n'avait pas délibérément choisi d'en maintenir certaines « en vie » (Sélim Hoss, Omar Karamé, etc.) ou de favoriser l'émergence de quelques autres (Nagib Mikati, etc.).

Karamé le « pro-syrien » versus *Hariri : la construction de l'opinion*

À partir de 2002, une fois la Syrie (re)placée sur la liste des États voyous, sponsors du terrorisme, « au-delà de l'axe du mal », tout opposant de Rafic Hariri s'est vu affublé de l'étiquette « pro-syrien ». La tendance se renforce en 2004 lors de sa démission de la présidence du Conseil le 21 octobre. Omar Karamé lui succédant, et la Syrie contrôlant la désignation parlementaire libanaise, ce dernier est considéré comme l'ins-

57. Sur le personnage, voir Bonne, 1995, Naba, 1999, et le présent ouvrage.
58. Tandis que Nabih Berri, président du Mouvement Amal et ancien ministre (Justice, Ressources hydrauliques et électriques, Habitat et coopératives) succède à la tête de la Chambre des députés à Hussein Husseini, lui-même ancien président du Mouvement Amal ayant succédé à l'imam Moussa Sadr, son fondateur, après sa disparition le 31 août 1978 en Libye.
59. Depuis le début des années 1980. Les pratiques de R. Hariri sont pleinement en phase avec l'esprit libéral et conservateur qui prévaut à partir des années Reagan et Bush, favorisant la financiarisation de l'économie et incitant à la mondialisation progressive des échanges.
60. Boltanski et Thévenot, 1991, et Boltanski et Chiapello, 1999.
61. Littéralement, se dit d'une personne « habile ».

trument de l'autorité syrienne. Porte-parole, experts et journalistes sont quasi unanimes.

Il est vrai que ses deux nominations en 1991 et 2004 inclinent à prendre la démonstration pour vraie. Mais durant quinze ans, élection après élection, l'étude des rapports de force et des résultats prouve un déclin politique tel qu'il finit par perdre les municipalités de Tripoli et d'El-Mina, ainsi que son propre poste parlementaire. Comment expliquer un tel déclin de la part d'un « pro-syrien » dans un territoire électoral sous « joug » syrien ? Comment expliquer également sa démission de la présidence du Conseil des ministres devant la Chambre des députés et la désormais célèbre réplique du président de la Chambre Nabih Berri : « *Ma hek ittafaqna ya dawlat al-ra'îs*[62] *!* » ? Comment ne pas interroger cette démission à l'aune de celle de 1991 ?

L'analyse des jeux discursifs et médiatiques démontre des mécanismes d'informations politiquement situés, déployés par un milieu journalistique beyrouthin aux ordres, relayés par des agences de presse et des ambassades, éclos dans les médias des principales capitales et qui, enfin, sont resservis par médias satellitaires à une opinion publique libanaise sur le mode : « vous voyez, même eux [les médias occidentaux "objectifs"] ils le disent ! »[63].

Mais si la puissance de l'appareil Hariri est parvenue à délégitimer Karamé et l'ensemble des anciens *za'îm* sunnites nationaux, celle-ci n'est pas parvenue à dominer politiquement la capitale du Nord. De nouveaux rivaux pointent, qui développent des stratégies calquées sur un idéal type : Rafic Hariri.

L'entreprenariat politique tripolitain sur le modèle Hariri

Le succès de l'entrée en politique de Rafic Hariri suscite l'intérêt d'hommes d'affaires qui, comme lui, sont parvenus à faire fortune à l'étranger[64], initialement dans le BTP puis dans une diversité de secteurs. Certains comptent convertir, par le biais d'une fondation, leur capital matériel en capital social et politique, celui-ci devant favoriser en retour la réussite de l'entreprise. Au cours de la seconde moitié de la

62. « Nous ne nous sommes pas accordés ainsi M. le président du Conseil » (c'est-à-dire, la position de l'État syrien n'est pas celle-ci).
63. Pour une analyse plus détaillée des mécanismes, voir Dewailly, 2012.
64. Initialement en Arabie saoudite ou dans les Émirats, puis en Europe, aux États-Unis, en Afrique, etc.

décennie 1990, deux hommes d'affaires émergent au sein du champ sociopolitique tripolitain : Nagib Mikati et Mohamed Safadi. Issus de familles de la moyenne bourgeoisie, ils ne disposent pas, initialement, d'une renommée particulière. La matrice de leurs schémas ascensionnels étant pour partie similaire, nous n'aborderons que l'exemple de Mikati[65].

Fils d'Azmi Taha Mikati[66] et de Souad Abdallah Ghandour[67], l'histoire de Nagib Mikati constitue, à l'instar de celle de Rafic Hariri, une *success story*. Nagib Mikati[68], BSc de l'AUB (1977) et MBA (1980) en poche[69], entre dans le monde des affaires en fondant Mikati Communications Corporation en 1981. Au cours des années 1980, et avec l'aide de son frère Taha[70] passionné de télécommunications, il spécialise sa société dans les infrastructures et les réseaux de télécommunication, puis diversifie ses activités sous une nouvelle filiale, Spacetel. En 1988, il crée la fondation de bienfaisance Azm & Saade[71]. En 1990, il ouvre le premier réseau privé de téléphonie mobile au Liban avec la Canadian Northern Telecom Inc. En 1992, Taha Mikati revend ses parts de l'Arabian Construction Company et fonde avec son frère Mikati Group. Parallèlement, Nagib est élu au directoire de la Chambre de commerce, d'industrie et d'agriculture de Beyrouth. Devenu son vice-président, il accède au conseil d'administration de la Chambre de commerce américano-arabe et à celui de l'Association des hommes d'affaires libano-syriens.

En 1994, ils créent la société Investcom Holding S.A.[72], administrée depuis un centre d'affaires luxembourgeois[73]. La société oriente ses investissements dans la téléphonie mobile et lance l'opérateur Cellis, dont elle

65. Notons toutefois que la fortune de M. Safadi est nettement inférieure à celle des frères Mikati.
66. Homme d'affaires tripolitain installé à Beyrouth. Au dire de Taha, son père était un homme très conservateur sur le plan religieux (8e conférence étudiante, AUB, Faculté d'ingénierie et d'architecture, 21 mai 2009).
67. Tante paternelle d'A. Ghandour, ancien président de la CCIAT assassiné en 2009.
68. Né le 24 novembre 1955 et marié avec une Damascène, May Doumani.
69. Nagib Mikati a également suivi des formations complémentaires à l'INSEAD et à l'université d'Harvard.
70. Né le 8 mai 1944, Taha Mikati est ingénieur civil diplômé de l'AUB (1968) marié avec N. Miskawi, fille de M. Miskawi, ex-président de la municipalité de Tripoli. En 1969, à Abou Dhabi, il crée avec son ami G. Mir'abi une entreprise de BTP, l'Arabian Construction Company.
71. Nom fondé sur les prénoms des parents Mikati et choisi en hommage. *Azm* signifie « volonté » et *Saade* a le sens de « bonheur ».
72. Société de droit luxembourgeois, dont le code au registre du commerce était B48045. Le capital social initial était de 100 000 USD.
73. Société mettant en location adresse, boîtes postales et bureaux à des entreprises pour y déclarer leur siège.

détient 33 %[74]. Le groupe ouvre des bureaux à Monaco, Londres, Paris et New York, tous hébergés dans des centres d'affaires. L'acte portant création de la société Investcom Holding S.A. est modifié à plusieurs reprises jusqu'en 2006, et de 1996 à 1998 le capital social passe de 1,4 million à 7,5 millions de dollars US[75].

Le 4 décembre 1998, Nagib Mikati fait son entrée en politique au sein du cabinet Hoss comme ministre des Travaux publics et du Transport, portefeuille qu'il conservera jusqu'en octobre 2004 sous la présidence Hariri. En 1999, Spacetel Syrie, filiale de Spacetel, développe un réseau GSM à Damas, à Alep et à Lattaquié. En août 2000, N. Mikati obtient d'accompagner la libération du cheikh Minkara, leader du MUI emprisonné en Syrie, et le ramène à Tripoli depuis Damas. Le lendemain, sa liste remporte quatorze des dix-sept sièges de députés de la circonscription[76], tandis qu'il arrive personnellement en tête.

En 2001, Azmi Mikati, le fils de Taha, devient administrateur. Spacetel Syrie et le gouvernement syrien signent un contrat d'exploitation BOT pour quinze ans. La même année, le gouvernement libanais commande un audit public des deux compagnies Cellis et LibanCell[77]. Le rapport pointe vingt-quatre pratiques irrégulières et estime le manque à gagner de l'État à 300 millions[78]. En juin, le gouvernement Hariri décide d'annuler les contrats BOT des deux opérateurs, qui se retournent contre l'État devant une cour internationale. Le président Lahoud pousse à la nationalisation de la téléphonie mobile[79]. Opposé à ce principe, Hariri obtient du président Chirac que la privatisation du secteur téléphonique[80] soit une

74. Les 67 % restants sont la propriété de France Télécom international.
75. Toutes les sommes mentionnées ci-après sont exprimées en dollars US.
76. O. Karamé et N. Moawad, de la principale liste concurrente, parviennent à se faire élire. M. El-Ahdab, candidat sunnite indépendant, gagne le dernier siège législatif après de multiples négociations de voix au cours de la journée.
77. Fondé en 1994, LibanCell est la propriété des sociétés Dalloul (Nizar Dalloul est le gendre de R. Hariri) et Ericsson. Après avoir dénoncé les deux contrats, le gouvernement Hariri attribue, en 2004, les deux licences de téléphonie mobile aux sociétés saoudo-allemande Fal Dete Telecom (ex-réseau Cellis rebaptisé Alfa) et koweitienne MTC Touch (ex-réseau LibanCell rebaptisé MTC Touch).
78. Une majorité d'experts estiment que les sommes dues par Cellis et LibanCell à l'État avoisinent 1,2 milliard.
79. Ce secteur est stratégique tant pour l'importance de sa contribution financière au budget de l'État que pour des questions de sécurité liées aux tentatives d'espionnage pour le compte d'Israël.
80. L'administration du réseau national de téléphonie fixe revient à OGERO, société d'État longtemps dirigée par Youssef el-Nakib, proche de R. Hariri, avant son éviction pour fraude par le cabinet Hoss.

condition préalable à la tenue du sommet Paris II sur le financement de la dette libanaise.

En 2003, Spacetel Syrie, filiale d'Investcom, signe un accord de prêt portant sur 20 millions avec l'ICDPS[81], filiale de la Banque islamique de développement. Fin septembre 2004, le Fonds de développement de l'OPEP lui accorde un prêt de 10 millions. En décembre, le capital social est augmenté à 20 millions. Le 1er juin 2005, à l'issue du premier jour de scrutin législatif libanais, la Société financière internationale[82] accorde un prêt de 40 millions à Areeba Guinée, filiale d'Investcom. Nagib est alors président du Conseil[83], à la tête d'un cabinet restreint en charge d'organiser les élections législatives sous la pression de la communauté internationale. Il profite de ce passage pour régler le contentieux entre l'État et Cellis[84].

Le 15 septembre 2005, l'assemblée générale extraordinaire décide de transférer le siège social de la société Investcom de Luxembourg vers le centre financier international de Dubaï. Ce transfert clôt les possibilités de suivre l'évolution statutaire de la société, les modifications enregistrées à Dubaï n'étant pas publiques.

Après une campagne promotionnelle assurée par Capital MS&L (Publicis) et Citigroup, Investcom lève 741 millions en vendant sur le LSE et sur le DIFX 22,5 % de ses actions[85], le 5 octobre 2005. Le groupe comprend au moins 40 filiales, basées pour l'essentiel dans des paradis fiscaux, et opère, en tant qu'opérateur GSM, dans une vingtaine de pays du Moyen-Orient et d'Afrique. En janvier 2006, l'IFC accorde un nouveau prêt de 40 millions à Investcom (Areeba Afghanistan). Début mai, la compagnie MTN réalise une OPA amicale sur Investcom pour 5,53 milliards[86], portant la fortune des frères Mikati à plus de 4,3 milliards[87].

---

81. Islamic Corporation for the Development of the Private Sector. Selon S. Jaroudi, directeur général de Spacetel, Reuters, 6 juin 2003.
82. IFC, institution du Groupe Banque mondiale chargée des opérations avec le secteur privé.
83. Depuis le 15 avril 2005, il a remplacé O. Karamé, démissionnaire après l'assassinat de Rafic Hariri.
84. L'indemnisation initiale de 96 millions est portée finalement à 124,5 millions par le gouvernement Siniora (J.O., 27 avril 2007).
85. Le transfert du Luxembourg à Dubaï a permis de redéfinir le nombre et la valeur des actions. Il serait très intéressant d'étudier les actifs sur lesquels repose la cotation initiale et quels furent les tout premiers acheteurs – et donc les « cautionnaires » – des titres.
86. M1 Limited détenait 9,82 % des titres de MTN. M1 Group regroupe les activités de la famille. L'équipe dirigeante se compose de Azmi et Maher Mikati, N. Kawas,

Depuis, les frères Mikati ont investi dans la compagnie aérienne Flybaboo[88] par l'intermédiaire de M1 Travel Ltd. et ont diversifié leurs activités, du prêt-à-porter (Façonnable, Emerge, Kissy Kissy) à l'énergie (Avante Petroleum), en passant par la finance (M1 Capital) et la promotion immobilière (M1 Real Estate, Landmark 57). En 2010, M1 Group rachetait 14 % des actions de la banque Audi S.A.L. pour 450 millions[89] et entamait des négociations avec la CMA-CGM au sujet d'une augmentation de capital de 500 millions.

La famille soigne ses relations au sein des milieux influents[90]. À ce titre, Investcom était l'une des neuf entreprises finançant la chaire Moyen-Orient Méditerranée de Sciences Po Paris, basée au sein de son collège universitaire de Menton, remplacée aujourd'hui par la fondation Azm & Saade. Par l'intermédiaire de cette association, les frères Mikati vont également étendre leur réseau de patronage en appui à la carrière politique de Nagib. La fondation œuvre dans le vaste champ du développement humain[91] et chapeaute plusieurs centres, dont un centre culturel issu de l'« achat » de l'association Beit el-Fann[92] et un centre d'études et de recherches (Center for Middle East Studies). Elle multiplie les partenariats institutionnels dans le domaine de l'éducation (bourse Saïd Adra – Université Paris I, Centre Azm pour la recherche en biotechnologie – Université libanaise, Notre Dame University – NLC, CIMPA, etc.). En septembre 2010, la fondation inaugure, en partenariat avec l'AUB, son nouveau lycée technique (Azm Educational Campus). Parallèlement, Taha acquiert les deux plus anciennes demeures du front de mer d'El-Mina

J.-F. Baudouin, J. I. El-Khoury et M. El-Solh. Ce dernier est consul honoraire du Liban à Monaco.

87. Selon le classement du magazine *Forbes*.
88. Société suisse basée à Genève. Maher Mikati, fils de Nagib, devient l'un des trois administrateurs.
89. Selon son gouverneur, R. Salameh, « la Banque centrale du Liban aurait aidé à arranger la vente » (*Bloomberg Business Week*, 4 février 2010).
90. Les forums EuroGolf de Sciences Po sont significatifs des relations étroites qui lient certains milieux d'affaires, politiques et académiques. N. Mikati est membre du Comité directeur de l'AUB, du Conseil international des doyens de l'École Harris pour les politiques publiques de l'université de Chicago, et du Comité consultatif d'International Crisis Group. Enfin, il est président-fondateur du Middle East Prospects Forum. Nada Mikati est membre mécène de l'AROP, Nagib et May sont membres à vie du Club du président de l'AUB, etc.
91. Human Development Center, Azm School, Azm Technical Institute, Academic Development Center, Azm School of Arts and Crafts, etc.
92. En 2009, Mikati achète les locaux de l'association, qui passe sous son patronage. Elle est renommée Azm Cultural Center.

pour les transformer en palais familial, et, depuis 2007, les deux frères multiplient les acquisitions foncières et immobilières[93].

Ainsi se dessine une stratégie de contrôle territorial. Les Mikati ont acquis la majorité des objets du répertoire nécessaire au leadership politique (salles de réception au Maarad et à Bab el-Raml, palais, titre de président, fortune, propriétés, notoriété, œuvres, mosquée, clientèle, projets, etc.) et ils ouvrent, sous l'égide de leur fondation, des centres dans chaque quartier en fonction de la clientèle visée. Ils développent discrètement leur audience auprès de la communauté sunnite et des milieux d'affaires de Beyrouth, sans toutefois s'opposer à la prédominance actuelle des Hariri. C'est de Beyrouth, Monaco-Menton, Genève et Dubaï que leur business est géré. La famille ne réside que rarement à Tripoli.

Les moments électoraux de 2009 et 2010 « pacifiés » sous patronage saoudien

Lors des élections législatives de 2009[94], Nagib retrouve son poste de député délaissé en 2005 en échange de son accès à la présidence du Conseil. Compte tenu des sommes investies à Tripoli, la rumeur le dit vexé d'avoir obtenu 1 463 voix de moins que M. Safadi lors du scrutin[95]. La liste[96] réunissait pour les postes sunnites : Sami al-Jisr et Mohammad Kabbara, représentants du Courant du Futur, M. Safadi, Ahmad Karamé[97]

93. Parcelles dans les zones remembrées, hôtel Via Mina transformé en résidence pour leurs hôtes, acquisitions à Beyrouth, Paris, New York, Londres, sur la Riviera, en Suisse, etc.
94. Lors de la campagne, plusieurs centaines de millions de dollars furent investies par l'ensemble des candidats et leurs sponsors étrangers en achats de voix et services divers, dépassant largement les sommes des scrutins précédents, cf. Robert F. Worth, « Foreign Money Seeks to Buy Lebanese Votes », *The New York Times* (éd. New York), 23 avril 2009, p. A1.
95. Nagib fut sanctionné par l'électorat alaouite pour ne pas avoir soutenu la candidature d'A. Eid comme il en avait été préalablement convenu.
96. Aux cinq postes sunnites il faut ajouter un poste grec-orthodoxe (Maurice Fadel), un poste alaouite (Badr Wannous) et un poste maronite (Samer Saadé - Kataëb). Le 7 avril, 703 candidats étaient dénombrés. Après désistements, seuls quarante candidats restèrent en lice pour huit postes, soit vingt-deux sunnites, quatre grecs-orthodoxes, sept alaouites et sept maronites. Le taux de participation avoisina les 43 %.
97. Cousin d'Omar Karamé, mais politiquement opposé, sa nomination sur la liste revient à N. Mikati.

et N. Mikati. Face à cette liste « bulldozer »[98], celle patronnée par O. Karamé obtient le tiers des suffrages mais aucun siège, tandis que les candidats des partis islamiques n'avaient aucune chance.

À Tripoli, les élections municipales de 2010 furent globalement du même ordre, dominées par une liste d'entente sous patronage saoudien, obligeant Hariri, Safadi et Mikati à ne pas en découdre. Même Omar Karamé et la Jamâ'a négocièrent un quota pour leurs candidats sur cette liste de vingt-quatre membres. Aucune opposition ne vint déranger un scrutin bouclé par avance. Par contre, à El-Mina, les jeux furent plus serrés et opposèrent deux listes : l'une patronnée comme à Tripoli par les principales personnalités politiques, dont N. Mikati, et l'autre menée par Abdel Kader Alameddine, le président sortant mais ne disposant d'aucun soutien officiel de personnalité politique de premier plan. Sur les vingt et une places en jeu, la liste Alameddine parvint à en conquérir deux, tandis que cinq de ses candidats échouèrent de peu. Comment une liste sans patronage officiel a-t-elle pu créer autant d'incertitude ? Il ne fait aucun doute que N. Mikati l'a soutenue en sous-main – malgré un démenti la veille du scrutin – dans le but de pouvoir composer ultérieurement sa propre majorité municipale avec des candidats des deux listes. Cette stratégie échoua à 300 voix près.

L'opposition sunnite/chiite : une stratégie d'aliénation communautaire au service d'intérêts privés

À la fin de l'été 2010, le Courant du Futur décide de communautariser sur le terrain tripolitain l'affaire dite « des faux témoins »[99] qui oppose l'ancien général Jamil Sayyed[100] (chiite) au général en chef des forces de

98. Terme utilisé localement. Cette liste d'entente orientée pro-14 Mars mais incluant N. Mikati fut imposée sur ordre saoudien – après une entente Syrie-Arabie saoudite – selon les dires des conseillers politiques des principaux états-majors, les « saoudiens ne désirant pas une bataille fratricide sunnite entre Hariri, Safadi et Mikati » lorsque la stratégie première consiste à s'opposer aux chiites.

99. Dans le cadre du Tribunal spécial sur le Liban (TSL) chargé de l'enquête des actes criminels en relation avec l'assassinat de Rafic Hariri.

100. Directeur de la Sûreté générale libanaise de décembre 1998 à avril 2005, réputé très favorable aux positions de l'État syrien. Le 30 août 2005 et sur la base de témoignages apparemment faux et manipulés, le premier procureur du TSL, Detlev Mehlis, demande son arrestation et sa mise en détention pour « meurtre par préméditation », « tentative de meurtre par préméditation » et « perpétration d'actes

sécurité intérieure, Ashraf Rifi[101] (sunnite). Cette stratégie constitue une traduction locale d'une lecture internationale et régionale visant à faire craindre la politique iranienne. Au-delà du jeu intercommunautaire, elle posséderait aussi une dimension propre à la communauté sunnite : empêcher l'émergence d'un *za'îm* sunnite tripolitain en mesure de proposer une alternative politique à celle de Hariri. Les notabilités locales du Courant du Futur y trouvent leur compte en empêchant la domination de la scène tripolitaine par un notable prééminent. En effet, suite à l'accusation portée par le général Sayyed contre le général Rifi, les entrées des principales artères de Tripoli se couvrent d'affiches et de banderoles à la gloire du second. Placardées par le Courant du Futur, elles ne fleurissent pas à Beyrouth ou à Saïda. Le jeu aurait consisté à chauffer la base électorale sunnite sur le mode « les chiites vont nous dévorer » et à empêcher N. Mikati ou M. Safadi de prendre différentes positions au risque de s'aliéner la rue sunnite, et pour le premier de se désolidariser d'un proche.

Déjà le 7 mai 2008, le Courant du Futur avait mobilisé des sunnites du Liban-Nord pour venir protéger ses intérêts dans la capitale. Mais l'inexpérience de ces jeunes miliciens face à l'organisation et aux savoirs militaires du Hezbollah avait créé un traumatisme au sein de la communauté. Dans l'affaire des « faux témoins », des partisans du Courant du Futur ont également cherché à mobiliser les populations sunnites souvent les plus démunies de Tripoli et du Akkar en transposant leur opposition gouvernementale avec le Hezbollah en opposition populaire sunnite/chiite.

Au terme de ce siècle d'histoire politique tripolitaine très rapidement brossée, les fondements de la légitimité politique ont évolué en fonction de variables tant endogènes qu'exogènes. La guerre civile constitue une période de négociation d'un nouvel ordre, de laquelle les protagonistes sortent au prix d'un compromis fondé sur un nouveau registre de justification[102]. Désormais domine un modèle dans lequel priment les valeurs marchandes, de l'opinion et managériales. Les principales références aux

terroristes ». Le 29 avril 2009, le nouveau et troisième procureur du TSL, Daniel Bellemare, ordonne sa libération « faute de preuves suffisamment crédibles ». Depuis, J. Sayyed mène plusieurs actions en justice dans le but de tirer au clair le dossier « des faux témoins » que le pouvoir exécutif refuse de voir traiter devant une cour de justice libanaise.

101. Natif de Tripoli, il est réputé proche de N. Mikati, qui l'a lui-même nommé à la tête des FSI.

102. Boltanski et Thévenot, 1991.

valeurs traditionnelles domestiques et religieuses n'ont pas pour autant disparu, mais elles ne constituent plus préférentiellement le socle d'accès au statut de notable. Toutefois, ces référents restent contraignants quant à l'accès au statut de *za'îm*, et briguer la *za'âma* nécessite plus qu'une simple référence à de telles valeurs. Encore faudrait-il que les comportements marchands des principaux acteurs ne soient pas perçus par les populations locales comme étant en contradiction avec des éléments de grandeur qu'ils désirent incarner.

Localement, la stratégie de contrôle foncier et économique des Mikati finira-t-elle par payer ? Son implantation diffuse et sa tentative de conquête d'El-Mina pourraient constituer une première étape visant à contrôler le meilleur atout économique de la cité et à s'assurer des « fidélités » (*walâ'ât*) en plus grand nombre et pérennes. Dans cette optique, le renoncement récent à une prise de participation dans la CMA-CGM ayant pu déboucher sur une tentative de valorisation des infrastructures portuaires de la ville laisse supposer une priorité donnée aux capitaux familiaux vers des investissements financiers décentrés du terrain politique local et national[103]. Ceci dans le but d'éviter à la famille de devoir subir davantage de rapports d'obligation que ceux sur lesquels elle assoit sa notabilité et entreprend son éventuelle conquête du leadership.

L'histoire de l'économie politique tripolitaine tendrait à démontrer que, quel que soit le prétendant à la conquête de la *za'âma*, celle-ci passera par une autonomisation vis-à-vis des politiques étrangères, par la capacité du futur leader à y impulser un développement socio-économique pérenne et à incarner les souffrances de la cité. Quelle que soit la puissance du marketing mobilisé, aucun entrepreneur politique ne pourra acquérir le statut « d'honnête homme[104] » s'il n'arpente pas lui-même la société qu'il ambitionne de diriger. En attendant, orphelin de *za'îm*, Tripoli n'est plus que le lieu d'un champ politique périphérique ayant perdu toute autonomie.

---

103. En octobre 2007, à la question de savoir si son retrait des télécommunications et des autres affaires était dû à son engagement politique, Nagib Mikati répondait de la manière suivante : « Naturellement. J'ai liquidé nos affaires [familiales] et, aujourd'hui, nous n'avons pas d'affaires au Liban, sauf certaines propriétés privées existantes. Ce fut une période [le temps de sa présidence] très difficile pour notre pays, et le fair-play a été primordial. » En évoquant tout d'abord la vente d'Investcom puis en revenant sur sa période présidentielle, il laisse entendre que son retrait des affaires (mai 2006) est antérieur à ses responsabilités présidentielles (printemps 2005). L'interview, intitulée « A Candid Najib Mikati », fut élaborée par l'éditeur Al-Khaleejiah for Publicity Advertising & Public Relations Co (société du groupe Saudi Research & Marketing) pour *Arrajol magazine*.

104. Au sens d'*adami* en langage parlé, c'est-à-dire d'homme honnête et bon, qui fait preuve d'éthique ; littéralement, ce mot signifie « de nature humaine ».

Bibliographie

AL SOUFI Joumana, 1988, *Lutte populaire armée : de la désobéissance civile au combat pour Dieu (du kifâh al-musallah au jihad)*, thèse de doctorat en sociologie, Université Paris 3.

AMMOUN Denise, 1997, *Histoire du Liban contemporain, 1943-1990*, Paris, Fayard.

BAYART Jean-François, MBEMBE Achille et TOULABOR Comi, 2008, *Le politique par le bas en Afrique noire*, Paris, Karthala.

BOLTANSKI Luc et CHIAPELLO Eve, 1999, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard.

BOLTANSKI Luc et THÉVENOT Laurent, 1991, *De la justification : les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard.

BONNE Emmanuel, 1995, *Vie publique, patronage et clientèle : Rafic Hariri à Saïda*, Aix-en-Provence, Les Cahiers de l'IREMAM, n° 6.

BRIQUET Jean-Louis, 1997, *La tradition en mouvement. Clientélisme et politique en Corse*, Paris, Belin.

CLOAREC Vincent et LAURENS Henry, 2003, *Le Moyen-Orient au 20e siècle*, Paris, Armand Colin, coll. « U ».

DEWAILLY Bruno, 2012, *Foncier et immobilier, régime de gouvernementalités urbaines et spatialités : le cas de Tripoli al-Fayhâ'a (Liban)*, thèse de doctorat en géographie (à soutenir), Université de Tours.

EL-SOLH Raghid, 2004, *Lebanon and Arabism. National Identity and State Formation*, Londres, I.B. Tauris Publishers, Center for Lebanese Studies.

GILSENAN Michael, 1996, *Lords of the Lebanese Marches: Violence and Narrative in an Arab Society*, Londres, I.B. Tauris.

ISAAC Henri, 1996, « À propos de l'épistémologie et de la méthodologie de L. Boltanski et L. Thévenot », *Cahier de recherche CREPA*, n° 34.

KHOURY Gérard D., 2006, *Une tutelle coloniale : le mandat français en Syrie et au Liban, écrits politiques de Robert de Caix*, Paris, Belin.

LIVIAN Yves Frédéric et HERREROS Gilles, 1994, « L'apport des économies de la grandeur : une nouvelle grille d'analyse des organisations ? », *Revue française de gestion*, n° 101, nov.-déc., p. 43-59.

NABA René, 1999, *Un homme d'affaires Premier ministre*, Paris, L'Harmattan.

PICARD Élizabeth, 1988, *Liban, État de discorde : des fondations aux guerres fratricides*, Paris, Flammarion.

——— 1994, « Les habits neufs du communautarisme libanais », *Cultures & Conflits*, n° 15-16, p. 49-70.

RIDA Muhammad Rashid, 1972, *Souvenirs* (rassemblés à titre posthume), Beyrouth, Dâr Lahd Khâthir.

RONDOT Pierre, 1968, *Le Proche-Orient*, Paris, Amicale des élèves de l'Institut d'études politiques.

SEURAT Michel, 1985, « Le quartier de Bâb Tebbâné à Tripoli (Liban) : étude d'une *'asabiyya* urbaine », in *Mouvements communautaires et espaces urbains au Machreq*, Beyrouth, CERMOC, p. 45-86.

SOURATI Bassam, 1985, *Structures sociopolitiques à Tripoli-Liban (1900-1950)*, thèse de doctorat en sociologie, Université Paris 10.

ZIADÉ Khaled, 1997, « Tripoli : famille et politique » (en arabe), in Bahout Joseph et Douayhi Chawqi (dir.), *La vie publique au Liban, expressions et recompositions du politique*, Beyrouth, Les Cahiers du CERMOC, n° 18, p. 241-274.

7

À l'ombre du leader disparu : Antoun Saadé et le Parti syrien national social[1]

Franck MERMIER

De son vivant, Antoun Saadé, fondateur du Parti syrien national social (PSNS), faisait déjà l'objet d'un culte qui fut amplifié, après sa mort, par l'adjonction de sa figure de martyr aux atours de son personnage de leader. L'option laïque, anti-confessionnelle et anti-libaniste du PSNS semble placer cette idéologie et cette organisation en marge du système politique libanais qui pourrait justement être éclairé, du moins certaines formes changeantes du communautarisme, par l'exemple réfracteur du cas Antoun Saadé. Celui-ci a donné lieu à de nombreux témoignages. L'inflation des écrits sur sa personne et l'histoire du parti contraste avec le peu d'informations disponibles sur les évolutions récentes d'une organisation relativement cloisonnée et entourée d'un halo sulfureux du fait de son idéologie et de sa dimension milicienne.

Sa participation aux combats du 7 mai 2008 aux côtés de ses alliés du 8 Mars, notamment le Hezbollah et le Mouvement Amal, est une des manifestations récentes d'une histoire marquée par de nombreux coups de force. Parmi les plus spectaculaires, on peut compter son implication dans le meurtre en 1951 de Riad Solh, Premier ministre libanais, dans celui, en

1. Je remercie vivement Sandra Iché et Sabrina Mervin pour leur lecture attentive de ce texte, 'Abd al-Masîh Abou Jaoudé, Badr El-Hage et Jean Dayé à Beyrouth et Anne-Sophie Cras pour son aide précieuse au Centre des archives diplomatiques de Nantes.

1955, du colonel ‘Adnân al-Mâlikî, vice-chef d’état-major de l’armée syrienne, dans le coup d’État manqué du 31 décembre 1961 et dans l’assassinat du président Bachir Gemayel en septembre 1982[2].

Pour dessiner les contours de cette figure de héros fondateur et de martyr, des mémoires, des témoignages laudateurs ou à décharge et des biographies seront mis à contribution. Cette floraison scripturaire est due sans nul doute à l’expérience unique que devait constituer le côtoiement du *za‘îm* Antoun Saadé, mais aussi au fait que le PSNS a attiré, durant les trente premières années de son existence, de nombreux intellectuels : de Ghassan Tuéni, directeur du quotidien *al-Nahâr*, aux poètes Saïd Aql, Adonis et Yousef El-Khal, en passant par Hisham Sharabi, Hazem Saghié, Jean Dayé, Munîr Khûrî et ‘Abdallâh Qubrusî, pour ne citer que les plus connus. Parmi ceux qui ont quitté le PSNS, certains ont conservé cette fascination pour la pensée et la personne du leader disparu, d’autres ont rejeté en bloc une idéologie et un culte de la personnalité jugés apparentés au fascisme. Les influences des idéologies totalitaires européennes sur la pensée nationaliste pansyrienne et les rapports d’Antoun Saadé avec l’Allemagne nazie restent une source de controverses qu’il faudra examiner car elles signalent les ombres et les lumières des différents portraits légués par ses partisans et ses détracteurs.

Dans ces écrits, les témoins « se mettent en scène, se montrent, se légitiment » et ils sont à la fois « les témoins de ce qu’ils rapportent [...] et de leurs pratiques d’écriture, qu’il faut prendre en considération comme une médiation pleinement historique entre la réalité passée et ses représentations[3] ». Le rapport à la double tension du témoignage, vérité historique et vérité personnelle, s’inscrit dans un contexte où la confusion des instances de légitimation de l’écriture de l’histoire est particulièrement prégnante : version du parti *versus* version officielle, rivalités internes au sein du PSNS, positionnements des différents témoins au sein des champs intellectuels dans leurs différentes configurations nationales et régionales. Dans le contexte libanais, on sait combien l’absence de consensus sur l’écriture de l’histoire et sur les grands hommes du passé, héros ou traîtres

2. Perpétré par des militants du PSNS, le meurtre de Riad Solh reste une affaire brumeuse et complexe où seraient impliqués le roi Abdallah, assassiné quatre jours plus tard, les services de renseignement israéliens et britanniques. La responsabilité directe de Riad Solh dans l’exécution d’Antoun Saadé a fait l’objet d’un réexamen critique par Ahmad Beydoun (2011). Voir aussi Seale, 2010, p. 480-487. Bachir Gemayel a été tué dans un attentat contre le siège des Phalanges libanaises le 14 septembre 1982. Habib Chartouni, un militant du PSNS, a été jugé coupable d’avoir posé la bombe. Il fut libéré de la prison de Roumié en 1990 par l’armée syrienne. Sur la tentative de coup d’État du 31 décembre 1961, voir Beshara, 2004.
3. Jouhaud, Richard et Schapira, 2009, p. 13 et 15.

selon les points de vue, est due aux biais communautaristes[4]. Évoquer Antoun Saadé, écrire son expérience militante, c'est aussi laisser une trace sur cette voie censée conduire vers la construction nationale d'une Syrie virtuelle dont le Liban fait partie.

Il serait téméraire, dans le cadre de cet article, de vouloir tirer tous les tenants et aboutissants de ces différents facteurs dans la mise en récit d'une expérience et d'un personnage historiques, si tant est que l'on puisse, en outre, cerner l'intention des acteurs. On souscrira cependant à cette assertion de Leyla Dakhli basée sur son étude des mémoires autobiographiques d'intellectuels de Syrie et du Liban de l'entre-deux-guerres :

> « le livre est censé porter le témoignage du passage d'un homme, mais aussi projeter cette figure dans un futur, un avenir national. La question de l'histoire et de son écriture est bien sûr au cœur de cette démarche, comme l'écriture d'une légende, le traçage de repères[5] ».

À l'aube du XXIe siècle, les termes du débat semblent avoir peu changé. Il est vrai que pour les *qawmiyyîn*, les « nationaux syriens », ainsi que sont désignés et s'auto-désignent les militants du PSNS, la figure de Saadé subsume et incarne la nation syrienne, substrat géographique et anthropologique recouvert par les entités nationales issues du grand partage de Sykes-Picot, et dont la réalisation politique serait à venir.

Le *za'îm* par excellence

Le cas de Saadé et du PSNS paraît s'opposer en tous points ou presque à la configuration sociologique des *za'îm* libanais : ancrage territorial et insertion dans l'appareil d'État, représentation communautaire, transmission héréditaire du pouvoir, clientélisme et affairisme. Après son retour d'émigration dans les années 1930, Antoun Saadé occupait à Beyrouth une position sociale et professionnelle subalterne, ne faisant ni partie des cercles francophones ni des membres des grandes familles grecques-orthodoxes de la cité[6]. Il ne représentait pas la communauté

4. Voir Beydoun, 1984.
5. Dakhli, 2009, p. 280.
6. Kaufman, 2004, p. 218-219.

grecque-orthodoxe dont il était issu, n'a jamais été député ou ministre mais a plutôt cherché à conquérir le pouvoir par la force. Son village de naissance est un des fiefs du PSNS mais reste un bastion très circonscrit du parti dans la région à laquelle il appartient (le Metn).

Sa disparition n'a pas été compensée par un captage du pouvoir au sein de sa famille, et sa frugalité encensée a été le pendant d'une faible aisance économique. Son épouse, Juliette al-Mîr Saadé, a certes reçu le titre honorifique de première *amîn* (*al-amîna al-ûlâ*)[7] et son aura a été utilisée par les chefs du parti après la mort d'Antoun Saadé. Cependant, bien qu'elle fût membre du conseil suprême, elle aurait été laissée à l'écart de toutes les décisions[8]. De fait, le PSNS serait un des « groupes les moins représentatifs du Liban traditionnel »[9].

Antoun Saadé est né en 1904 à Dhour Choueir dans la région du Metn au Liban. Sa famille émigra en 1909 en Égypte, où sa mère mourut en 1913. Le père, Khalil Saadé, un médecin, décida alors d'envoyer ses enfants au Liban tandis qu'il décidait de partir en Argentine où il créa la revue *al-Majalla*. En 1920, Antoun Saadé, ses deux frères et sa sœur s'embarquèrent pour les États-Unis où ils rejoignirent leur oncle. Leur père décida de s'installer au Brésil. Là il fonda l'hebdomadaire *al-Jarîda*, et les fit venir à São Paulo en 1921. Khalil Saadé militait pour l'indépendance d'une Syrie qui aurait regroupé le Liban, la Syrie et la Palestine, et dont le régime aurait été démocratique et laïc. Opposé aux visées impérialistes de la France, il présida, en Amérique du Sud, un parti démocratique et patriotique qui prônait la fondation des États-Unis de Syrie. Antoun Saadé suivit un parcours scolaire très fragmenté en raison de ses multiples déplacements, ce qu'il compensa par une formation d'autodidacte, et il étudia notamment l'allemand et le russe grâce à des leçons particulières. Il collabora aux revues fondées par son père et rejoignit, un temps, une loge maçonnique au Brésil. Il participa en 1924 à la fondation d'un mouvement politique syrien, La ligue patriotique (*al-Râbita al-wataniyya*)[10].

Il retourna au Liban en 1930, vécut un an à Damas, puis s'installa à Beyrouth en 1932, date de la fondation du PSNS qui resta clandestin jusqu'en 1935. Le premier noyau de partisans rassemblés autour d'Antoun Saadé fut recruté à l'Université américaine de Beyrouth où il donnait des

7. Le titre d'*amîn* était accordé, selon la constitution du parti, aux militants particulièrement méritants et qui devaient bénéficier du respect des autres membres du parti. Ce titre fut supprimé entre 1970 et 1975, voir Qûtâ, 2004, p. 428-430.
8. Voir ses mémoires, Al-Mîr-Saadé, 2004.
9. Yamak, 1966b, p. 131.
10. Ces données sont tirées d'une biographie récente d'Antoun Saadé (Mujais, 2004 et 2009). Voir aussi Butros, 2011.

cours particuliers d'allemand à des étudiants et des cours d'arabe à des diplomates occidentaux en poste au Liban. À la fin de sa première année d'existence, le PSNS ne comptait que 15 membres dans ses rangs, et 64 la deuxième année[11]. En 1938, le parti prétendait que 50 000 hommes pouvaient être mobilisés sur demande de son leader[12], ce qui semble fortement exagéré. Il reste qu'en quelques années le PSNS gagna des partisans aussi bien au Liban, en Syrie, en Jordanie et en Palestine que dans les pays d'émigration. C'est cependant au Liban que le Parti est demeuré le plus implanté jusqu'à aujourd'hui.

Le nationalisme syrien d'Antoun Saadé doit sans doute beaucoup à ce sentiment des *Chawâm* d'Égypte – ainsi qu'on appelait alors les Syro-Libanais-Palestiniens émigrés dans la vallée du Nil – d'être différents voire supérieurs aux Égyptiens, ou à celui des émigrés syriens appelés aussi « Turcos » en Amérique du Sud, alors majoritairement chrétiens, d'appartenir à un ensemble qui, après la Première Guerre mondiale, commençait à peine à se différencier[13]. Khalil Saadé, père du *za'îm*, diffusait, dans ses organes de presse, un sentiment nationaliste syrien qui était certes loin du pan-syrianisme élaboré ensuite par Antoun Saadé mais qui était en résonance avec un corpus « scientifique » historico-géographique sur la Syrie dont Khalil Gibran et Philip Hitti auraient été les principaux inspirateurs[14]. Son appartenance à la communauté grecque-orthodoxe aurait-elle aussi influencé ses options laïque et nationaliste syrienne ainsi que le pense Ahmad Beydoun, qui qualifiait Saadé de « plus important théoricien du nationalisme auquel cette région du monde ait donné naissance[15] » ?

Le recrutement du PSNS dans certaines zones rurales et parmi des groupes politiquement marginalisés, au sein des communautés druze et chiite, avait pour pendant une attractivité certaine parmi les chrétiens grecs-orthodoxes[16]. Au Liban, en 1959, il aurait compté 28 500 membres,

11. Jurayj, 1985, p. 173.
12. Ziadeh, 1968, p. 197.
13. Voir Schumann, 2004.
14. Salim Mujais (2004, p. 192-193, note 351) réfute l'influence supposée du père jésuite Henry Lammens et de son livre *La Syrie : précis historique* (1921) alors qu'Ahmad Beydoun (2011, p. 358) en fait une référence majeure de la conception par Antoun Saadé de la « nation syrienne ». L'écrivain libanais Khalil Gibran est surtout connu en Occident pour son *Prophète*, traduit dans de nombreuses langues, et l'historien libanais Philippe Hitti est l'auteur de nombreux ouvrages sur l'histoire des Arabes et du Proche-Orient.
15. Beydoun, 1984, p. 580-581.
16. Michel Oun (2003) note que, parmi les chrétiens du parti, les orthodoxes étaient majoritaires mais que les chrétiens ne formaient que 45 % de ses membres entre

dont 3 500 émigrés, la majorité composée de jeunes hommes âgés de 18 à 40 ans, à comparer avec les 42 200 phalangistes ou les 10 000 membres du parti sunnite des Najjâda et du Parti socialiste progressiste du leader druze Kamal Joumblatt[17]. Son orientation anti-arabiste et sa défense du régime libanais durant la guerre civile de 1958 limitèrent cependant sa pénétration dans les milieux musulmans jusqu'à son tournant « progressiste » de 1970. Depuis la fin de la guerre en 1990, ses viviers de partisans se trouvent principalement dans le Metn et le Koura.

Chantre d'un nationalisme syrien opposé à la fois au panarabisme et au nationalisme libanais, Antoun Saadé revint plusieurs fois sur la définition des contours de la « Syrie naturelle » (*al-Sûriyâ al-tabî'iyya*). Jusqu'en 1947, celle-ci englobait la Syrie, la Palestine, la Jordanie et le Liban, avant de s'étendre à l'Irak-Koweït et à Chypre, « étoile de la Syrie »[18]. Il y eut même un nom pour cette nouvelle entité virtuelle, *Surâqiyya* (agrégation de Syrie et d'Irak), mais cette appellation ne semble pas avoir été utilisée puisque le slogan du parti, « Vive la Syrie et vive Saadé ! » ne changea pas pour autant. Le nom du parti fut cependant modifié. Lorsqu'Antoun Saadé le fonda en 1932 à Beyrouth, ce parti laïc et multiconfessionnel s'appelait le Parti syrien national. Un membre du Deuxième Bureau français le traduisit par erreur « Parti populaire syrien » en référence au Parti populaire français de Jacques Doriot.

Antoun Saadé définissait la nation syrienne comme l'une des premières à avoir élaboré la civilisation méditerranéenne, n'appartenant pas à l'Orient (*charq*) mais à la Méditerranée[19]. Dans le contexte spécifiquement libanais, il se distinguait à la fois des chantres du phénicianisme et des tenants de l'arabisme, posant que les Phéniciens tout comme les Arabes étaient des composantes historiques de la nation syrienne[20]. Dans son ouvrage, *Les dix conférences*, rédigé après son retour d'exil entre 1947 et 1949, il admit que la nation syrienne était une des composantes de la nation arabe, de la même manière que la France ou l'Allemagne sont des nations européennes, sans que tous les individus affiliés à cette « nation arabe » (*umma 'arabiyya*) ne soient obligatoirement des Arabes puisque

1932 et 1949. Je le remercie ici de m'avoir communiqué le résumé en français de son mémoire de Master rédigé en hébreu.

17. Yamak, 1966a, p. 157-161.
18. Ce changement des frontières de la Syrie suscita l'opposition de Fâyiz Sâyigh, qui quitta le parti et publia, en 1947, un ouvrage critique sur le leadership et les conceptions idéologiques d'Antoun Saadé.
19. Ismâ'îl, 2010, p. 57-58.
20. Kaufman, 2004, p. 215-220.

« la nation est un mélange » (*al-umma mazîj*)[21]. De fait, si Antoun Saadé tenait à s'exprimer généralement en arabe littéral, même au sein de sa famille, il ne considérait pas la langue comme un élément constitutif de la nation.

Antoun Saadé fut emprisonné plusieurs fois au Liban sous le mandat français, en 1935, 1936 et 1937. Il fut forcé à un nouvel exil en Amérique du Sud en 1938 et ne retourna au Liban qu'en 1947. Durant son séjour en Argentine, le président du parti était Nehmé Tabet, dont la sœur était mariée à Camille Chamoun. Mais il fut exclu du parti avec Ma'moun Iyyâs en 1947 pour déviation idéologique, car ils avaient conclu un *modus vivendi* avec les autorités libanaises en faisant prendre un tournant « libaniste » au parti, qui avait même perdu son emblème de la tornade et le qualificatif de syrien pour s'appeler Parti national (*al-hizb al-qawmî*)[22].

L'arrivée d'Antoun Saadé à l'aéroport de Beyrouth, le 2 mai 1947, donna lieu à un imposant rassemblement de ses partisans, dont certains venus de Syrie, de Palestine et de Jordanie. Le discours qu'il prononça à cette occasion fut perçu par les autorités libanaises comme une remise en cause de l'existence du Liban en tant que pays indépendant et souverain. Elles émirent un mandat d'arrêt contre Antoun Saadé, qui vécut alors dans la clandestinité jusqu'à ce que celui-ci soit levé en juillet 1947. Les relations entre le PSNS et le pouvoir libanais atteignirent leur point de rupture après l'incident de Jemmayzé, du nom d'un quartier à l'est de Beyrouth, le 9 juin 1949. Ce jour-là, des phalangistes attaquèrent l'imprimerie du parti, molestèrent plusieurs journalistes de la revue du PSNS, *al-Jîl al-jadîd*, et y provoquèrent un incendie. Deux jours plus tard, le PSNS était interdit au Liban.

Un nouveau mandat d'arrêt fut lancé contre Antoun Saadé, qui se réfugia en Syrie alors dirigée par Husni al-Zaïm, venu au pouvoir suite au coup d'État du 30 mars 1949. Antoun Saadé, fort du soutien tout théorique du nouveau régime syrien, lança le 4 juillet « la première révolution nationale sociale », qui fut un échec cinglant. Plusieurs dizaines de militants faiblement armés du PSNS tentèrent sans succès d'occuper quelques postes de police libanais, et Antoun Saadé fut livré par son « protecteur » syrien à la Sûreté générale libanaise. Accusé de vouloir prendre le pouvoir par la force au Liban, Antoun Saadé fut exécuté dans

21. Saadé, 1948, p. 171.
22. Qûtâ (2004, p. 366-369) avance qu'une des raisons principales de l'exclusion de Nehmé Tabet réside dans la volonté d'Antoun Saadé de monopoliser le pouvoir au sein du PSNS. Il rappelle qu'en 1937 Salah Labaki avait démissionné du parti pour cette raison.

une cour de prison à Beyrouth le 8 juillet 1949 après un simulacre de procès.

Fascisme et nazisme : modèles controversés

Depuis les débuts du PSNS et jusqu'à aujourd'hui, ses contempteurs n'ont cessé d'assimiler Antoun Saadé au *Führer*, et son idéologie au fascisme, voire au nazisme. Il est vrai que le salut du parti, main droite levée, mais selon une posture différente des saluts nazi et fasciste, accompagné du slogan « vive la Syrie, vive Saadé ! », ainsi que le drapeau, le culte du chef, la culture de l'homme nouveau et les défilés militarisés ont légitimement inspiré les commentateurs.

Le nationalisme syrien d'Antoun Saadé n'est pas sans rappeler certains traits de la « religion politique[23] » en contexte « totalitaire », si ce n'est qu'il n'a jamais été réalisé par un régime politique. Emilio Gentile, théoricien du fascisme, nous invite à ne pas réduire celui-ci à une idéologie et à prendre en compte ses dimensions organisationnelle et institutionnelle afin de ne pas dissocier « l'idéologie de l'histoire, le mythe de l'organisation, la culture de l'institution[24] ». Il est certain que le nationalisme syrien d'Antoun Saadé participait d'un « esprit du temps » marqué, entre autres, par le phénomène du fascisme[25], mais que, comme nous le rappelle Leyla Dakhli, « l'emprunt, à ce stade d'échange entre les élites, n'est

23. « Une forme de religion qui, par la déification d'une entité séculière, sacralise une idéologie, un mouvement ou un régime politique. Cette entité singulière transfigurée en mythe se voit conférer le statut de source première et indiscutable du sens et de la fin de l'existence humaine. La religion politique ne peut accepter, en conséquence, la coexistence avec d'autres idéologies ou d'autres mouvements politiques. À l'égard des institutions religieuses traditionnelles, elle adopte parfois un comportement hostile, cherchant dès lors à les détruire. Ou alors, la religion politique tente d'établir avec la religion traditionnelle un rapport de coexistence symbiotique, la première cherchant à incorporer la seconde au sein de son propre système de croyances et de mythes, lui attribuant cependant un rôle seulement décoratif ou auxiliaire. La religion politique sanctifie également la violence, arme légitime contre ceux qu'elle considère comme ses ennemis, à l'extérieur comme à l'intérieur ; la violence est également un instrument de régénération collective. La stricte observation des commandements de la religion politique ainsi que la participation au culte politique sont imposées, l'autonomie de l'individu étant refusée pour mieux affirmer la primauté de la communauté » (Gentile, 2006, p. 122).
24. Gentile, 2004, p. 104.
25. Ainsi que le note Fawwaz Traboulsi (2007, p. 102) qui qualifie le PSNS de parti « anti-communiste, anti-juif, corporatiste et laïc ».

possible que par la familiarité en même temps que par la mise en distance, qui permet de s'approprier et de détourner les idées et les coutumes[26] ».

Si Daniel Pipes discernait des caractéristiques fascistes dans l'idéologie, le culte du chef et l'organisation du PSNS[27], Hazem Saghié voit en Saadé celui qui a « fondé et dirigé le modèle le plus proche du nazisme dans l'Orient arabe », tout en notant que si « Antoun Saadé n'a pas été influencé de manière profonde, comme Sati' al-Husri, par la pensée allemande du XIX^e^ siècle, il a subi l'influence de la décadence biologiste et scientiste qu'a connue cette pensée avec le Troisième Reich »[28]. Quant à Gilbert Achcar, sa condamnation est sans appel :

> « Le PSNS est, sans aucun doute, un parti calqué sur le modèle nazi. Antoun Saadeh, Libanais chrétien grec-orthodoxe, fondateur du parti en 1932, était un admirateur d'Hitler de la première heure, germanophile et bon connaisseur du nazisme de par sa pratique de la langue allemande qu'il enseignait à des étudiants de l'Université américaine de Beyrouth. Le PSNS [...] est un clone levantin du parti nazi en tous points ou presque : idéologie politique, y compris l'hostilité aux Lumières et une théorie géographique-raciale-nationaliste à prétention scientifique, structure organisationnelle, culte du chef, jusqu'au drapeau du parti calqué sur le drapeau nazi, couleurs rouge et noire inversées, avec une hélice à quatre pales en lieu et place de la croix gammée[29]. »

Dans ses mémoires, un des dirigeants et premiers membres du parti rapporte qu'une des deux propositions graphiques présentées à Antoun Saadé pour l'emblème du parti ne comprenait que trois branches afin de ne pas confondre celui-ci avec le swastika national-socialiste. Antoun Saadé aurait cependant choisi, en 1934, l'emblème à quatre branches en avançant que la tornade n'était pas une croix et que son caractère mobile le distinguait de la fixité de l'emblème nazi. Il représente la fusion de la croix et du croissant tandis que ses quatre branches symbolisent « les quatre vertus de la renaissance : la liberté, le devoir, l'ordre et la force »[30].

Michel Zaccour, directeur de la revue *al-Ma'rad* à l'orientation libaniste avérée, décida de consacrer le numéro de février 1936 au PSNS après le procès d'Antoun Saadé et de quelques membres de son parti. Il

26. Dakhli, 2009, p. 304.
27. Pipes, 1988. Dans sa réponse critique à cet article, As'ad Abukhalil (1989) note que les Phalanges libanaises et le PSNS furent influencés par le mouvement nazi.
28. Saghié, 2000, p. 216 et 220.
29. Achcar, 2009, p. 127 et 128.
30. Jurayj, 1985, p. 116-118.

justifie cette initiative en constatant que ce parti se développe rapidement au Liban et qu'il attire de nombreux jeunes éduqués déçus par une politique mandataire qui bloque les aspirations à l'indépendance. Aucune référence au nazisme et au fascisme dans ce numéro rédigé par les membres du premier cercle d'Antoun Saadé et par ce dernier.

Durant cette période marquée par la montée des tensions avec l'Allemagne nazie et l'Italie fasciste, les autorités mandataires françaises surveillaient de près les activités du PSNS en raison de ses sympathies supposées pour Hitler et Mussolini. Contrairement au premier procès de 1935, les chefs d'accusation des deux autres procès organisés contre Antoun Saadé en 1936 et 1937 mentionnaient ainsi les liens supposés entre le chef du PSNS et les régimes de Mussolini et de Hitler[31]. Aucune charge ne fut cependant retenue contre lui à propos de cette dernière accusation qui était relayée par plusieurs journaux libanais et syriens. Antoun Saadé fut emprisonné au motif d'avoir fondé un parti sans autorisation et d'œuvrer contre l'existence de l'entité libanaise.

Le 11 décembre 1935, le consul allemand à Beyrouth se plaignait, dans une lettre adressée au secrétaire général du Haut Commissariat, des allégations fallacieuses, selon lui, de journaux libanais concernant un soutien financier apporté par son Consulat à Antoun Saadé[32]. Dans une lettre datée du 11 mai 1937 et adressée au juge d'instruction Mourad, Antoun Saadé rappelait que lors d'une réunion générale du parti, le 1er juin 1935, il avait mis en garde les membres de son parti « contre les propagandes étrangères surtout italienne et allemande », et il réaffirmait son « vif attachement » à l'amitié avec la France[33]. Avant de rejoindre l'Amérique du Sud, Antoun Saadé séjourna à Rome en août et septembre 1938 et à Berlin le mois suivant. Ces visites ont aussi été mises en avant pour inférer un soutien des régimes fasciste et nazi au PSNS. Lors de ses séjours à Rome et à Berlin, Antoun Saadé eut certainement des contacts avec les autorités. Jubrân Jurayj affirme ainsi qu'il aurait rencontré des responsables du ministère des Affaires étrangères à Berlin et l'intellectuel nazi Rosenberg auquel il aurait expliqué la supériorité de la « conception

31. Entre 1935 et 1937, Antoun Saadé fut emprisonné trois fois : de novembre 1935 à mai 1936, de juin à novembre 1936 et de mars à mai 1937. Voir notamment Dayé, 2002.
32. Dayé, 1994, p. 54-57 (reproduction de la lettre du consul et de la réponse du secrétaire général).
33. La traduction de cette lettre a été adressée par M. Meyrier, Délégué général du Haut Commissaire, à son Excellence M. le Ministre des Affaires étrangères (Levant), le 25 mai 1937 (Fonds Ambassade de France à Beyrouth série B).

nationale sociale sur le nazisme raciste »[34]. Après son départ d'Allemagne, il aurait cependant relevé Muhammad Masoun Abideen de son poste de dirigeant de la cellule du PSNS à Berlin après que celui-ci eut publié des articles favorables au nazisme[35].

Antoun Saadé fut emprisonné à São Paulo en mars 1939 en raison de ses sympathies supposées pour les puissances de l'Axe. Ses récentes visites en Allemagne et en Italie ainsi que les articles favorables au national-socialisme publiés dans la revue *Sûriyâ al-jadîda*, qu'il avait créée au Brésil, avaient alerté les autorités brésiliennes. Libéré après cinq semaines, il s'installa en Argentine. Il adressa, le 10 novembre 1939, une lettre à la rédaction de la revue pour dénoncer sa dérive idéologique et éviter une répression accrue. La ligne politique énoncée était ainsi formulée :

> « 1) La politique du Parti syrien national est une politique syrienne nationaliste indépendante et qui n'interfère avec celle d'aucune puissance étrangère, 2) la politique du Parti syrien national n'est pas fasciste, 3) la politique du Parti syrien national n'est pas nazie, 4) la politique du Parti syrien national n'est pas démocratique, 5) la politique du Parti syrien national n'est pas communiste ou bolchevique, 6) La politique du Parti syrien national est une politique syrienne nationaliste qui ne doit suivre que les huit principes de base du parti : l'intérêt de la Syrie prime sur tout autre intérêt, 7) sur cette base, la politique de *Sûriyâ al-jadîda* n'est ni fasciste, ni national-socialiste, ni démocratique, ni communiste ou bolchevique, elle est syrienne nationale [...], 12) la position actuelle du parti vis-à-vis de la France est contre la politique de la France envers la Syrie, en se gardant de toute rupture. Notre objectif est d'amener la France à se rapprocher de la position du parti, 13) la position actuelle du parti vis-à-vis de l'axe Rome-Berlin consiste, en premier lieu, à lui fournir un soutien limité afin d'exercer une pression suffisante sur la France et la Grande-Bretagne en vue de changer leur attitude négative vis-à-vis de la Syrie et de sa renaissance nationale. Cela ne signifie pas accorder sa confiance à la politique de l'Axe et souhaiter la destruction de la France et de la Grande-Bretagne, 14) la position du parti vis-à-vis de l'axe Moscou-Berlin est encore à définir, 15) en conséquence des points 12, 13 et 14, l'administration et la rédaction de *Sûriyâ al-jadîda* doit éviter tout soutien inconditionnel à Rome et à Berlin, et toute attaque contre la France et la Grande-Bretagne qui ne soit basée sur une perspective nationale syrienne,

34. Jurayj, 1993, p. 275.
35. Mujais, 2009, p. 318-320 et p. 324, note 421.

> et non selon une perspective liée au conflit dogmatique et idéologique entre le camp totalitaire et le camp démocratique. Les responsables des articles politiques de la revue doivent étudier les textes politiques distribués par le *za'îm* et doivent suivre leur ligne pour la couverture de la situation politique internationale[36]. »

Les autorités consulaires françaises en Argentine se tenaient informées des agissements d'Antoun Saadé. On lit dans un de leurs rapports daté d'août 1940 : « il a cherché récemment, mais sans succès, à se rapprocher des nazis-fascistes. Sans partisans, abandonné de tous, son action politique est dorénavant nulle, et dans les milieux syro-libanais, on le considère comme une quantité négligeable[37] ». La lettre qu'Antoun Saadé a adressée à l'ambassadeur de France en Argentine, en date du 1er octobre 1940, est particulièrement intéressante en ce qu'elle réitère la non-hostilité du parti à la France et son souhait d'entretenir des contacts avec les autorités françaises[38]. Elle fait suite à l'interdiction du parti le 7 octobre 1939 et au procès de ses responsables devant une cour militaire en août 1940. L'accusation de complicité avec l'Allemagne et l'Italie ne put être étayée, mais les prévenus furent condamnés à des peines de prison pour avoir exercé une activité politique sans autorisation et avoir nui aux relations entre le peuple libanais et les autorités mandataires. Plusieurs centaines de membres furent détenus dans des camps alors que le Liban et la Syrie étaient passés sous la tutelle du régime de Vichy. Ce qui laisse suggérer à Labib Yamak, qui considère que « le PSNS était décidément une organisation dictatoriale avec de fortes tendances fascistes », que « si le parti avait été réellement un agent des gouvernements allemand et italien, il aurait été improbable que le régime de Vichy puisse ainsi le réprimer »[39]. Un an plus tard, en septembre 1941, après l'entrée des forces britanniques et françaises libres au Liban et en Syrie, le PSNS publia un communiqué réfutant l'existence de liens avec les puissances de l'Axe, affirmant le

36. Lettre adressée par Antoun Saadé à la rédaction de *Sûriyâ al-jadîda* le 10 novembre 1939, publiée par Nawâf Hardân (1996) et traduite en anglais par Götz Nordbruch (2009, p. 88).
37. Note du Consulat de France à Buenos Aires et La Plata, 26 août 1940 (AMAE-N, Ambassade Buenos Aires, 1946-1956, car. 29).
38. Lettre d'Antoun Saadé à M. l'Ambassadeur de la République Française auprès du Gouvernement Argentin, 31 août 1940 (AMAE-N, Ambassade Buenos Aires, 1946-1956, car. 29).
39. Yamak, 1966b, p. 59-60.

caractère non fasciste et non nazi du mouvement et mettant en garde ses partisans contre les propagandes italienne et allemande[40].

Après avoir été accusé de propager la doctrine nazie, le PSNS fut ensuite suspecté, par les autorités de la France libre, d'être en contact avec les Britanniques qui soutenaient les indépendantistes libanais. Il était aussi en butte à l'hostilité du parti communiste dont il était le principal rival comme parti non confessionnel. Celui-ci engagea une campagne virulente contre la légalisation du PSNS par l'État libanais en 1944, et des heurts violents mirent aux prises des militants des deux partis en 1945. Deux partisans de chacune de ces formations trouvèrent ainsi la mort lors d'un rassemblement du parti communiste à Beyrouth en 1945.

Si Götz Nordbruch, dans son étude sur le nazisme en Syrie et au Liban entre 1933 et 1945, conclut à l'existence « de claires affinités avec la pensée du national-socialisme » dans certaines idéologies nationalistes locales, dont celle de Michel Aflaq, fondateur du Baas, et d'Antoun Saadé, il souligne que le nationalisme syrien de ce dernier était conçu comme « pur et nationalement distinct », authentiquement syrien[41].

L'impossible succession

Le parti était considéré comme « l'État de la nation syrienne en miniature[42] » et son organisation interne en était le reflet. La constitution du parti, rédigée par Antoun Saadé, stipulait l'institution d'un conseil suprême (*al-majlis al-a'lâ*) et d'un conseil de commissaires (*majlis al-'umd*)[43]. Le conseil suprême, dont les membres étaient nommés par Antoun Saadé et choisis parmi les *amîn*, n'eut un rôle que très limité. Il était censé posséder une fonction législative, mais ses prérogatives ne furent cependant pas fixées du vivant d'Antoun Saadé. Celui-ci n'avait accordé le grade d'*amîn* qu'à dix-sept membres du parti entre 1938 et

40. Voir Nordbruch, 2009, p. 111. Cet auteur fait aussi référence à des rapports de la police libanaise qui mentionnent les activités de cellules pro-allemandes du PSNS en 1942.
41. Nordbruch, 2009, p. 136.
42. Zaytûnî, 1988, p. 132.
43. Yamak, 1966b, p. 126-127. Pour un exposé détaillé de l'organisation interne du parti, on se reportera à cet ouvrage (p. 124-146) et à la thèse de 'Abd al-Rahmân Muhammad Qûtâ (2004, p. 321-329).

1949[44]. C'est parmi eux que seront recrutés les premiers présidents du parti. Dans le cas du PSNS, le terme de *za'îm* n'est pas un simple qualificatif désignant un dirigeant politique, avec ses connotations locales dont les dimensions clientélaire et communautaire semblent faire fi des conjonctures historiques alors même qu'elles en sont fortement tributaires. C'est un titre qui ne peut s'attacher qu'à Antoun Saadé et dont les successeurs à la tête du parti ne pourront s'affubler. Ils ne seront que des présidents (*ra'îs*) d'une organisation politique tandis que le *za'îm* dirige, au-delà du parti, le destin de la nation syrienne.

Le conseil des commissaires (*majlis al-'umd*) avait la charge d'appliquer les décisions du *za'îm* et du conseil suprême. Dans cet État virtuel, les commissaires pouvaient être considérés comme des ministres auxquels étaient attribués les portefeuilles de l'Intérieur, de la Défense, des Finances, des Affaires étrangères, de la Propagande, de la Justice, de l'Économie et de la Culture. Le parti était organisé de manière très centralisée afin de relayer les décisions du *za'îm* et possédait aussi un caractère militarisé qui se traduisait par la suprématie des fonctions de défense et son assimilation à l'armée en miniature de la nation syrienne[45].

La disparition brutale d'Antoun Saadé allait inaugurer un nouveau cycle dans la vie du parti, qui sera marqué par une lutte incessante pour le leadership, des conflits idéologiques et des scissions. Une des premières conséquences fut le renforcement des pouvoirs du conseil suprême qui se considéra comme la plus haute instance de l'organisation et promulgua l'article 8 de la constitution stipulant que ses membres éliraient désormais le président du PSNS. Cela devait, théoriquement, suggérer le passage d'une direction personnalisée à une direction collégiale, une orientation qui sera cependant entravée par la tendance de plusieurs présidents du parti à monopoliser le pouvoir de décision. Le rôle grandissant joué par les *amîn* depuis la disparition d'Antoun Saadé est aussi la conséquence de la volonté de pouvoir des présidents qui, afin d'être réélus, tendaient à augmenter leur nombre. La proximité avec Antoun Saadé a été utilisée par les premiers dirigeants pour prétendre à son héritage, et une part de son aura s'est reportée sur les *amîn*.

Le parti fut dirigé, après la mort d'Antoun Saadé, par son premier membre, Georges 'Abd al-Masîh. Celui-ci tenta de jouir des prérogatives du *za'îm* et d'être nommé président à vie en excipant du soutien de la

44. Saadé, 1987, p. 46.
45. Voir, par exemple, l'article de Hisham Sharabi, « Kullunâ junûd » [Nous sommes tous des soldats], reproduit dans Dayé, 2004, p. 195-196.

veuve d'Antoun Saadé[46], Juliette al-Mîr-Saadé. Son identification avec le *za'îm* allait loin puisqu'il s'empara de ses restes pour les garder dans sa demeure de Beit Merry au Liban et occupa le bureau d'Antoun Saadé, entre 1949 et 1955, dans la maison de sa veuve à Damas. Son admiration sans bornes n'était pas dénuée de calcul politique puisqu'il souhaitait ainsi capter une part du charisme du leader disparu. Juliette al-Mîr-Saadé dressa, dans ses mémoires, un portrait à charge de 'Abd al-Masîh, l'accusant même d'être un agent du « deuxième bureau » coupable d'avoir entraîné son mari dans l'attaque suicidaire de juillet 1949[47]. 'Abdallâh Qubrusî le qualifia, ainsi que les autres dirigeants du PSNS qui lui succédèrent, de quasi-dictateur[48].

En 1954, le Syrien 'Isâm al-Muhâyirî le remplaça un temps à la tête du parti avant d'être démis par le conseil suprême, composé de 15 membres et élu par les *amîn*, leur nombre ayant été porté à 50[49]. L'implication supposée de Georges 'Abd al-Masîh dans l'assassinat du chef d'état-major de l'armée syrienne, 'Adnân al-Mâlikî[50], provoqua sa destitution par le conseil suprême. Le siège et la direction du parti furent relocalisés au Liban après la vague d'arrestations qui avait éclairci les rangs du PSNS en Syrie.

Georges 'Abd al-Masîh, dirigeant fort controversé, expulsé du parti en 1957, fut à l'origine de la première scission du PSNS. La majorité des membres se rallia à la tendance PSNS-courant du centre qui rassemblait notamment 'Isâm al-Muhâyirî, Asad al-Achqar, 'Abdallâh Saadé et 'Abdallâh Qubrusî, tandis que celle de 'Abd al-Masîh était connue sous le nom de PSNS-courant 'Abd al-Masîh. Le parti fut alors brièvement dirigé par le Palestino-Jordanien Mustafâ Archîd, auquel succéda Asad al-Achqar, qui fut élu député du Parlement libanais. Le parti s'allia avec le régime de Camille Chamoun et combattit aux côtés des Phalanges libanaises contre l'insurrection pro-nassérienne en 1958.

L'arrivée du général Fouad Chéhab au pouvoir au Liban changea la donne pour le PSNS, qui se retrouva dans l'opposition. 'Abdallâh Saadé succéda à 'Abdallâh Muhsin à la tête du parti et le conduisit à un nouveau désastre en organisant le coup d'État du 31 décembre 1961 qui se solda par un échec retentissant. Cette tentative désespérée de conquête du pouvoir par la force révèle surtout la désespérance politique du noyau

46. Selon Qubrusî, 2004, p. 166-167. Voir aussi Saadé, 1987, p. 47.
47. Al-Mîr-Saadé, 2004, p. 180-181 et 198.
48. Qubrusî, 2004, p. 166-167.
49. Qûtâ, 2004, p. 392.
50. Assassiné par Yûnis 'Abd al-Rahîm, membre du PSNS et sergent dans l'armée syrienne.

dirigeant du parti qui, en plus de monopoliser la décision politique, s'était isolé de la société libanaise et de ses propres partisans. L'immense majorité des milliers de militants jetés en prison n'avait aucune connaissance du coup qui se tramait. Le parti fut interdit et ses activités redevinrent clandestines jusqu'à l'amnistie de 1969[51].

Cette année constitua un tournant pour le PSNS, de nouveau dirigé par ʻAbdallâh Saadé après sa sortie de prison, avec l'organisation du congrès de l'hôtel Melkart. Celui-ci marqua un changement idéologique au sein du parti qui adopta des positions de gauche, affirma son soutien à la résistance palestinienne et tenta de concilier ses thèses syrianistes avec la mouvance arabiste. Cette orientation fut cependant combattue au sein du parti et les divergences se manifestèrent au niveau du leadership et des modalités de son élection. Le conseil suprême s'ouvrit à la nouvelle génération et élut Youssef al-Achqar président, mais celui-ci fut contraint de démissionner ainsi que cinq jeunes membres du conseil suprême. Le reste de ses membres désigna à la présidence Mus'id Hajal. La jeune garde révolutionnaire se constitua en nouvelle tendance et la vieille garde alla rechercher Asad al-Achqar qui redevint président en 1973 avant de laisser la place à l'insubmersible ʻAbdallâh Saadé[52].

Depuis la sortie de prison des membres du PSNS en 1969, la jeune garde, avec en son sein Youssef al-Achqar, avait voulu demander des comptes à la direction du parti qui s'était fourvoyée dans le coup d'État de 1961-1962 (ʻAbdallâh Saadé, Inʻam Raʻd). Certains s'étaient rapprochés du régime syrien après la prise du pouvoir de Hafez al-Asad en 1970. Un représentant de cette tendance, Wasîm Zayd al-Dîn, dit Abû Wâjib, prit la tête d'un mouvement de réforme au sein du parti et s'opposa à l'orientation gauchisante, voire marxisante. Il fit occuper plusieurs permanences du parti en 1974 mais fut tué au début de la guerre civile. Une scission intervint avec deux tendances, l'une soutenant la résistance palestinienne, l'autre le régime syrien. La première, appelée « courant du centre » (*jinâh al-markaz*), était dirigée par Inʻam Raʻd soutenu par ʻAbdallâh Saadé. Elle était alliée au Mouvement national libanais et à la résistance palestinienne[53]. La seconde tendance, dénommée « courant des dissidents » (*jinâh al-khawârij*), soutenue par le régime syrien, était dirigée par Elias

51. Les militaires militants du parti furent amnistiés en 1970.
52. Zaytûnî, 1988, p. 39.
53. Dans ses mémoires, Inʻam Raʻd (2002, p. 189-190) note cependant qu'au début de la guerre civile Yasser Arafat livrait au compte-gouttes des armes aux combattants du PSNS et qu'il dut se tourner vers d'autres sources d'approvisionnement telles que la Libye et le Front populaire de libération de la Palestine-Commandement général.

Jurjî Qunayzah, qui avait été rallié par Youssef al-Achqar, 'Abdallâh Muhsin, As'ad Hardan, Habib Kayrûz et Antûn Abû Khalîl.

La confrontation entre les deux courants rivaux fut violente. Les combattants du « courant du centre » et du Fatah arrêtèrent même des militants de la seconde tendance lorsque les troupes syriennes intervinrent en 1976 au Liban pour aider le Front libanais contre les forces du Mouvement national alliées aux organisations palestiniennes. As'ad Hardan et ses combattants durent ainsi se retirer du Sud-Liban, encore contrôlé par les fedayins palestiniens, et se replier dans la Bekaa.

Durant la guerre, le rôle des militaires du parti devint déterminant. Muhammad Slîm, le commissaire à la défense du PSNS, et In'am Ra'd, soutenus par le Fatah, réussirent, en 1984, lors du congrès de Dhour Choueir, à rassembler le plus grand nombre d'*amîn* à leur cause et à contrôler le conseil suprême. Le départ de l'OLP de Beyrouth en 1982 avait cependant considérablement affaibli cette tendance du PSNS. Les deux factions rivalisaient dans les opérations de résistance contre l'armée israélienne, mais celle d'As'ad Hardan, soutenue par Ghazi Kanaan, chef des services de renseignement syriens au Liban, devint prédominante. Le régime syrien favorisa cependant le Hezbollah qui, après quelques confrontations avec les combattants du PSNS, finit par les intégrer dans ses brigades de la résistance libanaise (*sarâyâ al-muqâwama al-lubnâniyya*) destinées aux combattants n'appartenant pas au Hezbollah[54].

Muhammad Slîm fut placé en résidence surveillée à Chtaura, où il fut tué en 1986. Si les *amîn* étaient majoritairement dans le camp de Muhammad Slîm et In'am Ra'd, une grande partie de la base soutenait le camp pro-syrien. La réalité du pouvoir finit par tomber entre les mains d'As'ad Hardan qui obtint, avec vingt autres militants appartenant pour la plupart au « courant des dissidents »[55], le titre d'*amîn*. Il réussit ainsi à contrôler le conseil suprême sans en être membre. 'Isâm al-Muhâyirî tenta cependant de réduire le poids politique des militaires du parti en nommant des civils aux postes de responsabilité, mais As'ad Hardan et Ghazi Kanaan contrecarrèrent ses tentatives d'établir des liens directs avec la Syrie pour réduire son poids politique.

Sous la pression du régime syrien mais aussi des militants, le parti fut réunifié en 1978 et 'Abdallâh Saadé en redevint président avant de laisser la place à In'am Ra'd en 1980[56], auquel succéda, en 1984, 'Isâm al-

54. Voir Mermier, 2010, p. 191.
55. Comme Habib Kayrûz.
56. 'Abdallâh Saadé ne put arriver au terme de sa présidence de quatre ans car il fut destitué par In'am Ra'd son ancien allié qui avait rassemblé une majorité d'*amîn*

Muhâyirî. Celui-ci ne parvint pas à préserver l'unité du parti, qui se scinda à nouveau en 1987. 'Isâm al-Muhâyirî dirigea le « PSNS-État d'urgence » tandis que la tendance de Jubran Jurayj était dénommée « PSNS-Conseil suprême », qui rassemblait la majorité des *amîn*.

La réunification du parti fut proclamée en 1998 par Ali Qanso qui s'était récemment rallié au PSNS-État d'urgence. Il en devint le président tandis que Mahmoud 'Abd al-Khaleq, le chef de la faction rivale PSNS-Conseil suprême à partir de 1990, fut nommé vice-président. La petite faction PSNS d'Antoine Abou-Haïdar, représentant la tendance Georges 'Abd al-Masîh, refusa la fusion. Après les mandats d'Ali Qanso (1996-2001 puis 2005-2008) et de Jubrân 'Urayjî (2001-2004), As'ad Hardan devint le président du PSNS en 2008.

Après la fin de la guerre en 1990, le PSNS fut représenté au Parlement libanais avec six députés à l'issue des élections législatives de 1992, cinq députés en 1996 et deux en 2005 et en 2009, ainsi qu'au gouvernement avec un ou deux ministres, dont Hasan 'Izz al-Dîn, ministre du Développement administratif (2000-2001) et As'ad Hardan, ministre du Travail (1995-1998, 2003-2004), Ali Qanso titulaire du même portefeuille (2000-2003), 'Abd al-Khaleq, ministre sans portefeuille (2004-2005). Dans le gouvernement de Nagib Mikati, composé en juin 2011, Ali Qanso redevint ministre (sans portefeuille). Depuis 2005, le PSNS est une composante de la coalition dite du 8 Mars (Hezbollah, Amal, Courant patriotique libre, Marada). Depuis 1989, il participe, en Syrie, au Front national progressiste, rassemblement de partis alliés au régime qui fut créé en 1972.

Réunifié, le parti n'était cependant pas à l'abri des dissensions internes qui avaient provoqué des hémorragies dans ses rangs du fait du départ de nombreux membres. Les luttes de pouvoir eurent des répercussions importantes sur son organisation et sur les prérogatives de ses différents organes. Ainsi, la rivalité entre As'ad Hardan et Ali Qanso, ce dernier soutenu par In'am Ra'd et bénéficiant du soutien de la majorité du conseil des *amîn*, s'est aussi reflétée dans les positionnements des différents organes du parti.

La nouvelle organisation qui fut inscrite dans ses statuts en 2001 institua l'existence du congrès national général (*al-mu'tamar al-qawmî al-'âmm*) et du conseil national (*al-majlis al-qawmî*)[57]. Depuis lors, le

autour de sa candidature. Lors des élections du président du parti en 1978, le conseil suprême était composé de onze membres et la tendance pro-syrienne était minoritaire (al-Achqar, Qunayzah, Kayrûz et al-Muhâyirî).

57. Voir Qûtâ, 2004, p. 326-329.

conseil suprême, qui a la charge d'élire le président, est lui-même élu par le conseil national composé des *amîn* et des délégués des conseils des régions administratives (*munaffadhdhiya*)[58]. As'ad Hardan s'efforça d'infiltrer ses partisans dans le conseil national (six cents membres, dont quatre cents *amîn*, les deux cents autres membres étant élus) afin de contrôler le conseil suprême (dix-sept membres)[59]. Le parti compterait aujourd'hui 20 000 membres environ, dont la majorité se trouve au Liban[60]. Le nouveau système électif a certes augmenté la participation des membres du parti au choix de sa direction sans pour autant remettre en cause le caractère centralisé, voire « oligarchique » de son fonctionnement[61]. La défiance d'une partie importante du conseil national (le tiers environ) vis-à-vis de son nouveau président accusé d'être pris dans le jeu politicien libanais, par certains d'être inféodé au régime syrien, révèle aussi que le PSNS est loin de se conformer à l'image du parti monolithique que ses partisans et ses contempteurs se plaisent à présenter. Il est vrai aussi que ses débats internes affleurent très peu à l'extérieur du parti.

En 2011, le mouvement de contestation contre le régime de Bachar al-Asad en Syrie a fait surgir de nouvelles dissensions. La direction du parti lui exprime un soutien sans réserve qui se traduit même par des attaques physiques contre ses détracteurs libanais[62], tandis que des militants syriens du PSNS se sont joints à la protestation, ont rendu leur carte ou ont été expulsés de l'organisation[63]. Un nouvel exemple de cette tendance à la scission qui caractérise un parti dépourvu de *za'îm*.

58. La *munaffadhdhiya* correspond plus ou moins à la division administrative du *caza* (département) au Liban, sauf le Akkar qui est divisé en deux *munaffadhdhiya*.
59. Entretiens avec un membre du PSNS, 2010-2011, Beyrouth. Le titre d'*amîn* est délivré par un comité dont les membres sont élus par le conseil national. Le conseil suprême compte vingt et un membres, dont quatre suppléants qui n'ont pas le droit de vote.
60. Sur les six cents membres du conseil national, la moitié environ serait des Libanais, un tiers des Syriens et le reste se partagerait entre des Palestiniens, des Jordaniens et quelques Irakiens. Entretiens avec un membre du PSNS, 2010-2011, Beyrouth.
61. Qûtâ, 2004, p. 326-329.
62. Le 2 août 2011, des manifestants venus exprimer leur solidarité avec le peuple syrien devant l'ambassade de Syrie à Beyrouth, dans le quartier de Hamra, ont été attaqués par des jeunes militants du PSNS.
63. Francis, 2011.

Nouvelle religion, nouvelle société ?

Si l'idéologie laïque d'Antoun Saadé s'opposait à la fois au système confessionnel et à la mainmise des autorités religieuses sur le pouvoir politique, il ne prit jamais position contre la croyance en tant que telle. La sienne propre reste matière à interrogation[64]. Il inventa une nouvelle interprétation de l'islam unissant chrétiens et musulmans (mais excluant les juifs, inassimilables, selon lui, dans la nation syrienne). Puisque les chrétiens étaient appelés adeptes du Christ (*masîhiyyûn*), il qualifia donc les musulmans d'adeptes de Muhammad (*muhammadiyûn*), les deux étant rassemblés sous la bannière d'un islam syrien qui semblait régler le problème confessionnel, effacer les craintes des chrétiens d'être soumis à la majorité musulmane, et « syrianiser » l'islam en recourant à la mythologie préislamique de « la Syrie naturelle ».

Antoun Saadé créa aussi son propre système philosophique en tentant de concilier le matérialisme et la métaphysique dans une synthèse qu'il dénomma *madrahiyya*, une contraction de *madda*, matière, et de *rûh*, esprit. Cette « nouvelle philosophie sociale » fut présentée aux membres du parti après le retour d'Antoun Saadé au Liban en 1947[65].

Dans leur critique de l'idéologie de Saadé et du culte de sa personnalité qu'il a lui-même organisé, certains de ses contempteurs lui reprochent d'avoir implicitement ou explicitement entretenu la confusion quand il qualifiait cette idéologie de « nouvelle religion ». C'est ainsi du moins qu'Antoun Saadé présentait l'idéologie nationale sociale syrienne : « Dans ces pays, il est des religions qui descendent du ciel vers la terre, alors qu'aujourd'hui apparaît une nouvelle religion montant de la terre vers le ciel et élevant les esprits avec sa tornade rouge[66]. »

Dans ses mémoires, Hisham Sharabi, un proche de Saadé, mentionne une partie du discours que celui-ci prononça à Beyrouth le 2 mars 1947 après son retour d'exil :

> « Je n'ai pas vu de jour plus heureux dans ma vie que celui de mon retour, après neuf ans passés en exil loin de vous. Je rejoins ce groupe en expansion représentant la nation qui a refusé que la tombe de l'histoire soit sa demeure. Après quinze ans de combat discipliné sans pareil dans le

64. Sur ce point, on pourra se référer à Jean Dayé (2011) et à Youssef Hamîd Muawwad (2005).
65. Yamak, 1966b, p. 104-108.
66. Saadé, 1948, p. 129.

> monde entier, nous nous dressons aujourd'hui en tant que nation vivante et victorieuse, victorieuse sur les volontés étrangères qui ont voulu la laisser déchirée entre les communautés et les confessions religieuses qui partagent toutes un même ciel. Notre doctrine nationale a apporté une nouvelle religion, une et unificatrice, pour hisser notre nation vers elle, vers l'éternité qui est en son sein[67]. »

Ahmad Chouman, un Égyptien qu'Antoun Saadé accepta au sein du parti, lui décernant symboliquement la nationalité syrienne, emploie le terme de religion pour qualifier l'ensemble des slogans, des rituels, des principes, de la philosophie et des croyances qui fondent le PSNS et qui en font « une foi qui n'accepte aucune discussion[68] ».

Un militant des années de fondation, Fouad Haddad, publia dans la presse du parti le récit d'un rêve dans lequel un ange lui présentait Saadé comme le sauveur de la nation syrienne[69]. Cet article émanait d'une note autobiographique dans laquelle le Christ remplaçait l'ange ; Antoun Saadé lui aurait peut-être demandé de substituer le second au premier[70]. Certains membres du cercle dirigeant exprimaient leur sentiment d'appartenir à un groupe de « compagnons » qui étaient à la fois des « troupes de choc et des philosophes » selon les dires de Chawqî Khayrallâh qui les assimile même aux « frères de la pureté » (*ikhwân al-safâ*), un groupe mystique musulman[71].

Cette sorte d'aberration du culte du chef a trouvé ses critiques au sein même du parti. Ainsi, Jean Dayé, qui a renoncé à occuper tout poste de responsabilité au PSNS depuis 1985 en raison de ses dissensions internes, évoque dans un ouvrage son expérience militante[72]. Il y republie une adresse aux militants écrite à l'occasion de l'anniversaire de la naissance du leader le 1er mars 1971 et dans laquelle il critique la divinisation de la personne de Saadé. Il mentionne ainsi l'annonce parue dans les colonnes d'un journal du parti de la publication d'un ouvrage dont le titre était « Saadé un dieu de mon pays » et évoque un slogan scandé par des militants dans les rues de Beyrouth : « nous n'adorons que deux Seigneurs,

67. Sharabi, 1998, p. 86-87.
68. Chouman, 2001, p. 60.
69. Voir Dayé, 2002, p. 90. L'auteur précise que cet article a été publié dans *al-Nahda* du 1er mars 1938 (date anniversaire de la naissance du leader).
70. *Ibid*.
71. Khayrallâh, 2009, p. 26-27.
72. Jean Dayé a consacré de nombreux ouvrages à l'histoire du PSNS et à la biographie d'Antoun Saadé.

Dieu et Antoun Saadé »[73]. Jean Dayé rappelle aux militants qu'Antoun Saadé est certes « le premier révolutionnaire et le premier martyr, mais qu'il n'est pas le seul révolutionnaire et martyr de la nation [syrienne] » et que « la renaissance (*al-nahda*) nationale sociale n'est pas une religion »[74].

Paul Veyne, dans sa sociologie historique des types de charisme, avait isolé le « charisme de leadership », propre « aux époques troublées ou conquérantes », construit sur une attente des partisans, ceux-ci abdiquant leur autonomie et déléguant au chef la réalisation de leur objectif[75]. Le cas d'Antoun Saadé pourrait sans peine être rattaché à ce « charisme de délégation » si on y ajoute aussi cette dimension de « communautarisation émotionnelle » qui se forme autour du « chef charismatique »[76]. En ce sens, Antoun Saadé tient à la fois du chef politique conquérant et du Prophète, messager d'une révélation surnaturelle. Les témoignages sur le « charisme » d'Antoun Saadé sont nombreux et les récits de la première rencontre avec le *za'îm* sont un des passages obligés des mémoires écrits aussi bien par ses premiers contempteurs que par les militants et les dirigeants du parti qui ont eu le privilège de le connaître.

Le journaliste libanais Iskandar Riachi rapporte ainsi sa rencontre, dans les années 1930, avec celui qu'il qualifie de *Führer* libanais : « les quelques dizaines de jeunes partisans s'enthousiasmaient pour ce nouveau messie politique libanais[77] ». Son ouvrage relate, sous forme de mémoires, la vie politique libanaise et syrienne depuis la Première Guerre mondiale jusqu'à la fin du mandat français, en mettant l'accent sur le rôle du « beau sexe » dans les cercles dirigeants. Il met en scène l'arrestation d'Antoun Saadé par les militaires français dans une demeure bourgeoise beyrouthine que le journaliste doit quitter subrepticement de crainte d'être pris pour l'un de ses partisans. Il constate avec étonnement la fascination qu'inspire ce jeune homme pauvre à ses hôtes et particulièrement aux jeunes filles de la maison prêtes à se faire arrêter avec le *za'îm*.

Le « charisme » de ce dernier a été décrit par Hisham Sharabi :

> « Il possédait un charisme extraordinaire dont il est difficile d'expliquer le retentissement. Il était de taille moyenne, avait un corps sportif, bien proportionné et au teint brun, avec des yeux perçants. Ses gestes et sa parole étaient maîtrisés ; il ne haussait pas la voix et ne faisait aucun signe

73. Dayé, 1997, p. 139.
74. *Ibid*., p. 140.
75. Veyne, 1995, p. 520-521.
76. Bruhns, 2000.
77. Riachi, s.d., p. 406-415.

> avec ses mains. Il traitait tous ceux qu'il rencontrait de manière agréable et délicate, et je ne l'ai jamais vu se montrer grossier ou arrogant avec quiconque. Il était toujours poli et sensible aux sentiments des autres. Il ne m'a jamais ordonné de faire quoi que ce soit, mais me le demandait de manière indirecte, en le suggérant ou en exprimant la nécessité de le réaliser, préservant l'initiative de ceux qui étaient concernés et traitant tous les sujets et problèmes de la même manière[78]. »

Quant à 'Abdallâh Qubrusî, il relève qu'Antoun Saadé, lorsqu'il « prononçait une conférence ou un discours, répandait une force magique. Dans les yeux de l'homme génial, brille le génie ; dans les yeux de Saadé, le génie était éclatant et transperçait les consciences. Le regard, la voix et la pensée s'alliaient pour subjuguer. C'était une personnalité imposante que tu exauçais par une inspiration spontanée »[79].

Membre dans sa jeunesse du PSNS, Hazem Saghié prend le contre-pied de ces tableaux édifiants pour brosser une image inverse du *za'îm* :

> « Antoun Saadé était une personnalité chaplinesque à laquelle ses partisans ont donné des attributs divins. Pour eux, il est comme le prophète Daoud qui parlait aux oiseaux et aux animaux sauvages. Les qualités extraordinaires qui lui sont imputées s'attachent aussi à la plastique de son visage et à son apparence physique. Des millions de femmes allemandes avaient aussi loué la beauté d'Adolf Hitler et la finesse de ses traits. Cette fascination et ce ravissement caractérisent l'activité même de ce genre de mouvement[80]. »

Plusieurs témoignages attestent du caractère décisif de la rencontre avec le *za'îm* pour l'entrée dans le parti. C'est le cas pour 'Abdallâh Qubrusî qui prêta serment en 1934 après maintes discussions avec le *za'îm*[81], mais aussi pour Ahmad Chouman, cet Égyptien devenu syrien national social, et qui répond par l'affirmative quand on lui demande si sa décision de prêter serment est survenue après cette rencontre[82].

La comparaison entre le serment que prête Antoun Saadé à la nation syrienne et celui des membres du parti qui jurent obéissance à la personne du *za'îm* et au PSNS révèle le continuum hiérarchique et ontologique qui

78. Sharabi, 1998, p. 89.
79. Qubrusî, 1982, p. 216.
80. Saghié, 2007, p. 50.
81. Qubrusî, 1996, p. 190-194.
82. Chouman, 2001, p. 76.

relie la nation syrienne, Antoun Saadé, le parti et ses membres[83]. Ce passage de relais, institué par le lien de fidélité et d'obéissance, rattache le syrien national social à la nation syrienne par l'intercession d'Antoun Saadé et de son parti. La conception du leadership instaurée par Antoun Saadé était en rupture avec celle qui prévalait dans la société et les partis libanais. Elle émanait de la vision qu'Antoun Saadé avait de son rôle comme dirigeant suprême de la nation, à la fois guide et professeur pour celle-ci et l'humanité, concepteur et bâtisseur d'une nouvelle société[84].

Fâyiz Sâyîgh critiqua le fait que le serment des membres du parti à Antoun Saadé ne liait aucunement ce dernier et il qualifia leur assujettissement d'esclavage[85]. Labib Yamak, ancien membre du PSNS, avance que

> « l'individu, en rejoignant le parti, renonce à son identité originelle, se remet entre les mains de celui-ci qui va le refaçonner et le remodeler. Le serment d'adhésion symbolise l'acte de conversion à l'idéologie nationale sociale. C'est pourquoi il était courant parmi ses membres de faire référence à la cérémonie du serment comme à un second baptême ou, comme les fanatiques du parti diraient, à un baptême pur et simple[86] ».

Dans ses mémoires, 'Abdallâh Qubrusî, un des premiers membres du parti, qualifie son adhésion de seconde naissance, qui l'a transformé en un homme nouveau[87].

Ce parallèle entre le serment et le baptême est cependant critiqué par 'Abd al-Rahmân Qûtâ qui fait remarquer que les militants chrétiens pourraient éventuellement faire leur cette conception, mais pas les musulmans. Les dirigeants du parti, après la mort d'Antoun Saadé, auraient ainsi « ajouté une forme de sacralité et de solennité à la cérémonie du serment pour que les membres du parti en gardent un souvenir actif[88] ». Il ajoute que ceux-ci pouvaient le rompre à tout moment, comme l'avaient fait Yamak et bien d'autres[89]. L'insistance de Qûtâ à présenter ce double serment comme un contrat entre le militant et Antoun Saadé, celui-ci n'étant pas considéré par lui comme un membre du parti mais comme le

83. On trouvera une traduction en anglais des deux serments dans Yamak, 1966b, p. 112.
84. Yamak, 1966b, p. 115-117.
85. Sâyigh, 1947, p. 9.
86. Yamak, 1966b, p. 112.
87. Qubrusî, 1996, p. 192.
88. Qûtâ, 2004, p. 296, note 4.
89. *Ibid*.

fondateur de la cause et le porteur de son message, participe d'une perception positive des conceptions du *za'îm* relatives à l'individu, sujet autonome. Le fait que le serment du militant s'adresse toujours à Antoun Saadé après sa disparition révèle cependant que les dirigeants du parti ont, d'une certaine manière, amendé la première constitution établie en 1934, qui stipulait :

> « Le Parti syrien national social a été fondé sur la base d'un contrat entre l'initiateur messager du nationalisme syrien social et entre ceux qui acceptent cette doctrine à condition que le fondateur de la renaissance syrienne nationale sociale soit le *za'îm* du parti jusqu'à la fin de sa vie et que les membres du parti, adeptes de sa doctrine et de ses principes, défendent sa cause et soutiennent le *za'îm* de manière absolue dans toutes ses mesures et dans sa direction constitutionnelles[90]. »

Il est aussi intéressant de relever que l'individu s'engage, dans son serment, à faire des idéaux du parti les principes directeurs de sa famille. Cela renvoie certes au caractère holiste d'une conception nationaliste pour laquelle « les cultures sont des individus collectifs[91] », mais aussi à une vision hiérarchique de la société où les rapports de subordination constituent des liens ontologiques.

L'appartenance au PSNS a donc pris progressivement une dimension familiale puisque ses premiers membres ont inculqué son idéologie à leurs enfants, leur ont fait fréquenter ses écoles et ses camps de jeunesse, voire les cours du soir[92]. Cette transmission héréditaire a certes permis la perpétuation du parti. Toutefois, le recrutement s'est limité aux familles nationalistes syriennes lorsque son expansion et son influence ont reflué. Dans ses mémoires, 'Abdallâh Saadé, le deuxième président du parti après la mort du *za'îm*, évoque l'étonnement d'un officier supérieur syrien quant à la popularité du premier alors qu'ils traversaient la région du Koura au cours de la première phase de la guerre libanaise entre 1975 et 1977. À sa question « est-ce que tous les gens sont nationaux sociaux

90. Une première constitution du parti a été publiée par Antoun Saadé le 21 novembre 1934, avant d'être complétée et de prendre sa forme définitive le 20 janvier 1937.
91. Selon l'expression de Louis Dumont (1991, p. 139) à propos des conceptions du philosophe allemand Herder.
92. Il existait cinq écoles du PSNS en Syrie avant son interdiction en 1955 suite à l'assassinat de 'Adnân al-Mâlikî. Des cours du soir destinés aux enfants et aux adolescents sont encore dispensés par des cadres du parti au Liban, mais leur fréquentation serait faible.

ici ? », ‘Abdallâh Saadé répondit : « Ils se reproduisent nationaux sociaux ! »[93].

Il est d'ailleurs intéressant de noter que Qûtâ situe la dérive « totalitaire » du parti dans la période 1950-1957, soit après la mort du *za'îm*, et critique la transmission par voie héréditaire d'une idéologie qui s'apparenterait à une « religion » et dont les « versets » seraient appris par cœur[94]. Munîr Khûrî, qui occupa des postes de responsabilité importants au sein du parti dans les années 1960, critique la « sclérose intellectuelle » et la « bigoterie idéologique » qui affectaient certains membres du PSNS. Il rapporte qu'il fut vertement tancé pour avoir mis en doute l'infaillibilité d'Antoun Saadé et pour avoir osé l'appeler par son nom à la place de son qualificatif de *za'îm* dans cette phrase : « Que Dieu pardonne à Antoun Saadé de nous avoir mis dans cette situation difficile »[95].

On pourrait aussi déceler dans le rituel du « mariage national », dont la célébration a été éphémère, cette propension à créer une nouvelle société qui appliquerait les règles de vie censées s'attacher à la nation syrienne. Un « mariage national » a ainsi été « célébré » entre deux militants de confession différente (un chiite et une chrétienne) devant le président du parti Georges ‘Abd al-Masîh, en 1953 ou 1954[96]. De fait, ainsi que l'écrit Youssef Muawwad, la célébration des mariages devant des responsables du parti reflétait une volonté de réduire les prérogatives des autorités religieuses et de créer des rituels nouveaux. Cette volonté se reflétait aussi dans la participation du parti aux funérailles de ses membres, marquant ainsi leur appartenance à une communauté possédant ses propres références et son « imaginaire collectif »[97].

La célébration de la naissance d'Antoun Saadé, instaurée de son vivant, le 1er mars 1935, est le rituel politique le plus important du parti. Chawqî Khayrallâh relate celle du 1er mars 1949, la dernière du vivant d'Antoun Saadé, et mentionne les feux de joie qui illuminaient certains sommets du Liban, regrettant que cette « tradition » ait disparu[98].

Une équivalence symbolique pourrait être posée entre cet anniversaire dont la célébration a été maintenue après la disparition du *za'îm* et l'incarnation dans sa personne de la renaissance (*nahda*) et de la nation syrienne (*umma sûriyya*). La commémoration de son décès, survenu le 8 juillet 1949, donne lieu à des rassemblements de délégations du parti

93. Saadé, 1987, p. 263.
94. Qûtâ, 2004, p. 437.
95. Khûrî, 2002, p. 234-235.
96. Entretien avec Jean Dayé, Beyrouth, 2 février 2010.
97. Muawwad 2005, p. 47-48.
98. Khayrallâh, 2009, p. 218-219.

autour de sa tombe dans le cimetière de Mar Elias à Beyrouth, sous le slogan « La nation se perpétue et Saadé est éternel » (*al-baqâ li-l-umma wa-l-khulûd li-Sa'âda*)[99].

Le bastion PSNS de Dhour Choueir possède une centralité symbolique du fait qu'il est le village de naissance du *za'îm* et il participe du culte de sa personnalité. Un monument avec sa statue a été érigé pour célébrer sa mémoire et une artère du village a été nommée « rue du *za'îm* Antoun Saadé ». La cabane sur pilotis (*'irzâl*) du *za'îm*, où il aimait se retirer pour méditer et écrire, a été reproduite dans un tableau du peintre Mustafâ Farrûkh après une rencontre avec Antoun Saadé en 1936[100]. Cette image se retrouve souvent dans les demeures de militants du PSNS, de même que le portrait du *za'îm* et l'emblème de la tornade, prolongeant ainsi dans l'espace domestique cette allégeance à la personne du *za'îm* et à sa pensée.

Les pratiques sociales liées aux commémorations participent du registre des sociabilités partisanes qui renvoient autant au positionnement particulier du parti au sein de la société libanaise qu'à un rapport à l'autorité politique informé par le double registre d'une hiérarchie stricte et d'une légitimité ultime associée à un martyr inimitable. Cette figure du leader disparu qui fait l'objet d'un culte, avec ses célébrations rituelles servant à définir les contours de cette « nouvelle société », pourrait sans grande peine être associée à ce « modèle hagiographique » qui serait si prégnant au Moyen-Orient[101]. Comme personnage historique et figure mythique, Antoun Saadé dépasse les frontières du Liban en raison de la dimension régionale de son combat politique et de son existence personnelle. Sa quête idéologique agit à la fois comme une machine à remonter le temps – retrouver la nation syrienne – et un accélérateur de particules – assembler les composantes de la Grande Syrie du futur.

Bibliographie

ABUKHALIL As'ad, 1989, « Notes and Comments », *International Journal of the Middle East Studies*, 21 (4), November, p. 607-610.

99. Cela pourrait faire penser à la théorie des deux corps du roi d'Ernst Kantorowicz, sauf que ce « corps politique et immortel » n'est transmis à aucun successeur.
100. Voir al-'Aql, 2005, p. 197.
101. Mayeur-Jaouen, 2002, p. 8.

ACHCAR Gilbert, 2009, *Les Arabes et la Shoah. La guerre israélo-arabe des récits*, Arles, Actes Sud/Sindbad.

AL-'AQL Jihâd Nasrî, 2005, *al-Harakat al-qawmiyya al-ijtimâ'iyya, adwâ' wa rumûz* [Le mouvement national social. Lumières et symboles], Beyrouth, Dâr al-Furât.

BESHARA Adel, 2004, *Lebanon: The Politics of Frustration. The Failed Coup of 1961*, Londres, Routledge Curzon.

BEYDOUN Ahmad, 1984, *Identité confessionnelle et temps social chez les historiens libanais contemporains*, Beyrouth, Publications de l'université libanaise.

——— 2011, *Riyâd al-Sulh fî zamânihi* [Riad Solh en son temps], Beyrouth, Dâr al-Nahâr.

BRUHNS Hinnerk, 2000, « Le charisme en politique : idée séduisante ou concept pertinent ? », *Les Cahiers du Centre de recherches historiques*, n° 24, http://ccrh.revues.org/index1882.html.

BUTROS Antoine, 2011, *Antûn Sa'âda. Min al-ta'sîs ilâ al-chahâda* [Antoun Saadé. De la fondation au martyr], Beyrouth, Kutub, 2 vol.

CHOUMAN Ahmad, 2001, *Ayyâm madat* [Les jours passés], Beyrouth, Riad El-Rayyes.

DAKHLI Leyla, 2009, *Une génération d'intellectuels arabes. Syrie et Liban (1908-1940)*, Paris, IISMM-Karthala.

DAYÉ Jean, 1994, *Sa'âda wa-l-naziya* [Saadé et le nazisme], Beyrouth, Fajr al-Nahda.

——— 1997, *Hayâtî al-hizbiyya* [Ma vie au parti], vol. 1, Beyrouth, Fajr al-Nahda.

——— 2002, *Muhâkama Antûn Sa'âda. Wathâ'iq al-tahqîq al-rasmî* [Le procès d'Antoun Saadé. Documents de l'enquête officielle], Beyrouth, Fajr al-Nahda.

——— 2004, *Sa'âda wa Hishâm Sharâbî* [Saadé et Hisham Sharabi], Beyrouth, Dâr Nelson.

——— 2011, *Antûn Sa'âda wa huriyya al-mu'taqad* [Antoun Saadé et la liberté de croyance], Beyrouth, Fajr al-Nahda.

DUMONT Louis, 1991, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil.

FRANCIS Ghadi, 2011, « The Syrian Social Nationalists: In the Hurricane of the Revolt », *Al Akhbar English*, 27 août, http://english.al-akhbar.com.

GENTILE Emilio, 2004, *Qu'est-ce que le fascisme ? Histoire et interprétation*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Histoire ».

——— 2006, « Fascisme, totalitarisme et religion politique : définitions et réflexions critiques sur les critiques d'une interprétation », *Raisons politiques*, n° 22, p. 119-173.

HARDÂN Nawâf, 1996, *Sa'âda fî-l-mahjar. Al-juz' al-thânî 1938-1940* [Saadé en exil. Deuxième partie 1938-1940], Beyrouth, Bîsân.

ISMÂ'ÎL Haydar Hâj, 2010, *Qâmûs al-mafâhîm 'inda Sa'âda* [Dictionnaire des notions chez Saadé], Beyrouth, Dâr al-Furât.

JOUHAUD Christian, RICHARD Dinah et SCHAPIRA Nicolas, 2009, *Histoire Littérature Témoignage*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Histoire ».

JURAYJ Jubrân, 1985, *Min al-ja'ba. Al-mujallad al-awwal, min 16 tichrîn al-thânî 1932 ilâ 16 tichrîn al-thânî 1935* [De la giberne. Vol. 1, du 16 novembre 1932 au 16 novembre 1935], Beyrouth, s. e.

——— 1993, *Min al-ja'ba. Al-mujallad al-râbi', min 16 tichrîn al-thânî 1937 ilâ 16 tichrîn al-thânî 1940* [De la giberne. Vol. 4, du 16 novembre 1937 au 16 novembre 1940], Beyrouth, s. e.

KAUFMAN Asher, 2004, *Reviving Phoenicia. The Search for Identity in Lebanon*, Londres, I.B. Tauris.

KHAYRALLÂH Chawqî, 2009, *Qissat al-hizb* [Récit du parti], Damas, s. e.

KHÛRÎ Munîr, 2002, *Safînat hayatî. Dhikrayât* [Le vaisseau de ma vie. Souvenirs], Beyrouth, Dâr Nelson.

LAMMENS Henry, 1921, *La Syrie : précis historique*, Beyrouth, Imprimerie catholique.

MAYEUR-JAOUEN Catherine, 2002, « Grands hommes, héros, saints et martyrs : figures du sacré et du politique dans le Moyen-Orient du XX^e siècle », in Mayeur-Jaouen Catherine (dir.), *Saints et héros du Moyen-Orient contemporain*, Paris, Maisonneuve et Larose, p. 5-34.

MERMIER Franck, 2010, « Commémorer la résistance à Beyrouth-Ouest », in Mermier Franck et Varin Christophe (dir.), *Mémoires de guerres au Liban (1975-1990)*, Arles, Actes Sud/Sindbad/IFPO, p. 185-204.

AL-MÎR-SAADÉ Juliette, *Mudhakkirât al-amîna al-ûlâ* [Mémoires de la première *amîn*], Beyrouth, Kutub, 2004.

MUAWWAD Youssef Hamîd, 2005, *Allâh, al-'urûba wa-l-za'îm* [Dieu, l'arabisme et le za'îm], Beyrouth, Dâr Nelson.

MUJAIS Salim, 2004, *Antoun Saadeh. A Biography. Vol. 1 : The Youth Years*, Beyrouth, Kutub.

——— 2009, *Antoun Saadeh. A Biography. Vol. II : Years of the French Mandate*, Beyrouth, Kutub.

NORDBRUCH Götz, 2009, *Nazism in Syria and Lebanon. The Ambivalence of the German Option 1933-1945*, Londres, Routledge.

OUN Michel, 2003, *Le Parti national syrien au Levant (1932-1949)*, Master de l'université de Haïfa (résumé en français du mémoire rédigé en hébreu).

PIPES Daniel, 1988, « Radical Politics and the Syrian Social Nationalist Party », *International Journal of the Middle East Studies*, 20 (3), August, p. 303-324.

QUBRUSÎ 'Abdallâh, 1982, '*Abdallâh Qubrusî yatadhakkar. Ta'sîs al-hizb al-sûrî al-qawmî al-ijtimâ'î wa bidâyât nidaluhu* ['Abdallâh Qubrusî se souvient. La fondation du PSNS et les débuts de son combat], Beyrouth, Mu'assassat fikr li-l-abhâth wa-l-nachr.

——— 1996, *'Abdallâh Qubrusî yatadhakkar. Ayyâm al-tufûla wa-l-chabâb 3* ['Abdallâh Qubrusî se souvient. L'enfance et la jeunesse], Beyrouth, Dâr al-Hadâtha.

——— 2004, *'Abdallâh Qubrusî yatadhakkar 4* ['Abdallâh Qubrusî se souvient], Beyrouth, Dâr al-Furât.

QÛTÂ 'Abd al-Rahmân Muhammad, 2004, *Inqisâmât al-hizb al-sûrî al-qawmî al-ijtimâ'î 1932-1974* [Les divisions du PSNS, 1932-1974], thèse de doctorat en sciences sociales, sous la direction de Fâris Ishtaï, Université libanaise, Institut des sciences sociales.

RA'D In'am, 2002, *al-Kalimât al-akhîra, mudhakkirât wa wathâ'iq* [Dernières paroles. Mémoires et documents], Beyrouth, Mu'assassat In'am Ra'd al-fikriyya.

RIACHI Iskandar, s.d., *al-Ayyâm al-lubnâniyya* [Jours libanais], Beyrouth, charikat al-tab' wa-l-nachr al-lubnâniyya.

SAADÉ 'Abdallâh, 1987, *Awrâq qawmiyya*. *Mudhakkirât al-doktor 'Abdallâh Saadé* [Feuilles nationales. Les mémoires du docteur 'Abdallâh Saadé], Beyrouth, s. e.

SAADÉ Antoun, 1948, *al-Muhâdarât al-'achr* [Les dix conférences], s. l., s. e.

SAGHIÉ Hazem, 2000, *Qawmiyû al-Machriq al-'arabî. Min Dreyfus ilâ Garaudy* [Les nationalistes de l'Orient arabe. De Dreyfus à Garaudy], Beyrouth, Riad El-Rayyes.

——— 2007, *Hâdhihi laysat sîratî* [Ceci n'est pas ma biographie], Beyrouth, Dâr al-Sâqî.

SÂYIGH Fâyiz, 1947, *Ilâ ayn ? Bahth tahlîlî naqdî fî mawqif al-hizb al-sûrî al-qawmî al-ijtimâ'î min al-fikr wa-l-dîn wa hurriyatihimâ* [Vers où ? Étude critique des positions du PSNS concernant la pensée, la religion, la liberté de pensée et de religion], Beyrouth, Dâr al-Kitâb.

SCHUMANN Christoph, 2004, « Nationalism, Diaspora and *civilisational mission*: The case of Syrian Nationalism in Latin America

Between World War I and World War II », *Nations and Nationalism*, 10 (4), p. 599-617.

SEALE Patrick, 2010, *La lutte pour l'indépendance arabe. Riad El-Solh et la naissance du Moyen-Orient moderne*, Paris, Fayard.

SHARABI Hisham, 1998, *al-Jamr wa-l-ramâd. Dhikrayât muthaqqaf 'arabî* [La braise et la cendre. Souvenirs d'un intellectuel arabe], Beyrouth, Dâr Nelson.

TRABOULSI Fawwaz, 2007, *A History of Modern Lebanon*, Londres, Pluto Press.

VEYNE Paul, 1995 [1976], *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris, Seuil.

YAMAK Labib Zuwiyya, 1966a, « Party Politics in the Lebanese Political System », in Binder Leonard (ed.), *Politics in Lebanon*, New York, John Wiley & Sons, p. 143-165.

——— 1966b, *The Syrian Social Nationalist Party. An Ideological Analysis*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press.

ZAYTÛNÎ Walid, 1988, *al-Thâbit wa-l-mutagghayyir fî masâr al-hizb al-qawmî. Dirâsa susyûlûjiyya tu'âlij azmâtahu wa tahawwulâtahu 1949-1987* [Permanence et changements dans le parcours du PSNS. Étude sociologique de ses crises et transformations 1949-1987], Beyrouth, Dâr wa maktabat al-turâth al-adabî.

ZIADEH Nicolas A., 1968 [1965], *Syria and Lebanon*, Beyrouth, Librairie du Liban.

DEUXIÈME PARTIE

SOCIALISATIONS PARTISANES

8

Représentations du leadership et mémoires vives chez les militants aounistes

Bruno LEFORT

Repérer les modèles de la construction du lien politique au Liban nécessite de s'interroger, en contexte, sur les formes de la relation de leadership qui s'établit entre le chef et ses partisans, d'envisager ses caractéristiques, sa genèse et ses mutations. Cette relation structurante de la « groupalité politique[1] » repose sur des dimensions concrètes d'ordre physique (exercice de la violence, coercition) et économique (rapports de clientèle, (re)distribution et échanges), mais aussi sur des fondements symboliques et moraux. Ces derniers ne peuvent être saisis qu'à travers le recueil de discours, l'observation de signes et de conduites qui constituent autant de fenêtres entrouvertes par les acteurs sur les univers de signification participant à l'ordonnancement de la relation de leadership. À cet égard, les récits exprimant les représentations et les souvenirs attachés à la figure du leader par ses affiliés doivent être considérés comme des objets privilégiés pour la compréhension du phénomène du leadership.

Depuis plusieurs années déjà, le recours à la mémoire et aux témoignages comme outils d'analyse sociétale s'est considérablement développé, y compris dans le cadre des études consacrées au Proche-

1. Nous reprenons ici le concept de groupalité proposé par Brubaker, entendu dans le sens de sentiment d'appartenance à un groupe particulier, limité et solidaire. Voir Brubaker, 2001, p. 78.

Orient[2]. Dans le cas libanais, l'intérêt grandissant pour les problématiques mémorielles s'est manifesté avec d'autant plus de visibilité qu'il a bénéficié de l'effritement progressif d'un « système d'amnésie collective » venu recouvrir, sous l'impulsion de l'État, les événements traumatiques de la guerre civile de 1975-1990[3]. Une ouverture relative du champ de la mémoire qui, pour l'heure, n'a cependant pas été pleinement exploitée par les études portant sur les groupes politiques dans le Liban contemporain. Pourtant, les organisations partisanes représentent sans doute les principaux producteurs de mémoires collectives au sein d'une société saturée de référents politiques. Et si l'on admet avec Maurice Halbwachs que tout groupe social, lorsqu'il « envisage son passé pense à sa propre perpétuation, [...] vise à perpétuer les sentiments et les images qui forment la substance de sa pensée[4] », l'étude des souvenirs et des représentations associés par les membres du groupe partisan à la figure du leader et aux événements fondateurs le concernant fournirait un éclairage privilégié sur le lien politique et social tel qu'il se construit aujourd'hui au Liban.

Pour l'observateur, les partis politiques libanais brillent par leur omniprésence dans la vie quotidienne. Si bien qu'ils semblent avoir investi la plupart des domaines de la scène sociale, marquant les corps, fragmentant l'espace et rythmant le temps : tatouages, pendentifs, posters, graffitis, monuments aux martyrs et calendriers commémoratifs sont les marques des diverses mémoires partisanes qui coexistent dans la société libanaise contemporaine. Souvent conflictuelles, elles agissent comme autant de filtres encadrant le récit du groupe sur lui-même et lui donnant sens. L'existence de tels « cadres sociaux de la mémoire » implique que les remémorations exprimées par les adhérents se trouvent largement déterminées par des contraintes définies au sein du cercle partisan. Pour autant, il demeure qu'une mémoire collective ne peut avoir de réalité que lorsqu'elle se trouve incarnée par les souvenirs individualisés des membres du groupe qui en constituent l'actualisation[5]. Étudier les évocations attachées à la figure d'un leader politique suppose dès lors de se mettre en position de décrypter les « combinaisons mémoriales[6] » nées des interactions entre mémoire officielle encadrant le récit du groupe partisan sur

2. Voir, sur l'ensemble de la région, Haugbolle et Hastrup, 2008, et sur la Palestine, Picaudou, 2006.
3. Voir Haugbolle, 2005, p. 191. Pour les études élaborées autour du concept de mémoire concernant le Liban, voir Makarem, 2002 ; Volk, 2008 ; Haugbolle, 2010 ; Mermier et Varin, 2010.
4. Halbwachs, 1997 [1950], p. 139.
5. *Ibid*., p. 94.
6. Verret, 1984, p. 422.

lui-même et les mémoires vives des militants envisagées ici comme les évocations du leadership et du passé produites par les *followers*[7].

C'est au prisme de cette réflexion que nous avons choisi de nous pencher sur les représentations du leadership et sur les mémoires vives au sein d'un groupe politique particulier, le Courant patriotique libre (CPL). Officiellement fondé en 2005, ce parti trouve son origine dans l'expérience de son leader, le général Michel Aoun, à la tête du gouvernement entre 1988 et 1990. De par la place centrale qu'y occupe son fondateur et du fait de son ancrage historique marqué mais relativement récent (une vingtaine d'années), il apparaît comme un espace privilégié pour l'analyse en termes de figure de leadership et de mémoire vive. Aujourd'hui, le CPL constitue une des principales forces politiques en milieu chrétien. Implanté principalement dans le Liban central (les *caza* de Jbeil, du Kesrouan, du Metn et de Baabda), il s'oppose au parti phalangiste et surtout aux Forces libanaises, avec lesquelles il entretient une histoire conflictuelle depuis les affrontements ayant opposé en 1989-1990 les forces armées nationales commandées par le général Aoun et la milice aujourd'hui reconvertie en parti politique. Cette opposition traditionnelle se double depuis la création du parti en 2005 de prises de position antagonistes dans le champ politique national bipolarisé, le CPL ayant rejoint le Hezbollah et le Mouvement Amal au sein de la coalition du 8 Mars, cependant que les Forces libanaises appartiennent au camp du 14 Mars mené par le Courant du Futur de Saad Hariri.

Suscités par le recours à des entretiens conduits sur la base de photographies et d'événements présentés comme centraux par le discours officiel du parti, les évocations et souvenirs des militants du CPL[8] centrés sur la figure du leader sont utilisés comme modes d'appréhension des mémoires vives des membres du groupe partisan. En faisant l'hypothèse que celles-ci sont nourries tant par le discours de l'organisation que par les mémoires collectives à diverses échelles (familiales, locales, partisanes,

7. La notion de mémoire vive à propos des discours produits par les adhérents d'un groupe social défini fut notamment utilisée par Marie-Claire Lavabre dans son étude de la mémoire collective du Parti communiste français. Voir Lavabre, 1994, p. 24-25.

8. Par militants nous entendons des personnes se définissant elles-mêmes comme « aounistes » et se trouvant engagées, bien qu'à des niveaux variables, dans des activités organisées par le parti. Certains de ces militants sont officiellement membres du CPL, voire en sont des cadres, mais d'autres ne possèdent pas de carte d'adhérent, par choix ou du fait de leur âge (l'adhésion étant réservée aux personnes âgées de plus de 21 ans). Si notre échantillon ne se prétend pas statistiquement représentatif, les témoignages recueillis valent pour leur dimension d'exemplarité.

etc.), remontant parfois à des temps précédant l'avènement de Michel Aoun, revisitées à l'aune des exigences et interrogations du présent, nous nous interrogerons sur les articulations qui existent entre ces multiples cadres de production des discours recueillis. Comment cette diversité d'ancrage des récits pèse-t-elle sur l'élaboration des paroles des militants et sur leurs représentations de la figure du leader ? En retour, en quoi le récit officiel d'organisation infléchit-il les évocations des militants ? Comment les militants les plus jeunes inscrivent-ils leurs évocations dans les récits produits par leurs aînés ? Enfin, que peuvent nous apprendre ces discours sur la construction de la relation de leadership et donc sur le lien politique au Liban ?

Nous tenterons de répondre à ces questions à partir des témoignages de militants du CPL[9] ayant trait à la figure de Michel Aoun, laquelle ne prend tout son sens qu'adossée à deux autres figures qui lui sont à la fois antinomiques et contradictoires : l'ennemi, son double négatif, Samir Geagea, et le prédécesseur, Bachir Gemayel. Nous montrerons ainsi comment, alimentés par des sources plurielles, les récits militants sur ces trois figures donnent à voir un triple contexte mémoriel qui, croisé à la variable générationnelle, structure les représentations des partisans : la socialisation primaire de l'individu (et notamment le cadre familial), l'histoire du mouvement et l'héritage sociopolitique plus large des groupes sociaux dont le CPL est issu. Ces contextes mémoriels dessinent des échelles de temporalités articulées à la figure du leader, allant du présent immédiat de la production du discours au temps long de l'Histoire, en passant par le temps moyen de l'institution partisane et de la mémoire familiale. Sur la base de ces « arrière-plans » s'opèrent des processus d'identification pluriels qui informent sur la construction du lien partisan : d'une part, la reconnaissance de soi comme membre du collectif partisan en miroir de la personne du chef ; d'autre part, le désengagement vis-à-vis de la figure de l'ennemi qui unit le groupe dans le rejet ; enfin, la préoccupation plus profonde et ancienne du devenir d'une collectivité culturelle plus large et en voie de minorisation, à laquelle se rattachent la plupart des militants, celle des chrétiens du Liban.

9. Les entretiens conduits entre 2005 et 2009 auprès d'une trentaine de militants ont été retenus pour cette contribution. Les prénoms ont été modifiés, pour préserver l'anonymat des personnes rencontrées. L'année de naissance est mentionnée à titre indicatif afin de situer approximativement les cohortes générationnelles d'appartenance. Par souci de concision, et parce que cette contribution entend souligner avant tout les récits des militants en eux-mêmes, les extraits d'entretiens sont livrés ici sans mise en contexte. Seuls sont indiqués la génération et le degré d'implication au sein du CPL.

La figure du leader : Michel Aoun, père, héros et prophète

La figure de Michel Aoun, en tant que leader charismatique, donne lieu pour ses partisans à une forme d'identification : il est à la fois symbole pour le groupe et modèle de référence dans la construction de soi[10]. Mais comment qualifier ce processus de projection de son identité, tant sociale que personnelle, dans la figure du leader ? Sur quelle base s'opère-t-il ? Afin de fournir des éléments de réponse, il nous faut nous pencher sur les évocations de militants aounistes. Confrontés à une photo de leur chef (prise lors de son retour en mai 2005) et aux dates évoquant les événements marquants de l'histoire de leur courant politique, les partisans du CPL produisent des discours où se mêlent souvenirs familiaux et personnels, histoire partisane et mémoire collective chrétienne.

Le père : lien affectif et relation de leadership

> « Pourquoi j'ai choisi le CPL et pas un autre parti politique ? Il y a un peu des souvenirs, des trucs que mes parents me racontaient quand j'avais deux ou trois ans : c'était en 1987 quand le général Michel Aoun n'était que le chef de l'armée. Il avait fait un voyage en Algérie pour essayer de retrouver une place sur la scène politique au Liban. À son retour, les rues étaient décorées avec des photos de Michel Aoun... j'étais un peu fou... un enfant de trois ans qui crie pour Michel Aoun, qui ne comprend pas encore la politique, mais c'était juste l'idée de le voir [qui] me rendait heureux » (Philippe, né en 1985, sympathisant du CPL, militant actif au cours de son passage à l'université, entretien le 14 novembre 2007).

Le récit qui précède fait ressortir la dimension affective du lien au leader. Manifestement entretenu dans le cadre familial, cet attachement participe à la construction de la groupalité à base politique, illustrant le poids de la socialisation individuelle dans l'activation de la relation de leadership.

Le mouvement populaire qui accompagna progressivement l'arrivée au pouvoir du général Aoun favorise sans doute cette dimension affective

10. Sur le rapport entre charisme et relation d'identification, voir la contribution de Philippe Abirached dans ce volume.

héritée de la socialisation familiale et personnelle[11]. Il s'est en effet agi d'une inflexion importante dans l'histoire de la guerre civile pour les populations vivant dans les territoires dits de la « zone est » allant de Kfarchima, au sud de Beyrouth, à Madfoun, sur la bande côtière à la limite du Liban-Nord, et incluant à l'intérieur des terres les régions du Metn, de la montagne de Jbeil, du Kesrouan et de Baabda. Au sein de cet espace, la nomination à la tête du gouvernement du commandant en chef de l'armée en 1988, puis le déclenchement de sa lutte contre les milices et la présence syrienne en 1989 introduisirent une véritable rupture dans l'ordre milicien installé depuis la fin des années 1970 sous la domination des Forces libanaises[12]. Le « phénomène Aoun » a ainsi marqué de nombreuses histoires personnelles et familiales :

> « [À l'époque] il y a eu un mouvement contre cette guerre que l'on subissait [...]. J'étais encore très jeune, et j'ai foncé. J'ai participé à plusieurs camps [organisés] pour les jeunes... Il y avait une sorte de mobilisation des jeunes, pour savoir un peu où est-ce que l'on va, avec qui on traite, quelles sont les idées de Michel Aoun, comment faire sortir les Syriens du Liban, comment réclamer notre liberté, ne pas céder à la terreur des bombes... Donc c'était une sorte de réponse à ce que nous attendions en tant que jeunes qui avaient vécu une guerre difficile et qui attendaient la libération du Liban et la libération de la patrie » (Paula, la quarantaine, militante du CPL dans la région de Zahlé, entretien le 4 mai 2008).

> « On montait [au palais de Baabda] tous les jours en famille, mon père, ma mère et mes sœurs […]. Puis on a installé des tentes [...], il y avait une tente avec le nom de la ville de Jbeil. [...] C'est là que j'ai commencé à sortir de mon cocon : je ne connaissais que ma ville, Jbeil... J'ai commencé à avoir des relations avec d'autres gens, d'autres régions, d'autres religions. Tous les soirs, on organisait des cercles de discussion entre les tentes et chaque jour on rencontrait des gens nouveaux... Et

11. Un mouvement populaire de masse vit le jour suite à l'arrivée au pouvoir du général Aoun. Ce phénomène connut son apogée entre 1989 et 1990. Des milliers de personnes, en particulier des écoliers et des étudiants, participaient à des manifestations, des sit-in et des campings organisés autour du palais présidentiel de Baabda où était installé le Général. À l'origine largement spontanés, ces rassemblements furent ensuite plus organisés et encadrés par le Bureau central de la coordination nationale, le BCCN. Pour une analyse de ce mouvement, voir Davie, 1991. Pour une description de l'ambiance régnant alors autour du palais de Baabda, voir Bourre, 1990.
12. Pour plus de détails sur les circonstances de la nomination de Michel Aoun, voir *supra* la contribution de Philippe Abirached.

> personnellement, pour moi, c'est l'horizon qui s'est ouvert, c'est ce qui a fait qu'aujourd'hui je peux comprendre les gens, leurs idées, avoir cette culture du Liban... à la base, ça vient de ces manifestations » (Adonis, la trentaine, membre du comité d'éducation politique du CPL, entretien le 14 mars 2009).

Cependant, il est à noter que la socialisation familiale peut au contraire introduire une sorte de distanciation vis-à-vis de la figure du chef, comme le raconte Élie, dont le père, autrefois militant phalangiste, a toujours gardé un certain scepticisme à l'égard du personnage Michel Aoun :

> « Je n'ai jamais eu dans ma maison ou dans ma chambre une photo de Michel Aoun [...], je ne l'ai jamais idolâtré. Parce que c'est ce que me disait mon père : "tous ceux qui sont avec Michel Aoun l'idolâtrent" [...]. Alors moi, je ne pense pas que Michel Aoun est un dieu ou quelque chose comme ça, c'est quelqu'un comme tout le monde, mais qui pense correctement » (Élie, né en 1982, responsable au sein de la section estudiantine du CPL, entretien le 20 avril 2008).

Outre les opinions politiques de la famille, sa localisation spatiale et religieuse peut entraîner un investissement affectif plus ou moins fort. L'avènement de Michel Aoun en 1988 concerna en effet avant tout les populations vivant dans les espaces majoritairement chrétiens. Pour les populations vivant en dehors de ce territoire, l'arrivée au pouvoir du général Aoun n'eut guère d'impact, puisqu'elles continuèrent à vivre sous l'autorité des milices dominantes localement, d'autant plus que les ministres musulmans désignés par Aoun lors de sa nomination à la tête du cabinet de transition refusèrent de siéger au Conseil des ministres. Ainsi, Fadi, militant chiite, explique :

> « Il y a dix ans, je ne connaissais pas Michel Aoun... Il n'était pas connu dans mon entourage, il n'était pas dans ma vision politique [...]. C'était une époque où j'étais petit, je n'avais pas de notion de politique... J'étais dans un milieu [la banlieue sud de Beyrouth] dominé par un parti aux idées trop syriennes... Peut-être que je connaissais le nom, mais en tous cas pas le mouvement » (Fadi, né en 1984, militant au sein de la section estudiantine du CPL, entretien le 4 novembre 2007).

Dans ces deux exemples, l'héritage familial vient contrarier et par conséquent limiter l'investissement affectif dans la personne du leader,

soulignant *a contrario* l'impact du contexte socialisateur dans la mise en œuvre du lien partisan.

Mais celui-ci se construit également progressivement, *via* l'activation, au gré de la trajectoire de l'individu, du sentiment d'appartenance au collectif. Là encore, la relation affective avec le chef joue un rôle considérable, comme en témoigne le récit des premières rencontres énoncé par certains militants :

> « La première fois que j'ai rencontré le Général en face à face, c'était assez intense. Je l'ai vu pour la première fois en France, où j'ai l'habitude de passer des vacances. [...] En 2004, j'ai demandé à ce qu'on me prenne un rendez-vous avec le Général et je suis allé le voir. Il habitait à Paris, pas loin de l'ambassade du Liban, à côté de l'avenue Victor Hugo et de la rue Copernic. J'étais assez ému ce jour-là, la tension avant la rencontre... On m'a fait rentrer au salon et on m'a dit : "il va vous voir"... À l'époque c'était beaucoup plus facile que maintenant, il n'y avait pas tous ces contrôles de sécurité, mais je me rappelle bien qu'il y avait deux gendarmes français en bas de l'immeuble. Quand il est arrivé, je l'ai salué, il s'est approché et m'a embrassé, il m'a dit : "Vous les jeunes du Liban, vous serez le seul salut du Liban" » (Marcel, né en 1983, responsable au sein de la section estudiantine du CPL, entretien le 31 octobre 2007).

> « Un été, j'ai voyagé pour rendre visite à ma tante qui habite en France. Dans l'avion, j'ai rencontré onze aounistes qui se rendaient chez le général Aoun [...]. Ils ont pris du vin et ils ont bu à la santé du Général. J'ai voulu leur montrer à quel point j'étais attachée au général Aoun, et j'ai vidé le verre d'un seul coup... [Rires.] Ça commençait à me tourner la tête ! [...] Quand je l'ai appelé la première fois, avant qu'il ne réponde j'ai raccroché cinq ou six fois, parce que tu vois, le général Aoun, c'est un idéal. En fin de compte, quand il m'a répondu, il m'a parlé un quart d'heure au téléphone, j'ai oublié que c'était le général Aoun, la grande image : il m'a parlé à moi, la fille de 16 ans, et avec un langage simple. J'ai senti que je connaissais cette personne depuis très longtemps. [...] [Puis] je suis rentrée à Beyrouth et j'ai rejoint [le CPL] et [...] je compte travailler toute ma vie pour le CPL » (Elza, née en 1982, militante du CPL, entretien le 10 novembre 2007).

Les rencontres avec le chef sont généralement décrites avec nombre de détails, lesquels tendent souvent à mettre l'accent sur la proximité et le caractère exceptionnel des relations entretenues avec lui. Fréquemment décrit comme « un homme simple », Michel Aoun est présenté comme

partageant les préoccupations personnelles des militants. Ces rencontres, et plus généralement la présence du chef, tissent un lien de proximité tel que le leader en vient à incarner une figure familiale :

> « Déjà, on ne peut envisager [le CPL] sans le général Aoun... Donc c'est le père du nouveau Liban, le père d'une nouvelle vision du Liban [...]. [Son retour le 7 mai 2005], je compare ça un peu à un enfant qui ne se sent pas en sécurité parce que son père, ses parents ne sont pas présents... Et finalement, ils rentrent à la maison. C'est un peu ça, on se sentait tout de suite en sécurité, on pensait que ce guide, ce chef était finalement parmi nous [...] et que les choses allaient mieux se passer » (Bachir, la trentaine, ancien responsable étudiant toujours membre de la structure du CPL, entretien le 5 mai 2008).

> « [Pour notre première rencontre] je suis monté à Rabié avec mon père. On a pris un rendez-vous de 15 minutes [...], mon père le connaissait déjà [...]. C'était un dialogue familial... On n'a pas parlé de politique, juste des souvenirs entre lui et mon père, de l'époque du palais » (Jacques, né en 1984, ancien responsable étudiant du CPL, demeuré militant actif, entretien le 30 avril 2008).

> « Vous allez chez lui, c'est comme si vous étiez chez votre grand-père. Vous n'êtes pas chez un grand chef politique confessionnel [...], vous êtes vraiment chez votre grand-père qui vous accueille » (Maroun, né en 1986, militant étudiant du CPL, entretien le 6 novembre 2007).

> « Toujours on le voit dans les médias mais en réalité il est assez petit [rires] ! Vraiment c'est comme un grand-père quand tu le vois... Tu sens qu'il est proche... D'habitude les grands-pères sont sincères, ils ne mentent pas... il est comme ça ! » (Johnny, né en 1990, militant étudiant du CPL, entretien le 9 décembre 2009).

Membres d'une même famille, les militants décrivent dans leurs propos une relation organique, unissant le leader et ses partisans, se perpétuant au fil des générations. Le contexte socialisateur joue ici un grand rôle. Père puis grand-père, Michel Aoun se présente en chef de famille, proche des siens et soucieux de leur avenir. Maintenue par une telle relation affective, qui se fait même relation génétique, par conséquent

naturalisée par les acteurs et jugée inséparable de l'être[13], la famille se fonde également sur une histoire commune ayant le père comme héros et dont les étapes, connues de tous, s'expriment dans des formes largement convenues.

Le héros : souvenirs individuels et cadres partisans de la mémoire

> « Le rapprochement avec une personne comme le général Aoun change le regard que l'on a sur lui... Le regard se transforme dans un sens beaucoup plus rationnel et objectif... On garde cette admiration pour lui [mais] on respecte et on écoute cette personne d'une manière beaucoup plus scientifique, beaucoup plus objective... donc on est moins amoureux dans le sens fanatique du terme, moins amoureux de la personne et plus admiratif » (Bachir, entretien le 5 mai 2008).

Avec l'insertion dans le mouvement que décrit ce militant, le contexte de socialisation primaire et le lien affectif qu'il construit se doublent d'une relation construite sur la mobilisation politique. Le chef apparaît dès lors comme un homme providentiel, un véritable héros :

> « Le CPL est né du peuple [...] en 1989, lorsque le Général était à Baabda, qu'il y avait les bombardements syriens et un million de Libanais regroupés autour du Palais [...]. C'est le peuple qui a soutenu cette personne à ce moment-là, cette personne qui le représente [...]. Ce n'est pas quelque chose que l'on a décidé, c'était comme ça [...]. Un million de personnes qui se sont retrouvées au même endroit au même moment... c'est quelque chose qui ne s'est jamais passé dans l'histoire du Liban » (Philippe, entretien le 14 novembre 2007).

> « Pour moi, [les sit-in et les mobilisations populaires à Baabda] avaient la signification d'un cordon humain : les gens sont venus s'offrir comme des sacs de sable pour protéger le Général, comme ils trouvaient en lui le symbole de leur capacité à survivre. Il est apparu comme le héros

13. Nombre des militants rencontrés perçoivent en effet leur participation ou tout du moins leur attachement au CPL comme « naturel » ou « normal ». Certaines des personnes interrogées vont même plus loin, tel ce jeune étudiant expliquant : « [tu ne deviens pas CPL], tu ne choisis pas, tu l'es ou tu ne l'es pas... Il faut croire que j'étais cette personne » (Chadi, né en 1985, le 3 novembre 2007).

libérateur. Et effectivement, le peuple dans son immense majorité s'était identifié à lui » (Bassel, entretien le 21 octobre 2008).

« En 1988, j'avais treize ans quand j'ai entendu le Général, c'était un espoir pour moi... c'était mon seul espoir de pouvoir être libéré, en même temps des Syriens et de l'ensemble des milices. » (Fares, né en 1975, militant du CPL, entretien le 15 novembre 2007).

« [À cause de la guerre] notre famille est partie en Afrique. J'avais neuf ou dix ans. Mais même partis, nous sommes toujours restés en contact avec le Liban, avec notre famille, avec nos voisins, avec nos amis. Puis il y a eu l'époque du général Aoun, qui était pour nous un espoir... puisque quand le général Aoun est arrivé au pouvoir en septembre 1988, tout le monde était déboussolé, il y avait la guerre civile qui durait, le règne des milices... et le général Aoun est arrivé, c'était un espoir ! On a rebroussé chemin et on est revenus au Liban » (Gebran, né en 1978, entretien le 15 novembre 2007).

Héros populaire, Michel Aoun semble incarner, à son arrivée au pouvoir, la lutte pour le retour à un État souverain fondé sur le monopole de la violence légitime face aux groupes armés et sur l'indépendance vis-à-vis des puissances étrangères. Dans le contexte d'impasse politique qui domine en 1988, il a alors représenté l'« espoir », une alternative au règne des milices et à la présence syrienne pour les populations des « régions est ». En cela, son avènement introduit une rupture radicale qui transparaît dans les évocations de militants :

« Michel Aoun, dans sa personnalité, est vraiment révolutionnaire et rebelle ! » (Paul, né en 1983, militant du CPL, entretien le 21 novembre 2007).

« En 1988-1989, mon père était soldat. Il a vécu toutes les batailles au Liban [...]. Ça a nourri en nous une sorte de révolte, sur la guerre, sur tout ce qui se passe, sur ce qui nous arrive. On s'est révoltés... je me suis révoltée contre ça et j'ai trouvé le Général, avec cet esprit de révolte et cette volonté de libérer tous les Libanais. Ça m'a donné l'enthousiasme pour me plonger dans l'action militante » (Paula, entretien le 4 mai 2008).

En tant que héros de la cause de l'indépendance dont il s'affirme le garant, Michel Aoun s'insère dans une épopée tragique dont les deux moments clés sont le 14 mars 1989, paroxysme de sa position de

rébellion, et le 13 octobre 1990, la chute du héros. Le discours officiel du CPL a érigé ces deux dates en symboles : ainsi, dans les années 1990 et 2000, alors que les troupes syriennes étaient toujours présentes au Liban, des manifestations de protestation avaient systématiquement lieu à ces dates. De nos jours, si les mobilisations du CPL pour le 14 Mars sont plus discrètes, compte tenu de la place qu'occupe désormais cette date pour les adversaires politiques du CPL, elles continuent cependant d'exister en interne : ainsi, à titre d'exemple, en 2008, les étudiants du mouvement aouniste furent conviés pour l'occasion à un dîner à la Marina Joseph Khoury de Dbayé. Le 13 Octobre, lui, continue d'être commémoré, en particulier par des messes à la mémoire des victimes[14]. Cette centralité[15] se retrouve dans les récits militants :

> « Je fais partie de cette jeunesse qui a été fortement imprégnée des années 1988-1989, lorsqu'il y a eu ce mouvement populaire à Baabda, autour du général Aoun. C'est vrai que j'étais assez jeune, quatorze ou quinze ans, mais c'est une période où on a compris que cette personne était différente des autres politiciens au Liban. [Le 14 mars 1989], c'est la première fois que quelqu'un qui a un certain niveau de responsabilités disait les choses clairement, comme elles étaient, notamment sur l'occupation syrienne au Liban » (Pierre, né en 1976, occupant des fonctions importantes au sein des médias du CPL, entretien le 14 novembre 2007).

> « Le 14 mars 1989, pour moi c'est le moment déclic. On avait vu bien des aventuriers tout au long de la guerre, depuis 1975, on avait vu même des généraux se propulser en première ligne pour se prétendre ou pour se proposer comme des libérateurs éventuels. Et puis, bon, à chaque fois, on avait la déception de voir que c'était un rêve impossible. [...] Donc après le premier accrochage [entre l'armée et les milices en février 1989], j'ai commencé à surveiller... je me suis dit : "tiens, qui est ce général Aoun ?". Bon, je savais qu'il avait été le commandant en chef de l'armée, qu'il avait été sur le front de Souq al-Gharb, ce verrou stratégique qui, s'il avait sauté, aurait fait sauter le palais présidentiel, et on en aurait eu fini avec la République. Mais quand même, on ne pouvait que retenir son souffle.

14. Un jeune militant explique que « chaque année on commémore, ils [les responsables du parti] se rendent chez les familles des martyrs, ils font une messe, dans chaque région, et ils vont voir les parents des victimes » (Johnny, entretien le 9 décembre 2009).
15. Un autre indice de l'importance de ces deux dates : la production par la chaîne de télévision du CPL, Orange TV, de documentaires et de DVD consacrés à la « guerre de Libération » lancée le 14 mars 1989 et au 13 Octobre.

Donc il a pris à partie les milices. [...] Et voilà qu'un mois plus tard, un nouvel affrontement oppose l'armée du général Aoun aux Syriens directement. Et en réaction à une question, le Général dit : "Maintenant c'est la guerre de libération qui est lancée." [...] Alors ce jour-là, je me suis dit : "Là, c'est véritablement l'homme, c'est celui que les gens attendaient depuis si longtemps !" Et je me rallie » (Bassel, entretien le 21 octobre 2008).

« Baabda, c'est le lieu de la révolution, c'est devenu le palais du peuple, symbole du Liban libre, souverain et indépendant. [...] Et le 14 mars 1989, c'est le jour J de la révolution... de la révolution contre la corruption, contre l'injustice... » (Adonis, entretien le 1er décembre 2009).

Si le 14 Mars représente l'apogée de la lutte incarnée par le leader, le 13 Octobre semble faire l'objet d'un investissement personnel plus fort de la part des militants :

« Le 13 Octobre [...] c'est le seul jour où l'aviation syrienne a fait des bombardements. Ça m'a fait beaucoup de peine... quand j'ai vu ça en France, c'était la chute du rêve, les gens rêvaient de quelque chose et les gens ont tout perdu. Après ils [les adversaires de Michel Aoun] ont utilisé son départ pour dire que Michel Aoun est quelqu'un de lâche, qu'il a fui... Bon, si je veux faire un bon film [...], c'est vrai, Michel Aoun, il aurait dû mourir à la fin... Mais vraiment le rêve avait déjà été brisé, alors le briser aussi personnellement, on en serait arrivé où ? » (Élie, entretien le 20 avril 2008).

« C'est comme un phénix, l'oiseau qui renaît de ses cendres [...]. Je ne me rappelle pas du jour mais je me rappelle du visage de mon père qui pleurait. J'avais alors six ans et quand je l'ai vu pleurer, j'ai pleuré aussi... et il m'a dit : "Le Liban est perdu." Quand tu me dis "13 octobre 1990", je fais un flash-back sur les photos des soldats qui ont donné tout ce qu'ils pouvaient, ils combattaient sans rien, il n'y avait plus d'armes, rien... Je me souviens du discours du Général... quand il a demandé le recul et donné le commandement à Émile Lahoud... c'est tout » (Jacques, entretien le 30 avril 2008).

« Je me rappelle bien du 13 octobre 1990, ça m'a touchée énormément, et je ressens encore maintenant ce que j'ai ressenti ce jour-là. J'étais dans le Metn, dans mon village qui était déjà occupé par les Syriens depuis 1975... Je me rappelle que ma mère nous a réveillées [...] le matin pour

qu'on descende se réfugier chez les voisins, ils avaient une petite cave. On devait se réfugier là car les Syriens bombardaient Baabda. Nous sommes restées jusqu'à 9 h du matin, puis notre voisin, qui était des Forces libanaises, est descendu [...] et il s'est moqué de la chute du Général. Moi, je ne le croyais pas... je suis montée chez nous pour entendre la radio... je me rappelle bien que j'ai pleuré. Il y avait des Jeeps syriennes qui passaient dans le village et c'était la première fois que je me sentais tellement incapable de faire quoi que ce soit, rien, vraiment incapable... Alors j'ai pris un caillou, et je l'ai jeté vers les Jeeps syriennes qui étaient très loin en plus... J'ai commencé à jeter et jeter des pierres... je pleurais, je pleurais... c'était vraiment décevant » (Elza, entretien le 10 novembre 2007).

« C'est beaucoup de tristesse mais en même temps c'est une naissance, celle de la lutte civile pour la souveraineté... C'est la Pâque du CPL » (Antoun, né en 1973, ancien cadre du CPL, entretien le 20 novembre 2007).

« C'est le pire scénario... c'est la mort... mais aussi la renaissance, comme dans la légende d'Adonis, la résurrection, comme Jésus-Christ. On était battus mais on allait continuer la lutte et accomplir notre but. [...] Mais en ce jour-là, je me souviens des avions syriens, les Sukhoïs, qui venaient des montagnes, de la "chaîne est" comme on dit ici au Liban, pour bombarder le palais présidentiel de Baabda et le ministère de la Défense. C'est [...] une défaite complète... le discours du Général qui capitule, assiégé... c'est le jour des martyrs qui sont restés au combat jusqu'à la mort... » (Georges, militant du CPL, entretien le 6 mars 2009).

Moment traumatique[16] pour les militants, le 13 Octobre donne lieu à une projection de soi dans l'Histoire. Chacun tend à se situer au moment de l'événement. Mais les canons du récit édictés au sein du collectif partisan se retrouvent dans la majeure partie des discours : l'insistance sur la disproportion des forces, évoquée par l'utilisation de l'aviation syrienne ; la noblesse du Général qui, par son allocution radiodiffusée, met fin aux combats afin d'épargner la vie de ses partisans ; la nécessaire

16. Reprenant le modèle théorique élaboré par Aleida Assmann, Sune Haugbolle définit le *trauma* comme l'incapacité pour les individus à inscrire leurs souvenirs d'un événement dans un ordonnancement sensé. Il tend à se développer lorsque le déclencheur émotionnel permettant l'enregistrement du souvenir dépasse le contexte de signification dans lequel l'événement est censé s'insérer. Voir Haugbolle, 2005, p. 194.

continuation de la lutte en dépit de l'effondrement du rêve. De la sorte, en offrant un cadre pour l'appréhension de l'expérience biographique de chacun, la mémoire partisane de l'événement fondateur rend possible la projection de soi dans l'univers de sens du groupe, générant un processus d'affiliation fondé sur le partage d'une lutte politique commune.

Le contexte d'adversité dans lequel le courant aouniste a vu le jour en 1989-1990, puis a survécu sous la domination syrienne, permet de comprendre le fort investissement des militants dans ce qui constitue pour eux le drame du 13 Octobre. Mais la centralité du combat fondateur a un prix pour les plus jeunes :

> « Moi je n'ai que 21 ans en fait, alors mon apport à la cause du CPL est négligeable. Parce que ceux qui militent ont commencé à militer depuis 1969 avec l'invasion des milices palestiniennes, et ça a recommencé en 1975 puis en 1982 avec les Palestiniens, puis les Syriens sont intervenus ici au Liban, jusqu'en 1990. On peut considérer que les militants ont depuis évolué pour lutter d'une façon que l'on peut qualifier de "civile". [...] Il y a eu beaucoup de manifestations, beaucoup d'activités qui sont restées sans résultats tangibles, jusqu'au 14 mars 2005, où j'ai participé comme tout le monde. Mais si vous voulez, les militants qui ont payé de leur sang, payé de leur vie, c'est entre 1969 et 1990. Tout le reste, c'était une lutte civile, où j'ai participé mais de façon très modeste. Si je me permets de parler des manifestations et des militants, je veux dire que le crédit ne me revient pas » (Maroun, entretien le 6 novembre 2007).

Si les militants des années 1990, voire du début des années 2000, lors de la phase de forte répression, peuvent se revendiquer comme les héritiers de ceux qui luttèrent en 1989-1990, les plus jeunes voient par contre leur position militante fragilisée. Pour se projeter néanmoins dans l'histoire du groupe, les militants actuels tendent à relier leur situation à celle de l'époque valorisée par le discours officiel de l'organisation :

> « Le 14 Mars n'est pas terminé, maintenant il nous faut lutter pour libérer les esprits. On a libéré le territoire et maintenant on doit libérer les esprits. Faire naître une nouvelle mentalité pour les Libanais : la mentalité contre la corruption, la mentalité d'un Liban constitutionnel » (Jacques, entretien le 30 avril 2008).

> « Comme on dit au CPL : "De la libération (*tahrîr*) à l'émancipation (*taharrur*)"... On a réussi la libération, mais maintenant notre objectif c'est

la libération des esprits, et c'est un combat encore plus difficile » (Chadi, entretien le 3 novembre 2007).

« [Après les élections de 2009] nous étions un peu déçus de nos résultats... disons qu'on a été surpris parce qu'on ne s'attendait pas à ce que tellement de gens de l'extérieur viennent voter. Ils [leurs adversaires politiques] avaient le pouvoir matériel et tous les pays étaient avec eux... les services de renseignements de tous les pays ont aidé pour savoir où vivaient les Libanais [expatriés], comment les faire venir pour voter... ils ont travaillé avec eux pour arriver à ce résultat... Dieu soit loué, nous n'avons pas perdu, nous n'avons pas vécu un nouveau 13 Octobre » (Adonis, entretien le 1er décembre 2009).

« En mai 2008, [les adversaires politiques du CPL] préparaient un nouveau 13 Octobre. Le Général nous l'a annoncé. Mais grâce à l'alliance avec le Hezbollah, ça n'a pas pu marcher, parce que le CPL n'était plus seul [comme en 1990] » (Georges, entretien le 6 mars 2009).

« Tu sais, le slogan très connu : "Calomniez, calomniez, il en restera toujours quelque chose", c'est ce qu'ils font [...]. Regarde bien dans toutes leurs interventions, ils ne font qu'attaquer Michel Aoun ! Et tu remarques que dans tous leurs slogans et dans tous leurs discours, soit ils attaquent le Hezbollah pour attaquer indirectement Michel Aoun, soit ils attaquent directement Michel Aoun. Et quand tu entends ces discours, quand tu vois comment ils attaquent Michel Aoun et comment ils cherchent à l'affaiblir... c'est leur objectif et leur plus grand désir. Et si le CPL perd, l'espoir est mort... c'est fini... c'est vraiment fini... si on perd les prochaines élections, on est foutus ! » (Élie, entretien le 20 avril 2008).

Michel Aoun et le CPL seraient engagés dans une nouvelle lutte de libération, tout en étant les victimes, aujourd'hui comme hier, d'un complot et d'un acharnement permanent. L'expression de cette continuité fait également écho, pour le parti, aux exigences du présent, le départ des troupes syriennes et la marginalisation du CPL au sein du mouvement souverainiste incitant les militants à souligner l'authenticité de leur projet de libération actuel, la fidélité à leurs idéaux et les menaces auxquelles ils continuent de faire face.

La convergence des représentations du chef en héros populaire et la référence à des événements communs injectant un ensemble de significations unifiées pour le décryptage des combats présents portent la marque de la mémoire partisane qui, en fournissant cet ensemble de codes

partagés, assure une des conditions de possibilité de l'existence du groupe partisan en tant que groupe social : « la faculté de remonter le cours du temps et de repasser sans cesse sur les traces qu'elle a laissées d'elle-même[17] ». En opérant ces sélections qui autorisent la mise en commun, au moins partielle, de référents symboliques, mémoire officielle de l'organisation et mémoires vives à l'œuvre au sein des milieux aounistes remplissent donc une fonction unificatrice essentielle pour le maintien du sens qui fonde la groupalité.

Mais à l'ombre du mythe de la guerre de libération et des luttes postérieures du militantisme clandestin, les expériences actuelles des militants se trouvent souvent affadies et le portrait de la figure du chef qui en ressort semble lui aussi s'estomper, le héros de la guerre de libération laissant parfois la place à l'image d'un simple gêneur troublant la scène politique nationale. Pourtant, c'est précisément la continuité qui, en replaçant le personnage du leader dans une autre dimension, laisse transparaître une troisième épaisseur de la relation de leadership.

Le prophète : « Aoun ou le refus chrétien[18] *» ?*

> « Michel Aoun, c'est le leader chrétien... le leader politique chrétien. Il y a deux leaders maintenant chez les chrétiens : le leader religieux, il ne fait rien, il n'a aucun pouvoir, personne n'est avec lui [...] et le leader politique des chrétiens... et jusqu'à maintenant, dans le courant, je ne trouve personne qui soit comme lui. Il y a des gens bien, mais pas comme lui. C'est une personne qui maintenant pense ce qui va arriver dans 20 ans, alors que les autres ont besoin de 20 ans pour penser » (Johnny, entretien le 9 décembre 2009).

Cette description de la figure de Michel Aoun rend compte de la propension de certaines évocations du leader à le resituer dans le temps long, au sein duquel le groupe de référence, opérant un glissement, ne se limite pas aux partisans du CPL, mais englobe l'ensemble d'une communauté imaginée dans les discours recueillis, celle des chrétiens libanais. La dimension du leader prend ici tout son sens dans l'opposition formulée avec la figure du patriarche maronite, Mgr Nasrallah Sfeir. S'autopro-

17. Halbwachs, 1997 [1950], p. 192.
18. Nous reprenons ici le titre d'un article déjà cité de l'historienne libanaise May Davie paru en 1991, ce titre faisant écho à de nombreuses remarques énoncées par les militants avec lesquels nous nous sommes entretenu. Voir Davie, 1991.

clamant « patriarche de la rue[19] », le leader du CPL semble prétendre jouer lui-même le rôle de représentant des chrétiens libanais. En cela, sa position serait à évaluer en miroir du paradigme des '*âmmiyyât*[20], faisant reposer les dynamiques de la scène politique chrétienne sur l'évolution des rapports de force au sein du triangle constitué par l'autorité religieuse maronite, les chefs politiques de la communauté et les masses[21]. Pour ses partisans, Michel Aoun semble faire figure de « leader des chrétiens » :

> « [Notre mouvement] était limité par l'Église. Pas par les prêtres, qui en majorité aiment beaucoup le Général, mais par le patriarche. Il ne l'aime pas... parce qu'une fois, il a été obligé de dire que le Général est le leader chrétien, en 1989, quand le peuple est monté à Baabda et Bkerké pour lui demander de supporter le Général[22]. Une autre fois, après les élections de 2005, il a été obligé de le dire à nouveau. Je ne sais pas pourquoi il n'aime pas Michel Aoun, mais je pense que c'est parce qu'il a peur qu'il est en train de prendre sa place » (Paul, entretien le 21 novembre 2007).

> « Michel Aoun, comme je l'ai déjà dit, c'est l'espoir. C'est le seul homme en qui j'ai confiance pour construire le Liban dont les jeunes rêvent : un Liban pour les Libanais, un Liban dont les jeunes sont fiers [...]. C'est le seul, même au CPL, qui peut donner la confiance pour la préservation des traditions libanaises et la préservation des Libanais, pour que le Liban ne soit pas un pays de réfugiés palestiniens » (Jacques, entretien le 30 avril 2008).

La propension des partisans à ne faire confiance qu'au seul chef, au-delà de la variable partisane (puisque l'on dénie même une telle confiance

19. Propos tenus par Michel Aoun lors d'une interview télévisée, le 25 novembre 2007.
20. Cette notion trouve son origine dans le terme '*âmma* (masse, plèbe), renvoyant ici à une série de révoltes populaires maronites qui éclatèrent entre 1830 et 1860. Ces soulèvements étaient dirigés contre les grandes familles féodales et ont généré une réarticulation des jeux de pouvoir au sein de la communauté maronite entre trois pôles : l'aristocratie laïque, l'Église maronite (encadrant traditionnellement la communauté et jouant de ce fait le rôle de médiateur entre les masses et les élites féodales) et le peuple maronite dont les revendications furent parfois portées directement par des leaders issus de ses rangs, tel Tanios Chahine. Voir Picard, 1996, p. 10-11.
21. *Ibid*.
22. Le 5 novembre 1989, des militants aounistes molestèrent le patriarche, outrés du manque de soutien à leur cause professé par ce dernier.

à son entourage proche au sein de l'appareil partisan), s'explique par la mission associée à la figure du leader : mener sa communauté vers l'avenir. Cette singularité de la figure de Michel Aoun se trouve soulignée dans les nombreuses évocations de militants qui mettent en avant la « vision » du chef [23] :

> « Je n'aime pas parler trop des qualités de quelqu'un, mais je vois en Michel Aoun une personne qui a dès 1988 regardé très loin vers l'avant. Il a bien vu où le pays allait et pour cela il n'a pas signé l'accord de Taëf par exemple [...]. Si vous voulez, c'était un problème que les autres n'ont pas vu et dont ils se sont rendu compte en 2005... Michel Aoun l'avait vu en 1989 mais il a sacrifié quinze ans en exil pour cela » (Philippe, entretien le 14 novembre 2007).

> « Il incarne toute l'espérance depuis sa première révolte jusqu'à maintenant [...]. Il n'a pas changé d'avis [...], c'est un patriote véritable et un visionnaire rare » (Bassel, entretien le 7 mars 2009).

> « J'ai participé à quelques meetings internes pour choisir les candidats du CPL dans la région du Nord, pour savoir avec quelle personne faire les alliances [lors des élections de 2005]. À l'époque, nous avions deux choix : une alliance avec le Courant du Futur ou bien se rapprocher de quelques figures pro-syriennes. J'ai dit au Général que je ne voulais pas d'une alliance avec des pro-syriens mais il a dit une phrase, à ce moment-là, j'ai cru que le Général était vraiment un fou, mais après un an, j'ai vu qu'il avait raison dans ce qu'il m'avait dit : "On n'a pas le choix : ou bien on fait des alliances avec ces personnalités ou bien le Courant du Futur va gagner et dans ce cas les islamistes pro-saoudiens vont faire ce qu'ils veulent au Liban d'ici un an." Et un an plus tard exactement les combats de Nahr el-Bared ont commencé. Il a une vision à long terme et c'est pour cela que je suis très fier d'être un partisan du général Aoun. Il prévoit les choses, il sait ce qui va se passer et pour cela il prend les bonnes décisions » (Fares, entretien le 15 novembre 2007).

Michel Aoun se caractérise par un don prophétique, la capacité de lire l'histoire, dont il peut faire profiter la communauté chrétienne en lui assurant une meilleure représentation politique :

23. Le parti contribue lui-même à bâtir cette image du chef. À titre d'exemple, une affiche du CPL représentant Michel Aoun proclamait : « Ce que j'ai dit se produit » (*illî qultu sâr*).

> « Lors de la formation du gouvernement en 2009, ils ont d'abord éliminé les chrétiens et ont voulu donner au Général les postes que eux avaient choisi pour les chrétiens. Mais le Général a refusé : "Non, moi je choisis ce que je veux et moi je nomme mes ministres !" Suite à sa seconde nomination comme chef du cabinet, Hariri a fini par accepter ce que Michel Aoun voulait. Il a réussi à imposer sa volonté, il a su redonner un certain rôle aux chrétiens. [...] Pour moi, c'est le sauveur... Michel Aoun, c'est le sauveur » (Adonis, entretien le 1er décembre 2009).

> « Michel Aoun, c'est la dernière chance des chrétiens. Moi je pense comme ça, c'est pour ça que tout le monde l'attend. Il a un programme, il veut l'appliquer mais ils l'en empêchent... ils ne veulent pas que les chrétiens redeviennent forts, ou que les chrétiens aient l'égalité au Liban. [...] Imagine que les chrétiens reprennent le pouvoir ! Ils ne veulent pas car maintenant dans le monde, il n'y a plus de pays chrétien. C'est pour cela qu'ils ne veulent pas... alors qu'il y a des pays musulmans, comme l'Arabie saoudite... Les Américains prennent le pétrole des Saoudiens et leur donnent le Liban. Mais si le pays redevient chrétien, à qui vont-ils le vendre ? » (Johnny, entretien le 9 décembre 2009).

Seul capable de redonner une place aux chrétiens, Michel Aoun incarne par conséquent l'espoir d'un renouveau chrétien suite aux vexations consécutives à la guerre. La figure du leader apparaît comme un rempart face aux risques de minorisation qui rejaillissent à plusieurs reprises depuis l'indépendance. En cela, le mouvement aouniste s'inscrit pleinement dans l'histoire politique moderne des chrétiens libanais, en tant que groupe social.

Phénomène d'envergure, l'aounisme des années 1988-1990 concerna avant tout les segments chrétiens déjà porteurs d'une mémoire collective accumulée depuis des temps plus anciens. Au-delà d'une pluralité sociale et confessionnelle qu'il ne s'agit pas de gommer, les chrétiens libanais semblent en effet partager une perception de l'histoire les poussant à rechercher la sécurité face à un environnement musulman considéré comme menaçant[24]. Nourrie en particulier par le souvenir des violences intercommunautaires de 1840 et de 1860, cette aspiration explique largement l'insistance avec laquelle les élites chrétiennes s'attelèrent à intimement imbriquer la notion d'État libanais, l'identité spécifique libanaise (et particulièrement celle des maronites) et les garanties de leur

24. Picard, 1996, p. 5.

propre domination politique[25]. La tendance héritée de l'histoire longue à se percevoir en tant que minorité menacée, si elle ne doit pas être essentialisée, constitue un puissant facteur d'unification des représentations des populations chrétiennes autour du sentiment d'un destin – précaire – commun dont certains discours au sein du CPL se font l'écho : les postures souverainistes de Michel Aoun sont par conséquent à remettre en perspective avec cette situation perçue comme menaçante par les chrétiens libanais et que l'accord de Taëf semble entériner :

> « L'accord de Taëf, il s'appelle "l'accord contre les chrétiens" [...]. Ils ont enlevé tous les pouvoirs du président, il ne peut plus rien faire, il est juste dans le palais [...], c'est tout. Dans la réunion du Conseil des ministres, il ne peut même pas voter, il est simplement présent. C'est un secrétaire. C'est le rôle des chrétiens, être un secrétaire et c'est tout. Donc c'est un accord uniquement contre les chrétiens, fait par l'Arabie saoudite à Taëf... mais des [hommes politiques] chrétiens et le patriarche ont accepté, c'est ça le problème » (Johnny, entretien le 9 décembre 2009).

> « L'accord de Taëf, c'est la déception chrétienne. [...] On a dépossédé le président de la République de toute autorité et de tout pouvoir, et tout a été mis entre les mains du gouvernement. Le Premier ministre est musulman, pour parler en termes de religion... même si moi je suis laïc et j'aspire à un Liban laïc. Mais donc, ce qui s'est passé, c'est qu'ils ont enlevé tous les pouvoirs qui étaient auparavant entre les mains du président maronite pour les transférer au gouvernement, c'est-à-dire au Premier ministre qui est sunnite et au chef du Parlement qui est chiite. Alors pourquoi est-ce que ce sont uniquement les maronites qui ont vu leur pouvoir réduit ? Est-ce qu'ils étaient les déclencheurs de la guerre ? Est-ce que ce sont eux uniquement qui doivent payer pour la guerre ? Pourquoi les a-t-on punis ? » (Adonis, entretien le 1er décembre 2009).

> « Taëf, c'est le désastre des chrétiens... je dis des chrétiens et nous sommes un parti laïc, mais nous sommes dans un pays communautaire en fin de compte. Et toutes les communautés ont pris un morceau du gâteau de Taëf, sauf les chrétiens qui n'ont plus rien, surtout le président. Maintenant, il n'a aucun pouvoir entre les mains » (Jacques, entretien le 30 avril 2008).

25. Pour une analyse de ce processus historique, voir Salibi, 1989.

La guerre civile aboutit à une rapide accélération de la dégradation de la situation des chrétiens au Liban[26] : une crise démographique avant tout, du fait du différentiel d'accroissement naturel avec les populations musulmanes du Grand Liban et de l'émigration chrétienne[27] ; une érosion de leur domination économique ensuite, construite autrefois sur une division confessionnelle du travail héritée de l'époque ottomane puis renforcée sous le mandat ; enfin et surtout une détérioration de leur influence politique avec la perte des prérogatives dont les chrétiens jouissaient avant la guerre (les pouvoirs dominants du président de la République ainsi qu'un rapport de 6 pour 5 au Parlement national).

Privés des garanties que constituaient pour eux les prérogatives présidentielles, les chrétiens se représentent désormais isolés et donc vulnérables. D'autant que si le départ des troupes syriennes permit le retour sur le devant de la scène politique du général Aoun, on assista rapidement à ce que certains observateurs désignèrent comme une « tentative de remarginalisation » des chrétiens après 2005[28]. Une tentative souvent évoquée dans les récits militants :

> « [Lors des élections de 2005] il y a eu une alliance de tous les pouvoirs islamiques au Liban [il désigne ainsi l'alliance des quatre partis politiques les plus influents au sein des trois principales communautés musulmanes : le Courant du Futur chez les sunnites, Amal et le Hezbollah chez les chiites et le Parti socialiste progressiste chez les druzes] qui ont exclu les chrétiens et ont exigé que le général Aoun ne soit représenté que par huit députés bien qu'il représente beaucoup chez les chrétiens. [...] Donc à cette époque, les chrétiens libanais ont été mis hors de l'équation politique par cette alliance quadripartite » (Marcel, entretien le 31 octobre 2007).

> « Le jour où le Général est revenu, la première chose qu'a dite Walid Joumblatt est que ce n'est pas un tsunami chrétien qui a libéré le Liban. C'est la première chose qu'il a dite ! Là, j'ai commencé à voir qu'il avait un plan pour s'assurer les votes aounistes, mais sans le Général [...]. Il y avait un plan pour le Liban : il fallait mettre le Hezbollah de côté, et les chrétiens devaient être des suiveurs de Joumblatt. Au Mont-Liban, il ne doit pas y avoir un leader autre que Joumblatt, que ce soit le Général ou n'importe quelle autre personne. Joumblatt ne l'accepte pas, je ne sais pas

26. Picard, 1996, p. 16-17.
27. Pour des données chiffrées, voir Labaki, 2008, p. 97 et 99.
28. *Ibid*.

> pourquoi... C'est un complexe "joumblattien" depuis Kamal Joumblatt avec les chrétiens. [...] Ensuite il y a eu les élections et ils ont voulu faire les listes électorales dans les régions chrétiennes sans l'avis du Général ! Alors Joumblatt et Hariri se réservent 30 ou 40 députés, mais nous les chrétiens devons être divisés entre trois ou quatre groupes, pourquoi ? Moi je suis laïc, mais je dis juste quel était leur plan » (Chadi, entretien le 3 novembre 2007).

Face au complot « islamique », le rôle du leader est d'assurer la survie de la communauté. C'est dans cette perspective de protection de la minorité chrétienne que la plupart des militants évoquent la signature du document d'entente[29] entre le CPL et le Hezbollah, le principal parti chiite libanais :

> « Personnellement, comme je vois les choses, en face du risque de l'implantation des Palestiniens ou pour faire face aux groupuscules proches d'al-Qaida, qui sont en général sunnites, le Hezbollah est, pour moi en tant que chrétien, une garantie. Une garantie contre les milices palestiniennes et contre ces groupuscules terroristes sunnites financés par les pétro-dollars. Donc c'est pour ça que je considère le Hezbollah chiite comme une garantie pour les chrétiens [...] parce qu'ils ont une force militaire qui peut barrer la route à ces groupes » (Bachir, entretien le 5 mai 2008).

> « Michel Aoun, c'est un homme ! Je ne sais pas comment il peut penser à tout ça, vraiment, je ne sais pas comment il fait. [Grâce à lui] avec le document d'entente, il n'y a plus de frontières et tous ceux qui vivent dans les régions mixtes voient ça comme un jour glorieux... c'est un jour qui doit être dans les livres d'histoire, vraiment. Et [la rencontre] eut lieu

29. Le 6 février 2006, Michel Aoun et le secrétaire général du Hezbollah, Sayyid Hassan Nasrallah, se réunirent au sein de l'église de Mar Mikhaïl, à Chiyah, dans la banlieue sud de Beyrouth, pour y signer un document en onze points scellant un rapprochement entre les deux partis. Ce document entendait aborder les points politiques majeurs en suspens sur la scène politique libanaise en général et entre les deux mouvements en particulier. Ce rapprochement, accueilli comme un événement politique majeur, intervint qui plus est au lendemain de violents débordements en marge d'une manifestation de protestation contre les caricatures du prophète Muhammad, organisée par des groupes islamiques essentiellement sunnites devant l'ambassade du Danemark à Achrafiyé. Après avoir saccagé le bâtiment consulaire, les manifestants s'en prirent aux forces de l'ordre, et une église fut partiellement endommagée, suscitant une vive émotion parmi les chrétiens libanais. Sur cette question, voir notamment Dumontier, 2008.

> dans une église, et dans la banlieue sud ! [...] Ils te disent : "Toi le chrétien tu es présent et tu vas rester." C'est ça, ce n'est pas un lieu neutre, non ! C'est une église, Mar Mikhaïl » (Johnny, entretien le 9 décembre 2009).

L'accord viendrait ainsi soulager cette « peur » chrétienne vis-à-vis d'un environnement perçu comme potentiellement hostile et il irait jusqu'à offrir, grâce à la capacité militaire du Hezbollah, un bras armé aux communautés chrétiennes dépourvues depuis la fin de la guerre civile de moyens de défense propres.

Le phénomène aouniste et la relation de leadership existant au sein du CPL doivent par conséquent aussi être compris en rapport à cette échelle temporelle plus large venant se greffer sur la mémoire partisane plus étroite. Bien que l'idéologie officielle du parti rejette la posture religieuse, poussant les militants à limiter ou à justifier leur recours à un argumentaire confessionnel, Michel Aoun, en tant que leader, remplit néanmoins pour une part importante d'entre eux la fonction de protecteur et de guide d'un groupe de référence plus vaste, la communauté chrétienne, entendu dans une acception sociale. Face au « complot wahhabite[30] », dernier avatar en date des menaces de minorisation, la figure du chef incarne l'espoir d'un retour des chrétiens sur le devant de la scène.

Ainsi, les discours recueillis donnent à voir trois contextes mémoriels, distingués pour les besoins de l'analyse, qui produisent chacun un type d'expérience de soi en miroir de la figure du leader. Le premier contexte mémoriel procède de la socialisation individuelle et construit un lien affectif avec le chef. Le deuxième contexte, celui suscité par l'histoire de l'institution partisane, agit comme un cadre rendant possible une relation davantage définie par la cause idéologique à laquelle on adhère, bien que la dimension affective n'en soit pas absente. Enfin, le contexte plus prégnant renvoyant à la trajectoire historique des chrétiens libanais exprime une relation d'ordre quasi messianique dans laquelle le leader devient un guide et un sauveur pour la communauté.

30. Le thème d'un complot orchestré par le régime saoudien, déjà évoqué dans les récits des militants, se trouve mis en avant par un ouvrage d'une cinquantaine de pages rédigé en 2007 par Lyna Elias, une sympathisante de Michel Aoun, et circulant dans les milieux du CPL. Son titre est particulièrement éloquent : *Les chrétiens libanais menacés de disparition ou le plan d'islamisation du Liban est en marche*. Voir Elias, 2007. D'autres analyses, plus sérieuses, se font également l'écho de la politique hégémonique saoudienne menée au Liban. Voir par exemple Corm, 2005, p. 319-320.

Les figures miroir du leadership : Samir Geagea et Bachir Gemayel

Les trois types de relation de leadership révélés par les discours de militants – affectif, politique et messianique – se retrouvent dans les évocations de deux personnages qui, adossés à la figure du chef dans une dialectique discursive, lui confèrent tout son sens. Le premier de ces contradicteurs, Samir Geagea, agit comme un contre-type, un double inversé, antinomique du leader, cependant que le second, Bachir Gemayel, alimente des allers-retours contrastés avec Michel Aoun, fonctionnant de fait comme un révélateur des caractéristiques associées à la figure du leader par les militants du CPL.

Michel Aoun et Samir Geagea : un tandem antinomique mais indivisible ?

> « Que dire ? Il n'a rien. Gare aux chrétiens s'il devient leur leader, il va tout nous prendre... Ils disent que Michel Aoun veut le pouvoir, qu'il s'entête depuis l'époque de Baabda, mais je ne crois pas... Je crois que s'il n'y a pas Michel Aoun, il n'y a pas Samir Geagea. Je crois que Samir Geagea a un complexe, un complexe parce que le peuple aime Michel Aoun, un complexe face aux idées de Michel Aoun, il essaie de l'imiter. [...] Avec Taëf, il a fait rentrer les chrétiens dans un tunnel noir. C'est un criminel, que dire de plus ? » (Jacques, entretien le 30 avril 2008).

Les trois liens constitutifs de la relation de leadership sont exprimés en négatif dans le discours de ce militant aouniste. Samir Geagea y est présenté comme le contre-type de Michel Aoun, n'existant que dans cette relation antithétique : détesté par le peuple, dénué d'idées politiques convaincantes et conduisant la population chrétienne à sa perte. L'opposition à Samir Geagea se dit avant tout par un déni. Confrontés à une image du chef des Forces libanaises, les aounistes rencontrés expriment le plus souvent une réaction répulsive, la photo suscitant chez eux un certain malaise, une gêne à parler. Nombreux sont ceux qui se contentent de quelques mots :

> « Il est tout petit... [Il ne dira rien de plus] » (Fares, né en 1975, militant du CPL, entretien le 15 novembre 2007).

> « C'est un complexé, vraiment... il ne représente rien pour nous. Et il a un fond vraiment noir... » (Paul, entretien le 21 novembre 2007).

> « C'est une vermine [...]. C'est quelqu'un de négatif, un négateur, il n'a rien à apporter, il rumine sa haine et sa rancœur [...]. C'est un minable » (Bassel, entretien le 7 mars 2009).

Pour comprendre les mécanismes de ce rejet, un détour par les souvenirs de militants mettant en scène Samir Geagea et la figure milicienne dont il constitue le symbole s'impose :

> « Tu sais ici au Liban quand la famille, le père et la mère sont avec Geagea par exemple, les enfants sont avec Geagea... et le rejet qu'ils expriment pour l'adversaire, je veux dire, ça marque... En fait, moi j'ai été aussi touchée par cette époque [1989-1990]. Je me souviens de Samir Geagea et des gars [*chabâb*, ici les miliciens] qui étaient avec lui, ils avaient un poste juste à côté de la maison. Un jour où ils bombardaient [...], ma petite sœur, qui avait deux ans à l'époque, a eu très peur. Elle avait des crises de vomissements et des diarrhées. Alors je suis partie avec ma mère, elle est montée chez eux, pas chez les soldats mais chez les miliciens qui étaient là, elle leur a dit : "Je vous en prie, je suis une mère avec deux enfants, arrêtez ou changez vos canons de place !" Et leur réaction a été assez brutale : un torrent d'insultes, et j'ai même été poussée, je peux te montrer j'ai une cicatrice... J'avais peut-être cinq ans... donc je ne peux pas imaginer les soutenir. Tu vois, j'ai une cicatrice qui me rappelle toujours les atrocités qu'ils ont faites » (Clara, née en 1985, militante au CPL, entretien le 31 octobre 2008).

> « Par exemple ma grand-mère me racontait qu'elle avait une maison à Sin al-Fil. Un jour, les Forces libanaises sont venues et l'ont réquisitionnée... elle ne pouvait même pas prendre ses propres affaires. Chaque fois qu'elle venait, ils faisaient plein de problèmes, ils se moquaient d'elle bien qu'elle soit une femme âgée. Une fois, elle a voulu récupérer son Évangile qui était à la maison et elle a demandé au milicien des Forces libanaises [mais il refusa]. Elle lui a dit : "Pourquoi fais-tu ça ? Nous sommes des chrétiens... c'est l'Évangile que je veux." Alors il a pris l'Évangile, il l'a jeté par terre et l'a piétiné... je me souviens de cette histoire parce que ma grand-mère, à chaque fois qu'elle la raconte, elle pleure » (Christiane, née en 1985, sympathisante du CPL, entretien le 24 octobre 2007).

> « Je me rappelle, un jour il y avait une coupure d'essence, [...] j'étais avec ma mère dans une station-service et on a vu arriver les miliciens. Ils ont posté tout le monde en attente sur le côté et ils ont commencé à se

> servir, à remplir les bidons d'essence. Alors le propriétaire de la station a appelé l'armée, qui venait de prendre le pays en charge avec le général Aoun. Ce qu'on a vu ensuite m'a de tout temps marqué : quand les soldats sont arrivés, ils ont tout organisé, tout le monde a eu son essence à tour de rôle, tout le monde était content, tout le monde est reparti... il n'y avait plus ce souk » (Antoun, entretien le 20 novembre 2007).

L'opposition construite entre l'armée régulière, incarnée par son commandant en chef d'alors, Michel Aoun, et la figure du milicien, à laquelle est étroitement associé Samir Geagea – comme en témoigne le premier récit qui évoque le chef des FL comme si ce dernier était présent lors de l'incident – repose à la fois sur une mémoire vive héritée de la socialisation primaire et sur la mémoire partisane du CPL, lequel s'est bâti sur le combat lancé par Michel Aoun conjointement contre l'emprise milicienne – et tout particulièrement contre la milice des FL – et contre la présence armée syrienne. Cette dichotomie entre « légalité » et « milice », convenue dans les milieux aounistes, reprend le vocabulaire en usage lors de la prise de pouvoir de Michel Aoun, lequel accomplit son premier fait d'armes en tant que chef du gouvernement en décidant de fermer les ports illégaux tenus par les milices afin de rétablir l'autorité de l'État[31]. Ce moment fondateur déboucha sur une série de violents affrontements entre les bataillons de l'armée libanaise aux ordres de Michel Aoun et les miliciens de Samir Geagea, dont l'épisode le plus violent se déroula en janvier et février 1990.

La mémoire de cette lutte, inscrite jusque dans la chair de cette jeune militante dont nous avons plus haut repris les propos, se trouve fréquemment convoquée pour décrire la lutte désormais politique que se livrent les deux mouvements, brossant à nouveau un « tableau des correspondances entre le présent et le passé » :

> « La dernière manifestation du CPL à laquelle j'ai participé, c'était la grève de l'opposition en janvier [2007]. Il y avait un rassemblement à

31. Le 14 février 1989, le gouvernement de transition dirigé par le général Aoun décide la mise en application d'un décret pris par le gouvernement précédent, présidé par Sélim Hoss, ordonnant la fermeture des ports illégaux tenus par les différentes milices, notamment celles du Parti socialiste progressiste, du Mouvement Amal et des Forces libanaises. Par ces ports transitaient les divers trafics grâce auxquels les milices s'approvisionnaient en armes, court-circuitant l'autorité de l'État, notamment dans le domaine du prélèvement des taxes. Cette décision conduisit aux premiers affrontements entre les FL et les forces régulières fidèles au général Aoun.

> Nahr al-Mawt. C'était deux jours avant mon mariage, mais j'étais le premier à aller affronter les FL, [parce que] c'est un endroit symbolique : en 1989, le général Aoun avait organisé à cet endroit une manifestation avec des bougies dans différents endroits pour faire face aux Syriens et aux FL. [...] Il y avait différentes manifestations chaque semaine, [...] les gens venaient avec des bougies, pour saluer ceux de leur famille de l'autre côté des lignes syriennes. Il n'y a jamais eu aucun problème, sauf à Nahr al-Mawt, parce que les FL ont tiré sur la foule. Ils ont dit à l'époque qu'il y avait l'armée infiltrée dans la foule, mais c'est faux, sinon pourquoi n'y avait-il pas l'armée dans les manifestations précédentes ? [...] Ils ont tué des gens sans armes, alors cette fois [en 2007], ils ne devaient pas passer, pas cette fois, pas à cet endroit... et ils ne sont pas passés ! » (Joe, né en 1975, militant du CPL, entretien le 17 avril 2008).

Fruit de l'histoire du mouvement aouniste, l'antagonisme entre les militants du CPL et des FL se présente, pour la génération actuelle, comme une alternative naturalisée, témoignage du processus d'institutionnalisation du conflit[32], prenant la forme d'une distinction identitaire essentialisée :

> « En tant que chrétien, tu dois être soit *tayyâr* (CPL) soit *quwwât* (FL) [...] Et franchement, on peut juger sur le look du type... Ils [les FL] appartiennent à une autre classe, ce sont des gens méchants au vrai sens du terme, ils sont vilains ! Ils portent autour du cou une croix-glaive [emblème de la milice des FL] bien visible, ils aiment descendre dans la rue, bloquer les routes et clamer qu'elles leur appartiennent » (Milad, né en 1986, militant étudiant du CPL, entretien le 21 octobre 2008).

> « Ce sont des miliciens... à la base ce sont des miliciens. Ils ne peuvent évoluer que dans un contexte de violence et de sang. Moi je les compare à des vampires qui ne peuvent vivre qu'en tuant les autres, en leur suçant le sang. C'est pour ça que la violence dans les rues et toutes les provocations sont en général toujours déclenchées par les militants de Geagea » (Bachir, entretien le 5 mai 2008).

32. Par ce processus d'institutionnalisation, entendu comme habitualisation d'une réalité sociale, la réalité considérée acquiert une dimension naturelle : elle n'est plus perçue par les acteurs comme résultant d'une activité humaine spécifique intervenue dans un contexte spatio-temporel donné. Sur le processus d'institutionnalisation, voir Berger et Luckmann, 1966, p. 73.

> « Il y a un problème chez la jeunesse qui suit Samir Geagea. C'est un criminel, et il a tué plus de chrétiens que de musulmans. Mais eux [les jeunes], ils le soutiennent, ils disent qu'il a tué des musulmans et ils sont contents ! Ils crient : "Nous sommes les chrétiens !". Tu sais comment ils sont : ils portent des Ray-Ban et la croix-glaive... mais il a tué plus de chrétiens que de musulmans ! Comment peut-on suivre une personne comme lui ? [...] Les Ray-Ban, c'est typique pour les FL : tu dois porter une croix bien visible, ta voiture doit être une Golf ou une BMW ancienne, et tu dois avoir les Ray-Ban ! C'est ça... Toujours ils disent qu'ils représentent les chrétiens alors que ça fait dix ans qu'ils ne sont pas rentrés dans une église... Ils ne savent pas d'où vient le mot "chrétien", c'est leur problème. [...] [La différence avec nous], c'est leur mentalité ! Ils vivent encore dans les années 1970, avec l'opposition chrétiens/musulmans ! Jusqu'à présent ils utilisent des termes de 1970 comme *charqiyyé*/*gharbiyyé* (Est/Ouest) ! On est en 2009, on n'a plus le droit de parler comme ça ! Dès qu'ils voient quelqu'un, ils veulent savoir s'il est chrétien ou musulman... c'est ça leur problème ! On ne peut pas vivre comme en 1970 » (Johnny, entretien le 9 décembre 2009).

Le sens originel de l'antagonisme se trouve de la sorte réinjecté dans un système de catégorisations exclusives qui fonctionne comme une actualisation *hic et nunc* du conflit, lequel se trouve de fait toujours vécu au présent. L'identité milicienne des militants des FL tout comme les options politiques que le parti défendit pendant la guerre, notamment la partition, se retrouvent dans les perceptions des militants.

Présentée comme une évidence dans de nombreux discours, l'alternative entre les deux mouvements ne constitue pourtant pas le seul cadre possible de choix politique. Il existe en effet une multitude d'autres espaces d'engagement militant au sein des milieux, majoritairement chrétiens, auxquels appartiennent les militants rencontrés. Pour s'en tenir aux partis politiques, qui en eux-mêmes ne représentent pas les seuls cadres possibles de militantisme, plusieurs organisations distinctes restent hypothétiquement accessibles, qu'il s'agisse de mouvements laïcs (Parti communiste libanais, Parti syrien national social) ou davantage marqués par le référent chrétien (principalement le Parti national libéral ou Bloc national). Dès lors, le fait de présenter la dichotomie opposant le CPL aux FL comme alternative indépassable[33] doit être envisagé comme le produit

33. La frontière entre les deux groupes est présentée comme d'autant plus imperméable que l'hostilité perçue entre eux reste forte. Sur un tel mécanisme de distinction intergroupe, voir Horwitz et Rabbie, 1977.

de la mémoire partisane du groupe aouniste, construite en synergie avec les mémoires familiales lors du moment fondateur de 1989-1990.

La figure de Samir Geagea porte donc en elle le poids des mémoires tant individuelles et familiales que partisanes. Elle témoigne en outre, comme Michel Aoun, d'une autre dimension liée aux représentations sur l'histoire nourries par le contexte mémoriel chrétien des militants du CPL.

> « Mes parents n'étaient pas du tout engagés, mais ils étaient séduits, comme 80 % des chrétiens, par le discours unioniste du général Aoun, par son discours anti-fédéral. Parce qu'à l'époque, les chrétiens étaient tentés par un État fédéral ou par la création d'un État chrétien au Liban, mais ils ont vu que ce n'était pas la solution à cause des exactions des miliciens [...] qui faisaient vivre dans la peur. Ça a poussé une grande partie de la population chrétienne à rechercher de nouveau un État central fort. Et cet État central fort, il a été incarné par l'armée qui arrivait au pouvoir » (Antoun, entretien le 20 novembre 2007).

Ce troisième contexte mémoriel s'exprime avant tout par l'opposition entre deux choix stratégiques, respectivement portés par Michel Aoun et par Samir Geagea : celui de l'État unitaire, d'une part, et celui de la partition fédérale, du repli sur le « réduit » chrétien, de l'autre. Mais, alors que le leader du CPL semblait pour ses partisans investi d'une capacité extraordinaire à lire l'histoire lui permettant de faire les bons choix, Samir Geagea se pose en contre-modèle :

> « [Samir Geagea], je ne veux pas trop le condamner, mais il fait toujours les mauvais choix... c'est quelqu'un qui change souvent d'avis et d'opinion [...]. En 1990, il disait qu'il allait renverser Aoun pour prendre la place de Hraoui et résultat, il s'est vu mettre en prison [...]. C'est quelqu'un qui ne sait pas lire la politique » (Antoun, entretien le 20 novembre 2007).

> « Je peux dire beaucoup de mauvaises choses sur lui... je peux être très méchant. Je pense que c'est une personne qui a prouvé qu'elle n'avait pas de vision politique, le terme en anglais c'est *short-sighted* ! Donc je pense qu'il a commis beaucoup d'erreurs, des erreurs qui ont coûté cher aux chrétiens et au Liban en général. La première erreur c'est en 1989, lorsqu'il a accepté Taëf, qui est un accord qui a limité le pouvoir des chrétiens et l'influence chrétienne au Liban. Et c'est une personne qui a fait confiance aux Américains et aux Syriens, qui a divisé le camp chrétien, pour finalement se retrouver en prison. Le général Aoun a été en

exil, mais le Dr Geagea a été en prison. Il n'a pas vu à long terme la communauté chrétienne. Je ne parle pas des chrétiens religieusement, mais sur le plan politique... on a assisté à un déclin inexorable. Et aujourd'hui il est en train de répéter les mêmes erreurs [...].Il joue le rôle qui lui a été assigné par les Américains, c'est d'affaiblir le général Aoun... » (Bachir, entretien le 5 mai 2008).

« Samir Geagea, psychologiquement, c'est une personnalité complexée... il est dangereux et il est complexe : il vient d'une famille très pauvre, il a pu réorganiser les FL, mais il a brisé toutes les institutions de la société chrétienne quand il a pris le pouvoir dans les FL contre Elie Hobeika. Certains disent qu'il a résisté aux Syriens, mais il est très dangereux, très sanguinaire [...]. Bien sûr, on était dans le même combat contre les Syriens, mais quel résultat tu as obtenu quand tu as accepté Taëf pour te débarrasser de Michel Aoun, qu'est-ce que tu as gagné, toi, Samir Geagea ? Quelle est ta stratégie ? Et maintenant ? Tu combats Michel Aoun avec Hariri, pour aller où ? » (Georges, entretien le 6 mars 2009).

« Il y a ceux qui ont accepté Taëf parce qu'ils y avaient intérêt, et ceux qui l'ont fait par trahison, pour en finir avec Michel Aoun. Et là, je blâme clairement Samir Geagea [...]. Samir Geagea a cru qu'il allait devenir le roi des chrétiens, mais [...] les Syriens et les Américains l'ont jeté... ils s'en sont servis pour atteindre leur but et ils l'ont jeté... » (Élie, entretien le 20 avril 2008).

« J'ai commencé à faire des recherches [sur la période 1989-1990] et j'ai trouvé des photos des FL en train de bombarder Baabda [le 13 octobre 1990]. [...] Aujourd'hui ils disent que c'est faux, mais j'ai les photos ! [...] Donc le vrai problème ce ne sont pas les Syriens, ce sont les FL ! Des Libanais qui tuent des soldats de l'armée libanaise qui sont leurs cousins, leurs camarades à l'université... » (Johnny, le 9 décembre 2009).

À nouveau, Samir Geagea est donc décrit comme antinomique du leader, caractérisé par une absence de vision à long terme et une incapacité à faire les choix justes, privilégiant ses intérêts immédiats au détriment des intérêts stratégiques du groupe qu'il prétend défendre, les chrétiens libanais. Figure principale – avec le patriarche maronite – de la trahison de Taëf, Samir Geagea est aussi partie prenante du complot américano-saoudien de mise sous tutelle des chrétiens. Son engagement auprès d'Israël entre 1978 et 1985, son soutien au processus de Taëf, puis les liens étroits tissés depuis 2005 avec le clan Hariri – au sein de la

coalition du 14 Mars, Samir Geagea et les FL semblent être le groupe le plus intimement lié au Courant du Futur de Saad Hariri – et les États-Unis accréditent la perception du leader des FL en tant que traître, ennemi de l'intérieur au sein de la communauté chrétienne[34].

> « C'est le cancer de la société... je n'en dirai pas plus ! C'est le cancer de la société... pour moi, c'est un assassin, un criminel, il ne mérite pas que je m'arrête davantage sur lui ! C'est le cancer de la société » (Adonis, entretien le 1er décembre 2009).

> « C'est un criminel et un menteur. Il a tous les défauts et toutes les caractéristiques du démon en lui » (Philippe, entretien le 14 novembre 2007).

L'incarnation du mal absolu dans la personne de Samir Geagea ne doit cependant pas faire oublier que c'est malgré tout l'histoire du groupe partisan qui définit le cadre d'interprétation de cette figure de l'ennemi. Ainsi, le « cancer » de la communauté chrétienne se trouve être l'adversaire historique de Michel Aoun, celui qui symbolise pour les partisans aounistes le complexe d'enfermement des chrétiens au sein d'un « réduit » et leur disparition annoncée.

Les évocations de la figure de Samir Geagea illustrent par conséquent parfaitement l'hypothèse selon laquelle les différents contextes mémoriels, loin d'être indépendants, fonctionnent en système, inséparables les uns des autres. Socialisation primaire, histoire du mouvement partisan et perceptions plus imaginaires du groupe communautaire chrétien agissent ensemble et constituent les « cadres sociaux de la mémoire » au travers desquels les militants aounistes expriment leur représentation du leadership. Ce triple contexte dessine un lien politique se construisant, se vivant et se racontant comme une inscription de l'être au sein de groupes de références à géométrie variable, mais ressentis par les acteurs comme constitutifs d'une même appartenance aouniste. Une multiplicité des référents comme base d'une identification commune dont témoigne également la figure de Bachir Gemayel.

34. La fonction essentielle de la figure de l'ennemi de l'intérieur dans le processus de structuration des groupes constitue une des idées les plus développées par la sociologie des groupes. Voir, entre autres, Simmel, 1994 [1908].

Tombeau de Rafic Hariri deux semaines après sa mort, place des Martyrs, Beyrouth (28 février 2005). *Photo S. Mervin.*

Affiche de Rafic Hariri, offerte par les moukhtars des quartiers de Mina al-Hosn et de Dar al-Mreisé, Beyrouth. *Photo R. Stephan.*

Samir Geagea, Bachir Gemayel, l'armée libanaise, saint Charbel et le Christ, Beyrouth. *Photo R. Stephan.*

L'alliance du 8 Mars : Nasrallah (Hezbollah), Berri (Amal), Aoun (CPL) et Frangié (Marada). Affiche. *Photo S. Mervin.*

« Pour le meilleur et pour le pire ». L'alliance du 14 Mars : Rafic et Saad Hariri, Kamal et Walid Joumblatt. *Photo R. Stephan.*

Devanture d'un magasin à Nabatiyé : tapis reproduisant les portraits de Moussa Sadr et Hassan Nasrallah (au milieu), de Imad Moughniyeh (à droite) et de l'imam Husayn (à gauche).
Photo S. Mervin.

Le père et le fils : Rafic et Saad Hariri sur la façade d'un immeuble beyrouthin, 2007. *Photo R. Stephan.*

Walid Joumblatt président du PSP dans les années 1980, avec son père en arrière-plan. Image diffusée au sein du parti. *Photo I. Rivoal.*

La famille Frangié : Sleiman, Tony et Sleiman. *Photo R. Stephan.*

Amine et Pierre Gemayel devant le siège des Phalanges libanaises, Beyrouth, 2007. *Photo R. Stephan.*

Photo de Walid Joumblatt avec ses enfants Taymour et Dalia, posée sur l'étagère d'une bibliothèque privée. *Photo I. Rivoal.*

Moussa Sadr, quartier de Chiyah à Beyrouth.
« Tu es le chef intègre, le seigneur des résistants » (Amal).
Photo S. Mervin.

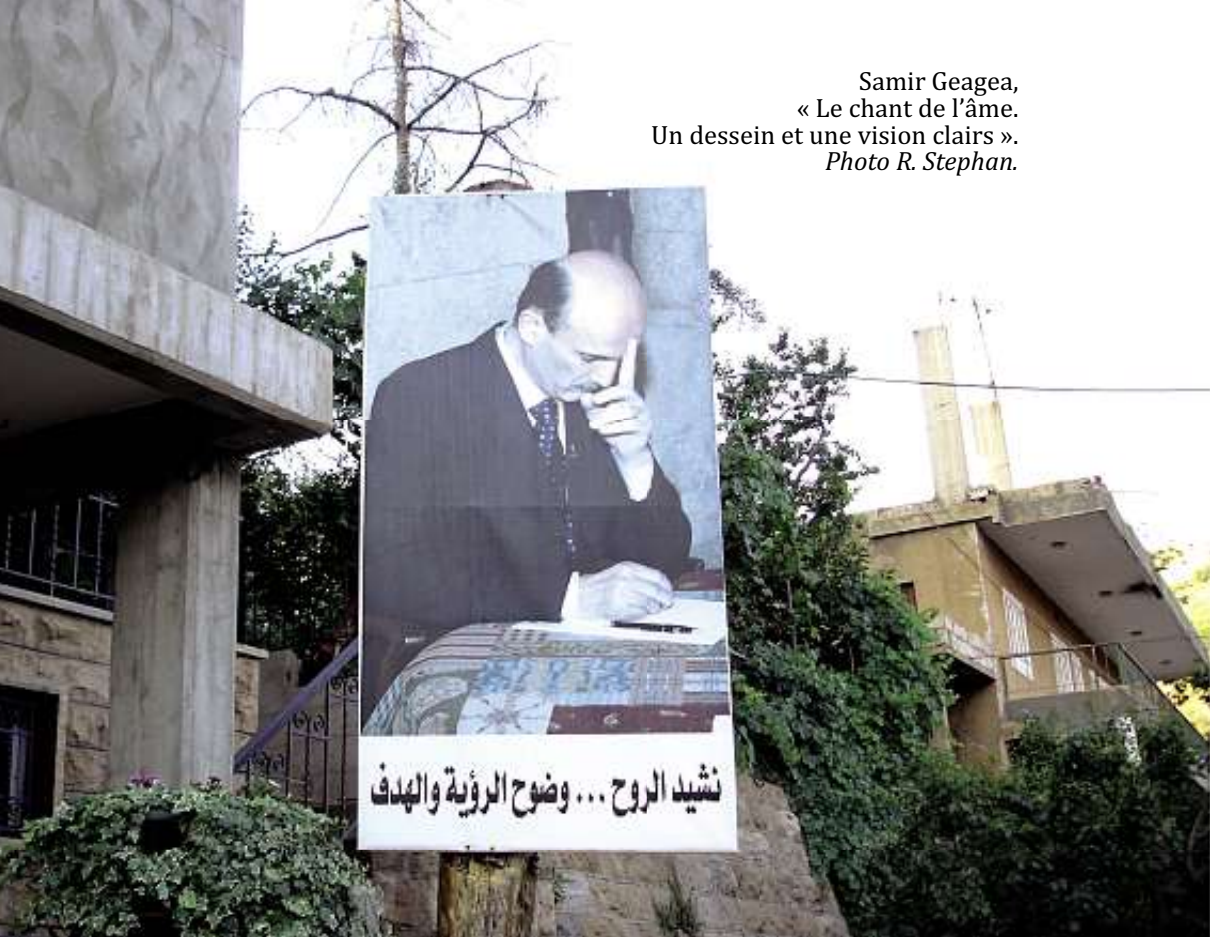
Nabih Berri, « Le chef de la plus noble des nations » (Amal).
Photo R. Stephan.

Nabih Berri et Moussa Sadr, « L'union fait la victoire » (Amal). *Photo R. Stephan.*

Allocution de Muhammad Husayn Fadlallah devant un parterre de femmes de l'association des Mabarrât. *Photo DR.*

Hassan Nasrallah, affiche de 2006. « Victoire de Dieu (*nasr Allâh*), victoire bénie », « Que Dieu te protège, mon *sayyid* ». *Photo R. Stephan.*

'Abd al-Husayn Charaf al-Dîn et son successeur Moussa Sadr. *Photo DR.*



Samir Geagea,
« Le chant de l'âme.
Un dessein et une vision clairs ».
Photo R. Stephan.

Michel Aoun en uniforme.
Photo R. Stephan.

Michel Aoun,
« Le résistant ».
Photo R. Stephan.

Manifestation célébrant le retour de Michel Aoun au Liban, place des Martyrs, Beyrouth, mai 2005. *Photo Manal Nahas.*

Drapeaux du PSNS sur l'immeuble de la permanence du parti, quartier de Ras Beyrouth. *Photo R. Stephan.*

Portrait d'Antoun Saadé sculpté dans la pierre dans son village natal de Dhour Choueir. *Photo F. Colombera-Gleize.*

Ville de Dhour Choueir dans le Metn. *Photo F. Colombera Gleize.*

Défilé de combattants du PSNS, Dhour Choueir, 1978. *Photo DR.*

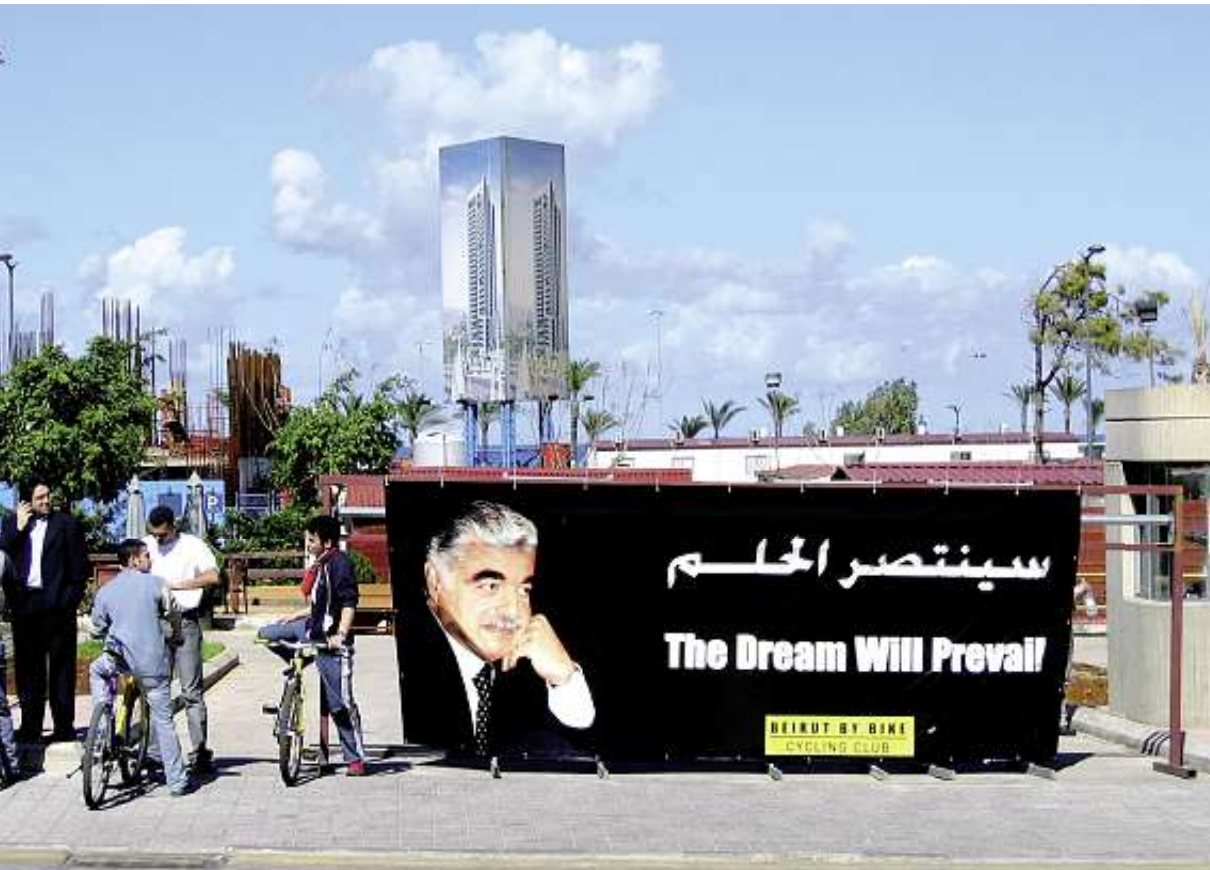
Défilé de jeunes militantes du PSNS, Dhour Choueir, 1978. *Photo DR.*

Le drapeau du PSNS avec ceux de ses alliés du 8 Mars : Hezbollah, Amal, Marada et CPL. *Photo S. Mervin.*

Bachir et son neveu Pierre Gemayel, affiche des Forces libanaises, « Le 5 août, le Metn des martyrs appelle les personnes fidèles » (à gauche). Affiches d'Amin Gemayel et de Samir Geagea (à droite).
Photo R. Stephan.

« Le créateur du slogan "Le Liban avant tout", Bachir Gemayel, le martyr des 10 452 km² ».
Photo R. Stephan.

« L'État de l'homme honnête » (al-Adami).
Affiche commémorant le martyre de Rachid Karamé, Tripoli.
Photo R. Stephan.



« Le rêve triomphera », affiche de Rafic Hariri, centre-ville de Beyrouth (21 février 2005).
Photo S. Mervin.

Walid Joumblatt recevant une délégation dans son salon, Moukhtara, 2002.
Photo I. Rivoal.

Dans un salon annexe, des visiteurs attendent sous le portrait de Kamal Joumblatt.
Photo I. Rivoal.

Kamal Joumblatt, affiche du PSP : « Sur le chemin de son martyre, nos étendards flotteront ».
Photo I. Rivoal.

Tête de la procession de Achoura, en 2008 à Nabatiyé, avec le cheikh ‘Abd al-Husayn Sâdiq. *Photo S. Mervin.*

Na‘îm Qâsim, l’un des dirigeants du Hezbollah, remet un Coran aux jeunes filles durant la cérémonie de la prise du voile dans une école du Hezbollah, mai 2008. *Photo P. Kingston.*

Portait du patriarche maronite Nasrallah Boutros Sfeir lors d’une manifestation des Forces libanaises, place des Martyrs, Beyrouth. *Photo R. Stephan.*

« Dieu est avec toi, ô *za'îm* ! ». Affiches de Saad Hariri. *Photo R. Stephan.*

« Grâce à votre résistance, le temps des victoires a commencé. »
Hassan Nasrallah saluant ses partisans, route de l'aéroport, Beyrouth, 2007. *Photo S. Mervin.*

Michel Aoun et l'héritage de Bachir Gemayel

> « J'ai des sentiments mitigés [...]. Je n'ai jamais été de son bord, du temps où il dominait, j'étais en danger de mort [à Achrafiyé], je pouvais me faire assassiner [...]. Mais après son assassinat, j'ai eu une évaluation moins négative [...]. Certes, il a une tendance trop renfermée [sur les seuls chrétiens] mais il a payé le prix de son refus de courir l'aventure de signer une paix séparée avec Israël [...]. Mais beaucoup de Libanais voient dans Michel Aoun une figure bachirienne [...]. Mais pour moi, non. Bachir est trop chrétien, identitairement je veux dire. Au contraire, Michel Aoun est plus universaliste et œcuménique [...]. Avec Bachir, je me sens à l'étroit, c'est la vision des chrétiens entre eux » (Bassel, entretien le 7 mars 2009).

Alors que les évocations de Samir Geagea donnent à voir un double négatif du leader, dont les contours épousent à l'exact opposé les caractéristiques associées au chef par ses partisans, Bachir Gemayel se trouve convoqué par les discours de militants tantôt pour souligner ses divergences fondamentales avec Michel Aoun, tantôt pour au contraire construire un lien d'héritage entre les deux, suivant le contexte mémoriel dans lequel ils se placent.

Fondamentalement, au sein du registre de la mobilisation partisane aouniste, la figure de Bachir Gemayel présente toute une série d'incompatibilités avec la représentation du leader :

> « Personnellement, je ne l'aime pas trop, car s'il a travaillé pour libérer le Liban des Palestiniens et des Syriens, il a collaboré avec les Israéliens. En plus, c'est un leader confessionnel. Au Liban, tout le monde adore Bachir Gemayel, mais moi, je ne l'aime pas. En fait c'est toute la famille Gemayel que je n'aime pas » (Elza, entretien le 10 novembre 2007).

> « Les Libanais le voyaient comme un espoir pour le Liban, mais je n'ai pas vécu l'époque de Bachir Gemayel, je ne sais rien sur lui. Mais en ce qui me concerne, je ne l'aime pas. Ils disent que Michel Aoun était proche de lui et le conseillait. D'accord, mais Bachir Gemayel a pris l'aide d'Israël, peut-être pour combattre les Syriens. Il a été utilisé par Israël et quand il a voulu être un vrai Libanais, construire le Liban, ils l'ont tué... ils l'ont tué avec les Syriens et les Américains, c'est clair. Il a commis des fautes, comme le massacre de l'Aqua Marina, quand il a fait tuer les partisans des Ahrâr [les membres du Parti national libéral, le PNL] » (Jacques, entretien le 30 avril 2008).

Héritier d'une grande famille, chef de milice pactisant avec Israël, Bachir Gemayel entre en contradiction frontale avec le discours officiel promu par le CPL, centré sur la souveraineté nationale, le rejet de l'option milicienne et la dénonciation du féodalisme politique. Mais la figure bachirienne s'avère difficile à saisir de manière univoque :

> « C'est une perte pour le Liban, lorsqu'il a été assassiné. [...] C'était vraiment un chef qui a pu réunir tous les partisans, toutes les constituantes du Liban, musulmans et chrétiens. Il avait une vision pour le Liban, mais on l'a perdu, dommage... On a pleuré lorsqu'il a été élu président parce qu'entre 1975 et 1982 c'était vraiment sept années noires et il était un des chefs de cette guerre, considéré aussi comme un criminel [...]. Mais quand il a été élu président, il a su comment réunir les gens, il a interdit [à] tous ses miliciens de marcher dans la rue avec leurs armes, il a interdit les bagarres dans les écoles et à l'université [...]. Il a commencé à essayer de remettre le Liban dans le droit chemin, d'arrêter la guerre. Mais malheureusement il n'a pas pu, il a été assassiné. [Donc on ne l'aimait pas] avant qu'il soit président, en tant que chef des Phalanges ! Parce que nous, à Jbeil surtout, on a été beaucoup maltraités par les Phalanges. Mais après qu'il a été élu président, après son nouveau discours, nous avons changé notre point de vue... disons que, comme je t'ai dit, on a pleuré quand il a été élu président puis on a pleuré parce qu'il a été assassiné... » (Adonis, entretien le 1er décembre 2009).

Ce témoignage souligne comment l'évolution du personnage durant sa marche vers la présidence de la République en 1981-1982 tend à le rapprocher des canons aounistes du leadership : prônant une nation libanaise indépendante et unie, réclamant, par un slogan resté célèbre, le rétablissement de l'autorité de l'État sur les 10 452 km² du territoire national, Bachir Gemayel peut en cela revendiquer une place dans le panthéon du CPL.

Cette place, certains des militants les plus jeunes, n'ayant pas connu l'époque du Bachir chef de milice ou ayant été socialisés trop tardivement pour avoir été marqués par ce moment de la carrière de l'ancien chef des FL, sembleraient davantage disposés à la lui accorder.

> « Je n'ai pas une vision positive de Bachir Gemayel. Bon, aujourd'hui, la jeunesse libanaise est attirée par ce grand chef qu'elle n'a pas connu. Mais il y a eu des atrocités qui ont été commises sous Bachir Gemayel, que tout homme, quelle que soit son histoire, quelles que soient ses opinions politiques, ne peut pas admettre. Et Bachir Gemayel, concernant

la jeunesse chrétienne, ce qu'elle n'arrive pas à comprendre, c'est que c'est cet homme qui a appris aux chrétiens à utiliser les armes entre eux, et ça, c'est malheureusement un défaut dont les chrétiens ne pourront jamais sortir » (Antoun, entretien le 20 novembre 2007).

« Bachir Gemayel, c'est le défunt... c'est un martyr du Liban certainement. C'est quelqu'un de courageux qui a défendu son pays à une époque où il le fallait, mais qui, à ce qu'on dit, a aussi tué beaucoup et commis de nombreuses erreurs. Je blâme ceux qui l'ont appuyé, mais pas lui, parce qu'il n'avait que 34 ans, il était sans expérience. C'est à ce peuple que je reproche de l'avoir suivi ou appuyé à l'époque où il aurait pu soutenir quelqu'un de plus expérimenté, quelqu'un avec un vécu de la guerre, qui ne vienne pas d'une grande famille politique aristocratique » (Maroun, entretien le 6 novembre 2007).

« Je crois que le peuple avait besoin d'un Bachir Gemayel. S'il n'y avait pas eu Bachir Gemayel, on l'aurait créé certainement. Chez les chrétiens, on a créé un Bachir Gemayel pour hausser la voix, et il l'a fait. Certainement il a commis des erreurs, mais c'est un homme courageux et il a défendu la cause très noblement, jusqu'au bout, il est devenu un martyr. Ce sont les chrétiens qui ont créé Bachir Gemayel. [Il a fait des erreurs] mais tu avais Abdel Nasser, tu avais les Syriens, tu avais les Palestiniens... il fallait obligatoirement en contrepartie que tu aies Bachir Gemayel. Il fallait un chrétien fort, capable de parler avec les Arabes sans avoir peur. Avec Camille Chamoun, Charles Hélou [...], c'était un homme militaire qui pouvait assurer la survie aux chrétiens du Liban [...]. C'est certainement le dernier président chrétien. Aujourd'hui de nombreux militants du CPL aiment Bachir Gemayel et adhèrent au courant de Bachir. Et ce n'était [pas] parce qu'il venait de la famille Gemayel [...], Bachir Gemayel, c'était le fait que nous les chrétiens, on puisse vivre non pas seulement au Liban, mais dans cette région, en liberté, dans un pays qui est non confessionnel. Nous ne voulons pas un homme qui va nous isoler [...]. C'est un homme fort qui va nous mettre au cœur de la région, à égalité avec les autres » (Chadi, entretien le 6 novembre 2007).

Replaçant la figure bachirienne dans une perspective plus vaste que le seul contexte de la guerre civile dont ils ne se rappellent guère, certains jeunes aounistes tendent à valoriser sa posture de président « fort », compatible avec le cadre partisan du CPL et pouvant, malgré les quelques faits historiques contradictoires, apparaître comme un recours pour les chrétiens.

Pourtant, ce même registre de l'identification communautaire est fréquemment mobilisé pour dénier à Bachir Gemayel une place équivalente à celle occupée par Michel Aoun dans les représentations des militants du CPL :

> « C'était un leader chrétien, mais maintenant les Libanais, tous te disent qu'il faut aimer Bachir Gemayel, mais je ne veux pas l'aimer... vraiment, c'est un criminel... pourtant je suis chrétien. D'accord, il y avait une période où les chrétiens avaient besoin d'un homme comme lui, quand les Palestiniens nous tuaient, on en avait besoin. Mais en un seul jour, il a tué 500 chrétiens, où est la défense de la communauté chrétienne ? [...] Ce n'est pas un vrai leader [...]. Même en tant que chrétien, ce n'est pas un bon leader, il a tué beaucoup de chrétiens... et il a tué des musulmans aussi. Mais les 500 chrétiens qu'il a tués avec leur famille à Aqua Marina [...], ce n'est pas acceptable » (Johnny, entretien le 9 décembre 2009).

> « Les combattants des FL pensaient qu'ils se battaient pour la défense des chrétiens, mais leurs chefs savaient que ce n'était pas ça ! [...] Les massacres contre les Ahrâr de Chamoun par exemple : ils ont tué 400 personnes, des femmes et des enfants dans les piscines ! Et ils ont lancé leurs corps dans la mer ! [...] Avec Samir Geagea ! [...] Ils disent que c'était pour "unir le fusil", mais ce n'était que des massacres de femmes et d'enfants innocents, faits par Bachir Gemayel et Elie Hobeika ! Bachir Gemayel que les jeunes aujourd'hui considèrent comme un défenseur des chrétiens ! » (Joe, entretien le 17 avril 2008).

Engagé dans toute une série de luttes internes à la communauté chrétienne, Bachir Gemayel peut difficilement apparaître comme un protecteur aux yeux de nombreux militants aounistes. Du fait d'une telle ambivalence du personnage, il semble que le registre de la socialisation primaire puisse, davantage que la variable générationnelle, générer la valorisation de certains attributs attachés à la figure de Bachir Gemayel.

> « Bachir Gemayel, bien sûr, c'est un homme que je respecte beaucoup. En fait mes parents m'ont nommé Bachir en son honneur. Mes premiers souvenirs datent de quand j'étais en Afrique, comme je suis né là-bas. Et j'ai été impressionné... c'était plutôt sentimental bien sûr, j'étais très jeune, mes parents me parlaient de Bachir Gemayel comme étant le sauveur, comme étant la personne sur qui on allait compter pour pouvoir faire sortir le Liban du malheur et de la guerre civile dans laquelle il était plongé. Je pense que j'ai commencé un peu mon initiation politique grâce à lui en

fait... grâce à la personne de Bachir Gemayel. Mais j'étais très jeune, je ne m'y connaissais pas trop, je ne peux pas trop parler de lui [...]. Si on regarde son histoire, c'est une personne qui a réussi à se transformer en un président pour tous les Libanais. C'est quelqu'un qui au départ parlait au nom des chrétiens, qui avait une milice chrétienne... et bon, il a commis beaucoup d'erreurs, comme toutes les milices. Des erreurs, des crimes, mais bon, beaucoup de personnes vous diraient que c'est quelque chose de normal vu la situation qui prévalait à l'époque. Mais en même temps il y a beaucoup de choses à dire sur les exactions de sa milice, j'ai beaucoup de critiques là-dessus... mais je préfère ne plus en parler, c'est du passé. Peut-être était-ce la situation... si le Général était à sa place pendant cette période, il aurait fait, peut-être je ne sais pas, la même chose. Mais moi je ne me permets pas de le juger... parce que je garde quand même au fond de moi un peu d'admiration. Mais quand même, lorsqu'il a accédé à la présidence de la République, je crois qu'il a réussi sa transition, qu'il est passé d'un leader confessionnel à un leader national » (Bachir, entretien le 5 mai 2008).

« C'est quelqu'un qui a commis beaucoup d'erreurs... c'est un martyr et c'est quelqu'un qui a créé un rêve, comme Michel Aoun, pour beaucoup de gens, même des musulmans [...]. Le rêve d'un Liban libre ! [...] Pour moi, Bachir Gemayel, c'est Bachir 1982, pas 1977 ou 1978... qui a dit non pas représenter les Forces libanaises mais tout le Liban, chrétiens et musulmans. Il a pensé qu'on ne veut pas un Liban fédéral, mais on veut un Liban 10 452 km², c'est ça qui est important et c'est ça que je respecte chez Bachir Gemayel. En plus c'est un cousin germain de mon père... mais je déteste tous les Gemayel, sauf Bachir [...]. Mon père qui est ingénieur m'a raconté qu'il n'y a eu que deux époques où les gens n'étaient pas corrompus : en 1982 après l'élection de Bachir Gemayel et en 1988 avec l'arrivée de Michel Aoun... » (Élie, entretien le 20 avril 2008).

Au regard de ces évocations, Bachir Gemayel semble se voir accorder un certain nombre de traits communs avec la figure absolue du leader incarnée par Michel Aoun. Quand bien même, les contradictions demeurant entre le discours collectif en vigueur au sein du CPL et la figure de Bachir Gemayel poussent les militants à « bricoler » une mise en cohérence de leurs propres représentations du personnage, notamment par la mention ou les tentatives de justification des « erreurs » qui auraient été commises par l'ancien président. Le contexte mémoriel partisan semble ici peser sur les considérations issues de la socialisation primaire en incitant les militants aounistes à valoriser l'aspect « rassembleur » de la

figure bachirienne tout en soulignant ses crimes. Mais certains, chez qui l'attachement à Bachir Gemayel transparaît plus nettement, assument davantage le lien existant entre lui et Michel Aoun :

> « Bachir, quand il est mort, j'étais la première à hanter les rues [dans les manifestations qui avaient lieu] de Beyrouth à Zahlé, avec des bougies [...]. On avait confiance en lui pour sauver le Liban. [...] Ces deux-là [Bachir Gemayel et Michel Aoun], c'est la foi dans le Liban [...]. Bachir, c'était notre révolte... la révolte des jeunes de notre génération [...] et c'était l'espoir surtout pour les chrétiens, et pour les Libanais. Il nous a donné l'espoir en nous en tant que jeunes. [...] On sait très bien que Bachir n'était pas pur [...], il était en relation avec Israël. Mais il avait ses raisons, principalement sa préoccupation de lutter contre la présence palestinienne... et il a été tué par Israël aussi [...]. Il a traité avec le diable [Israël] pour sauver le Liban [...]. Je le regrette mais il n'avait pas le choix. Il avait en tête de sauver le Liban [...]. Le général Aoun, c'est l'image de Bachir, c'est le négatif [...] mais qui a pu être développé. [C'est] le développement du rêve, de cette conviction, de ces idées, de cette vision [nationale et patriotique] [...]. On se souvient de Bachir à travers le Général [...]. On regrette sa mort [...]. Mais le Général était plus mûr, malgré toutes les difficultés [...] il a su préserver son idéal ainsi que son intégrité et celle de ses partisans » (Paula, entretien le 4 mai 2008).

> « C'est une personnalité qui a sa place dans le Tayyâr (CPL)... on me critique parfois dans le parti [...] parce qu'il a utilisé les armes à l'intérieur, parce que c'était un milicien. Mais c'est un leader qui a donné un rêve pour le peuple libanais et surtout pour les chrétiens, pour le retrait des troupes étrangères, pour bâtir un Liban fort et égal. [...] Je l'aime, j'ai des critiques, il a joué le jeu du sang, mais c'est quelqu'un qui avait de grandes ambitions pour le Liban. Et je pense que les vrais bachiriens sont aujourd'hui aounistes... c'est mon avis. Par exemple, Bachir, quand il résistait contre les Syriens, il parlait comme s'il était un prophète, il disait que la défaite n'était pas que les Syriens entrent dans nos régions, à Bikfaya ou à Jounié, la base des chrétiens du Mont-Liban [...], mais que la vraie défaite c'est à l'intérieur de nous... la défaite c'est quand nous sommes vaincus à l'intérieur de nos âmes si tu veux [...]. Eh bien, ces paroles-là, tu les retrouves après le 13 octobre 1990. Nous n'étions pas vaincus, les troupes syriennes étaient dans nos régions, mais nous n'étions pas vaincus, nous n'avons pas sorti le drapeau blanc. Nous avons résisté et nous avons réussi, et je pense que c'est un grand résistant, un grand militant chrétien [...]. Ma famille essentiellement est phalangiste, Kataëb...

> le parti de Bachir. Pour nous, c'est un héros... il y avait des photos de lui chez nous, et même maintenant, mon frère en a une... et moi aussi [...] : j'ai une photo de Bachir Gemayel et une de Michel Aoun [...]. [À propos de] Bachir, il y a une chanson qui disait : "on n'a pas oublié depuis l'époque du terrain de football" [...], dans cette chanson, Bachir Gemayel apparaît comme quelqu'un qui est parti mais dont on va continuer le chemin. Elle a une très forte image poétique cette chanson, elle s'appelle *Min hek al-mal'ab mâ nsînâ* [...]. Parfois on me dit : "Mais tu es un phalangiste, comment tu peux être avec nous ?" Mais arrêtons ça... il y a quelque temps, j'ai préparé un article : "Qui sont les bachiriens ?", ceux de sa famille ou de son parti ? Non, ceux qui partagent sa vision ! Michel Aoun et Bachir Gemayel sont les deux leaders chrétiens forts qui ont eu une grande popularité » (Georges, entretien le 6 mars 2009).

Souvenirs familiaux, expériences personnelles et histoire du mouvement aouniste construit autour du projet d'unité pour le Liban se conjuguent ici pour valoriser la figure de Bachir Gemayel, laquelle semble fonctionner comme un révélateur du leadership de Michel Aoun. Partageant des aspirations communes avec le président assassiné, Michel Aoun incarne pour ses partisans celui qui fut capable de traduire « l'espoir » en actes tout en évitant les égarements de la violence pour gagner son statut de leader reconnu.

Il apparaît ainsi que les discours de militants aounistes attachés aux figures de Samir Geagea et de Bachir Gemayel donnent à voir un jeu de miroirs au centre duquel se trouve Michel Aoun. La confrontation dialectique exposée dans les récits de ces partisans vient souligner les attributs de la figure du leader au sein des trois registres sur lesquels se fonde la relation qu'il entretient avec ses affiliés : socialisation primaire, mobilisation partisane et identification communautaire se trouvent convoquées pour marquer, par opposition ou par contraste, les dimensions constitutives de l'attachement au chef. Reste que les différents contextes mobilisés par les acteurs ne s'articulent pas sans dissonances : des conflits parfois générateurs de malaise, comme l'illustre le dernier témoignage de Georges, et pouvant aller, en cas de disjonction trop marquée, jusqu'à la rupture et au désengagement.

Par l'intermédiaire de leurs discours sur les figures de leadership, les militants rencontrés nous fournissent un inestimable accès à l'univers de sens qui structure les expériences au sein du CPL, informant ainsi sur le caractère pluriel du lien aouniste. Ce dernier se situe à la croisée de diverses « narrations » sociales, entendues comme des « productions

discursives sédimentées, stratifiées », enracinées dans les mémoires collectives[35], révélant une « structure sociale de la conscience[36] » à partir de laquelle s'opère la (re)construction identitaire des acteurs, observée à travers leurs témoignages. Les militants se trouvent pris dans des courants de combinaisons mémorielles, plus ou moins harmonieuses, définissant les individus et les groupes. En cela, le cas étudié offre un éclairage particulier sur un ensemble plus global de mécanismes mémoriels et identificatoires constitutifs du lien social et politique au Liban, où la force des ancrages locaux des mouvements partisans, leur insertion dans les lignées familiales et leur imbrication dans le système communautaire expliqueraient la prégnance de tels mécanismes dans la construction du politique. Une spécificité de l'aounisme pourrait cependant se trouver dans cette étroite dépendance entretenue avec le moment fondateur de 1988-1990 qui continue de constituer la source quasi exclusive d'interprétation de l'histoire. Une centralité pouvant apparaître pour le CPL à la fois comme une force et une faiblesse : événement récent, il possède une capacité à être intégré par les mémoires vives des militants, à la condition que les plus jeunes, n'ayant pas de souvenirs de cette période, soient en mesure de réinvestir ses significations dans leur vécu quotidien pour ainsi se rattacher à l'histoire du groupe.

Révélée par la médiation des témoignages individuels, la force des processus d'identification organisés autour de contextes mémoriels pluriels dans la construction du lien politique interpelle sur le rôle des institutions partisanes dans la construction, l'entretien et le renouvellement de cette relation politique : comment les leaders (et leur entourage immédiat) appréhendent-ils le lien qui les unit à leurs *followers* ? Et surtout comment de tels mécanismes d'affiliation se trouvent-ils dynamisés et exploités par les organisations politiques en vue de mobiliser ?

Reste néanmoins la certitude qu'une telle mobilisation ne saurait être effective sans l'investissement affectif dont témoignent les récits collectés auprès des militants. En transmettant les codes de la mémoire officielle du parti, en s'y projetant eux-mêmes par le biais de leurs souvenirs personnels et de leurs héritages familiaux, mais aussi en créant par leur discours cette symbiose entre différentes narrations collectives, ces militants que l'on pourrait désigner comme le « peuple » aouniste se posent à la fois comme les médiateurs, les acteurs et les auteurs de cette groupalité que constitue la société partisane du CPL.

35. Farrugia, 2009, p. 275.
36. *Ibid*.

Bibliographie

BALANDIER Georges, 1967, *Anthropologie politique*, Paris, PUF.

BERGER Peter et LUCKMANN Thomas, 1966, *The Social Construction of Reality*, New York, Anchor Books.

BOURRE Jean-Paul, 1990, *Génération Aoun. Vivre libre au Liban*, Paris, Robert Laffont.

BRUBAKER Rogers, 2001, « Au-delà de l'identité », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 139, n° 1, p. 66-85.

CORM Georges, 2005, *Le Liban contemporain. Histoire et société*, Paris, La Découverte.

DAVIE May, 1991, « Aoun ou le refus chrétien. Liban : octobre 1989-janvier 1990 », *Les Temps Modernes*, n° 536, avril-mai, p. 147-180.

DUMONTIER Beltram, 2008, « L'entente du Hezbollah avec le CPL. Genèse d'une convergence politique », in Mervin Sabrina (dir.), *Le Hezbollah. État des lieux*, Paris, Sindbad, p. 109-116.

ELIAS Lyna, 2007, *Les chrétiens libanais menacés de disparition ou le plan d'islamisation du Liban est en marche*, Beyrouth, Éditions libanaises.

ELIASHOP Nina et LICHTERMAN Paul, 2003, « Culture in Interaction », *American Journal of Sociology*, 108 (4), p. 735-794.

FARRUGIA Francis, 2009, « Le syndrome narratif : théorie et terrain », *Cahiers internationaux de sociologie*, n° 127, p. 269-289.

FAVIER Agnès, 2005, « Histoire de familles, patronage et clientèles dans l'espace politique local au Liban », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, n° 41, p. 37-66.

HALBWACHS Maurice, 1997 [1950], *La mémoire collective*, Paris, PUF.

HAUGBOLLE Sune, 2005, « Public Memory of the Lebanese Civil War », *Comparative studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 25 (1), p. 191-203.

——— 2010, *War and Memory in Lebanon*, Cambridge, Cambridge University Press.

HAUGBOLLE Sune et HASTRUP Anders, 2008, « Introduction: The Outline of a New Politics of Memory in the Middle East », *Mediterranean Politics*, 13 (2), p. 133-149.

HORWITZ Murray et RABBIE Jacob, 1977, « Individuality and Membership in the Intergroup System », in Tajfel Henri (ed.), *Social Identity and Intergroup Relations*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 241-274.

LABAKI Boutros, 2008, « Les chrétiens du Liban (1943-2008). Prépondérance, marginalisation et renouveau », in Blanc Pierre (dir.), *Chrétiens d'Orient*, Paris, L'Harmattan, p. 95-113.

LAVABRE Marie-Claire, 1994, *Le fil rouge. Sociologie de la mémoire communiste*, Paris, Presses de la FNSP.

MAKAREM Amal, 2002, *Mémoires pour l'avenir*, Beyrouth, Dar an-Nahar.

MARTIN Denis-Constant (dir.), 2002, *Sur la piste des OPNI (objets politiques non identifiés)*, Paris, Karthala.

MERMIER Franck et VARIN Christophe (dir.), 2010, *Mémoires de guerre au Liban (1975-1990)*, Arles, Sindbad-Actes Sud-IFPO.

PICARD Élizabeth, 1996, « Les dynamiques politiques des chrétiens au Liban. Changement de statut et crise du leadership », *Monde arabe Maghreb-Machrek*, n° 153, p. 3-21.

PICAUDOU Nadine (dir.), 2006, *Territoires palestiniens de mémoire*, Paris-Beyrouth, Karthala-IFPO.

SALIBI Kamal, 1989, *Une maison aux nombreuses demeures. L'identité libanaise dans le creuset de l'histoire*, Paris, Naufal.

SIMMEL Georg, 1994 [1908], « L'étranger dans le groupe », *Tumultes*, n° 5, p. 199-205.

VERRET Michel, 1984, « Mémoire ouvrière, mémoire communiste », *Revue française de science politique*, vol. 34, n° 3, p. 413-427.

VOLK Lucia, 2008, « When Memory Repeats Itself: The Politics of Heritage in Post Civil War Lebanon », *International Journal of Middle East Studies*, 40, p. 291-314.

9

L'action des Forces libanaises à Aïn al-Remmané : un intense travail de réhabilitation et de socialisation politique

Chantal MAZAEFF

À l'heure de réfléchir aux sociétés partisanes au Moyen-Orient, le mouvement des Forces libanaises représente un objet de recherche particulièrement intéressant, tant en raison de son passé que de son actualité. Il s'agit de comprendre comment une organisation, marquée par un passé plus que sujet à caution, tente de retrouver une légitimité au sein de l'espace public, de même que son leader Samir Geagea qui a recouvré sa liberté après onze années d'emprisonnement. Afin d'appréhender au plus près la mise en œuvre de ce projet, je me suis concentrée sur un espace géographique délimité, le quartier de Aïn al-Remmané, lieu symbolique s'il en est des FL, qui se veulent les maîtres des lieux au sein de cet espace urbain marqué identitairement comme « le bastion chrétien », et lieu emblématique pour la dite « Résistance[1] chrétienne ». L'implantation des FL dans cette banlieue de Beyrouth à dominante chrétienne, composée d'une population issue de milieux populaires, m'a amenée à envisager comment ce territoire participe de la dynamique des sociétés partisanes.

1. Il faut souligner combien la rhétorique de la résistance est un enjeu crucial pour les différentes forces politiques qui rivalisent pour en être la meilleure incarnation. Le Hezbollah semble avoir remporté cette lutte en apparaissant souvent comme le représentant de la « résistance libanaise » contre l'agresseur israélien.

Pour élargir ce point de vue, il faut souligner combien, au Liban, deux dimensions caractérisent la vie politique : d'une part, une dimension confessionnelle et partisane, et, d'autre part, une inscription territoriale forte de la majorité des mouvements, quelle que soit leur origine. Si la division de cet espace confessionnel reste basée sur une identité religieuse, chrétienne ou musulmane principalement, certains mouvements sont plus porteurs que d'autres de ce type d'identité. Ainsi, parmi la multitude des mouvements partisans, les FL véhiculent l'image d'un parti[2] chrétien, voire christianiste. Elles génèrent par ailleurs une perception négative, eu égard à leur passé très ambigu, mais plus encore à la figure de leur leader, Samir Geagea[3]. En termes d'ancrage territorial, si les FL ont recruté à l'origine bon nombre de leurs partisans dans la région de Bcharré, au Nord-Liban, elles sont implantées avec force et visibilité à Beyrouth, principalement dans le quartier de Aïn al-Remmané, à cheval sur deux communes, Chiyah et Furn al-Chebbak.

Ce quartier est entouré de grands axes routiers qui le délimitent, notamment la rue de Saïda, plus connue sous le nom de « ligne de démarcation » ou « ligne verte », en référence au temps de la guerre où elle marquait la séparation entre les zones d'affrontements opposant forces chrétiennes et musulmanes. Ce grand axe, qui marque le début des territoires chiites, ouvre vers la commune de Haret Hreik, ancrage central du Hezbollah et théâtre récurrent d'affrontements entre jeunes de chaque territoire, ce qui nécessite la présence permanente de l'armée libanaise depuis bientôt vingt ans. La population de Aïn al-Remmané est estimée à plus de 40 000 habitants, dont seulement 3 000 en seraient originaires. Si les classes moyennes y étaient majoritaires avant la guerre, le quartier s'est fortement paupérisé avec l'arrivée, durant la guerre, de nombreux réfugiés fuyant le Chouf, le Sud ou Damour, mais également en raison de la crise économique qui a principalement frappé les classes moyennes. L'habitat est essentiellement composé de grands immeubles, bordant des ruelles étroites et encombrées.

Cette banlieue populaire est porteuse d'une image très négative qui rejaillit sur ses habitants pour plusieurs raisons : d'une part, les affrontements qui s'y sont déroulés à deux moments cruciaux de la guerre civile

2. J'emploierai autant le terme de « mouvement » que celui de « parti », tout en sachant qu'à ce jour les FL ne sont pas encore constituées en organisation structurée telle que peut l'être un parti politique.
3. La milice des FL est accusée notamment d'avoir commis le massacre de populations palestiniennes à Sabra et Chatila les 17 et 18 septembre 1982, avec l'aval de l'armée israélienne qui a laissé les forces armées des FL se venger de l'assassinat de leur leader de l'époque, Bachir Gemayel, perpétré le 14 septembre 1982.

– ceux qui ont ouvert les hostilités et ceux qui en marqueront la fin, à l'occasion des combats entre la milice des FL et l'armée libanaise régulière, alors sous les ordres de Michel Aoun –, d'autre part, sa proximité avec les zones chiites qui lui donne l'image d'un territoire stigmatisé et dangereux du fait de cette situation limitrophe, enfin la dimension populaire et banlieusarde qui construit une représentation que l'on retrouve dans toute société moderne, celle d'une population dangereuse, notamment sa jeunesse présumée déviante. Ce processus de stigmatisation se traduit dans la manière dont sont nommés les jeunes de Aïn al-Remmané à l'extérieur du quartier : le terme de voyou (*za'rân*) les représenterait au mieux.

C'est à l'occasion de mon immersion dans ce quartier[4] que j'ai été frappée par l'omniprésence, dans l'espace public, des signes et messages glorifiant l'action des FL, marquage qui m'a fortement questionnée. Parallèlement à l'observation de ces signes extérieurs, c'est en me rendant régulièrement dans un centre de prévention spécialisée, au contact d'enfants âgés de moins de dix ans, que j'ai pris conscience de l'importance du phénomène de politisation de la jeunesse. Ces préadolescents arboraient des bijoux de pacotille comme des colliers ou des gourmettes façonnés avec des symboles des FL (croix biseautée, portrait de Samir Gaegea, crucifix), et chantaient en guise de jeu le slogan des FL « *Ouwwet ou bass ! Hakîm ou bass*[5] *!* ». La diffusion des symboles des Forces libanaises dans cette tranche d'âge semblait renvoyer non à un engagement politique conscientisé, mais plus à une circulation de signes participant de leur socialisation dans ce quartier. Cependant, la diffusion de ces symboles peut produire à terme de l'engagement quand les jeunes se réapproprient ces emblèmes pour soutenir leur filiation politique en devenir. En ce sens, l'organisation politique a tout intérêt à diffuser ces supports de mobilisation et d'identification, ce que les FL ne manquent pas de faire.

J'ai cherché à comprendre les raisons de la vénération que de nombreux jeunes gens, garçons et filles à peine sortis de l'enfance, avaient pour Samir Geagea, posé là comme une icône, « seigneur de la guerre » lui fraîchement sorti de prison (nous sommes alors en novembre 2005). Comment le passé trouble du mouvement des FL, la carrière et la

4. Dans le cadre de l'enquête de terrain menée pour la préparation d'un doctorat en sociologie à l'EHESS, sous la direction de Hamit Bozarslan, portant sur la socialisation de la jeunesse chrétienne au Liban (*Une jeunesse populaire à Beyrouth : la communauté et sa mémoire comme réponse à l'imprédictibilité*).
5. « Les Forces et c'est tout ! Le "Docteur" et ça suffit ! »

réputation de son leader peuvent-ils être des facteurs de mobilisation ? Comment expliquer cette glorification de Samir Geagea et l'attractivité des FL au sein de cette tranche d'âge ? En quoi la dimension territoriale était-elle un élément à prendre en compte dans la socialisation politique à l'œuvre ?

Pour répondre à ces interrogations, je vais m'appuyer sur un travail de terrain mené au plus près des individus, auprès des cadres du mouvement et des partisans, dans le quartier de Aïn al-Remmané entre juillet 2005 et juillet 2009. La méthode d'enquête suivie est une méthode classique de recherche en sciences sociales, à savoir la réalisation de nombreux entretiens semi-directifs avec des adultes et des jeunes, âgés de 15 à 22 ans, des adultes référents, des membres du clergé, des enseignants et des acteurs éducatifs. J'ai bien évidemment rencontré les cadres de deux mouvements implantés dans ce quartier, ceux des FL mais également ceux du Courant patriotique libre, mouvement concurrent. Je m'appuierai également sur ma participation à plusieurs réunions de jeunes et d'étudiants des FL, et sur ces nombreux moments passés au siège des FL, situé sur le boulevard Camille Chamoun à Aïn al-Remmané. Ces rencontres m'ont permis de cerner comment l'organisation se reconstruit, quelles sont les idéologies à l'œuvre dans les différents modes de mobilisation des partisans ou à destination des plus jeunes, appréhendés comme de futurs partisans potentiels. Enfin, mon analyse a été profondément enrichie par une observation régulière des sociabilités à l'œuvre grâce à de nombreuses immersions au sein du quartier, en partageant des moments de convivialité avec des familles et des individus qui y résident depuis plusieurs années. Ils sont porteurs d'une mémoire collective qu'ils ont partagée avec confiance et qui est un objet précieux de travail dans l'étude des mouvements partisans.

Je vais dans un premier temps montrer comment, concrètement, sur ce territoire où se déploie une intense activité politique, l'organisation a mis en place un certain nombre de moyens et d'activités pour mobiliser les partisans. L'observation du travail de socialisation secondaire mené par les acteurs politiques m'a permis de me rendre compte du rôle que joue le mouvement dans la construction identitaire d'adolescents en recherche de modèles et de figures d'identification. Plus largement, je m'arrêterai sur l'idéologie qui parcourt le mouvement et qui scande le processus de politisation des plus jeunes réalisé par les cadres de l'organisation.

Au-delà des hommes, le territoire imprime également l'identité du mouvement et celle des habitants de Aïn al-Remmané. C'est ce que nous verrons avant de conclure cet article sur la figure de Samir Geagea et le rapport au leader qu'entretiennent les jeunes de ce quartier, sachant qu'ils

ne l'ont connu d'abord qu'au travers d'une mythologie partagée au sein des familles et des cercles sociaux, avant que cette figure ne prenne réalité, tardivement, à sa libération de prison.

Entre reconstruction et réhabilitation du mouvement

Dans un contexte territorial singulier, que je développerai par la suite, il est nécessaire de comprendre comment, sur le terrain, une organisation telle que les FL se reconstruit et intervient auprès des jeunes, après des années de mise à l'écart. Le détour par l'idéologie qui circule au sein des différents lieux de l'action politique que j'ai pu approcher sera un élément productif en termes de mise à jour des facteurs de mobilisation qui ne se disent pas forcément ouvertement. Cependant, il nous faut d'abord revenir brièvement sur le passé du mouvement pour en comprendre le présent, notamment comment les événements passés ont permis de recréer une dynamique partisane chez les jeunes, les étudiants d'abord, puis les plus jeunes dans un second temps.

Je ne ferai pas un historique du mouvement[6], mais il est important de reprendre le fil de l'histoire du mouvement dans les années d'après-guerre, au cours desquelles les jeunes se sont ouverts aux enjeux politiques, durant leur adolescence mais plus encore en tant que pré-adultes. Ces différents temps ont favorisé les affiliations partisanes au sein de groupes de pairs.

Le premier moment fort qui marque cette construction partisane est l'arrestation du leader Samir Geagea le 23 avril 1994, suivie de sa

6. Les FL sont créées le 30 août 1976. Elles représentent le bras armé du regroupement de différentes forces chrétiennes (partis et structures paramilitaires) du Front libanais, au premier plan desquelles se trouvent les Kataëb de Bachir Gemayel. Trois figures marquent l'histoire des Forces libanaises, visages que l'on retrouve encore aujourd'hui sur les murs de Aïn al-Remmané : Bachir Gemayel, la figure emblématique, Elie Hobeika une des figures majeures du parti avant sa tentative de rapprochement avec les Syriens en 1985 (vécue comme une trahison par une partie des chrétiens), ce qui ouvrira la voie à Samir Geagea, qui prend les rênes des FL en janvier 1986, avec l'image « d'un dur et d'un pur » à un moment de la guerre marqué par le risque de minorisation des chrétiens face à la montée en puissance des chiites. Samir Geagea va se construire sur cette logique du danger, du refus de la « dhimmitude » qui perdure aujourd'hui. Il restera à la tête du mouvement jusqu'à son arrestation, en avril 1994.

condamnation à la peine de mort[7], commuée en réclusion à perpétuité. Il sera le seul chef de guerre à être condamné et emprisonné, ce qui contribue à son statut de martyr[8], voire à son exemplarité aux yeux de ses partisans les plus convaincus. Le mouvement des FL, dissous en mars 1994, cessera toute activité jusqu'en 1996, pour reprendre peu à peu sa place dans l'espace politique autour des années 2000. Les activités ont été un temps clandestines, la mainmise des services de sécurité syriens et libanais empêchant toute expression politique de l'opposition au régime et faisant régner un climat de peur et de persécution qui permettra cependant de construire une histoire du mouvement dans l'adversité et la résistance. La domination brutale des forces au pouvoir sera un facteur de plus de mobilisation d'une jeunesse chrétienne qui devient actrice sur la scène publique, alors que les adultes se taisent, notamment les pères. Les étudiants se mobilisent, qu'ils soient sympathisants aounistes ou FL, prennent la parole quitte à en subir les conséquences. Plusieurs manifestations sont ainsi réprimées sévèrement par les forces de sécurité intérieure ; elles constituent des étapes marquantes dans leur processus de socialisation politique. *A contrario*, les seuls adultes qui prennent la parole sont les membres du clergé maronite, *via* le patriarche Mar Nasrallah Boutros Sfeir. L'expérience sociale vécue alors constitue une des bases de l'engagement militant de certains pour qui, selon Olivier Ihl,

> « la nature d'un événement tient d'abord à son traitement, aux confrontations de ceux que l'on peut appeler des agents d'exemplarité (journalistes, historiens, enseignants) ; leur rôle est central dans le contrôle des figures et des récits au travers desquels groupes sociaux et communautés politiques se donnent en représentation[9] ».

Ces temps de mobilisations clandestines participent d'une mythologie du mouvement également, certains militants FL n'hésitant pas à comparer leur lutte avec la Résistance française face à l'occupant nazi.

---

7. Il est condamné pour avoir assassiné Dany Chamoun, sa femme et ses deux enfants, assassinat d'une extrême cruauté qui colle à son image et à sa carrière même s'il sera finalement blanchi de la mort des proches de D. Chamoun, leader du Parti national libanais et rival de S. Geagea.
8. Son emprisonnement va revêtir pour ses partisans un caractère de sacrifice qui donnera lieu, en décembre 2006, à la production d'un film réalisé par Gisèle Khoury sur les onze années vécues en détention, document qui va alimenter l'image de sage que souhaite adopter S. Geagea. L'utilisation, par les membres des FL, du qualificatif « *Hakîm* » (Docteur) pour le nommer participe de ce projet.
9. Ihl, 2002, p. 139.

À partir de ces bribes d'histoire du mouvement dans les années d'après-guerre, je vais maintenant présenter quelques éléments généraux de l'organisation[10] des FL. Construit de manière pyramidale, avec à sa tête le Comité exécutif dirigé par le leader historique Samir Geagea, le mouvement se décline par *caza*[11]. Un responsable général y est chargé d'organiser les activités militantes par type de public. Des actions sont menées auprès des adultes et auprès des jeunes, avec une différenciation dans la section des jeunes entre les lycéens et les étudiants. J'ai approché ces deux dernières catégories de public pour observer le travail de socialisation politique qui se dessine tant au sein du mouvement que dans l'espace public et dans les lieux de vie de cette jeunesse.

Par ailleurs, dans cette dynamique de réhabilitation mais également de reconstruction de l'organisation, celle-ci rallie à elle des sympathisants dans la mesure où elle propose des services. C'est ce qu'ont bien compris les FL qui, à compter de l'année 2008, ont ouvert un certain nombre de dispensaires médicaux où les habitants peuvent, moyennant une cotisation annuelle de 20 dollars par famille, recevoir des soins de base. Ce programme d'ouverture de vingt-cinq dispensaires fait écho à l'organisation existant du temps de la guerre civile, puisque jusqu'en 1991, dans les zones maîtrisées par les FL, celles-ci pourvoyaient alors à des besoins élémentaires de ce type. Le projet actuel (douze dispensaires auraient été ouverts fin 2009) nous montre que le mouvement se structure à nouveau suivant une logique de services aux personnes, tout comme le Hezbollah ou le CPL. Ces dispensaires viennent redire aux différents acteurs politiques combien le processus de privatisation de l'espace politique, au travers de la mise en place d'économies que nous pouvons qualifier de semi-privées, représente un avant-goût du système fédéral que certains militants FL poursuivent de leurs vœux. Enfin, et surtout, un tel processus questionne la centralité de l'État et pose l'image d'un État incomplet car incapable d'assurer un égal accès aux soins pour les citoyens libanais, les renvoyant pour un certain nombre de besoins primaires à se tourner vers les mouvements partisans qui agissent dès lors en lieu et place de l'État défaillant.

10. J'ai mené plusieurs entretiens et créé une relation privilégiée avec deux cadres responsables de la formation des jeunes au sein des FL, Julianos et André (les prénoms ont été modifiés). Ces rencontres ont pu se réaliser en raison de la durée de l'enquête, qui m'a permis de gagner leur confiance. Cela n'a pas manqué de poser des problèmes éthiques au regard des valeurs du mouvement, j'y reviendrai en conclusion de cet article.
11. Division administrative et électorale du territoire libanais. Aïn al-Remmané dépend du *caza* du Metn-Sud.

L'attractivité des services offerts par un mouvement est d'autant plus importante en ces temps de crise économique pour les populations d'origine modeste. L'emploi étant un point central pour les jeunes gens au seuil de leur vie d'adulte, les FL tentent de proposer des solutions aux militants. Cela amène un responsable à affirmer, lors d'une réunion devant un auditoire composé de jeunes sympathisants, que « les postes de la fonction publique étant réservés de fait aux proches du Mouvement Amal, il faut que les FL se soutiennent tant qu'elles ne sont pas au pouvoir ». La logique clientéliste est énoncée ouvertement, mais au-delà, le sentiment d'injustice est réactivé, de même que la promesse de jours meilleurs, pour finalement poser un principe qui illustre la vision d'une communauté fermée, puisque ce responsable conclura son intervention par cette phrase : « Il vaut mieux embaucher quelqu'un que l'on connaît. »

Ces deux exemples donnent à voir un projet pour l'organisation, porté par les cadres, fondé sur l'entre-soi et visant au renforcement de l'exclusive communautaire au risque de sa transformation en ghetto. Cette dimension communautaire n'est cependant pas suffisante pour révéler la nature des échanges sociaux, puisque bien plus que par ces divisions intercommunautaires, la communauté chrétienne est profondément traversée par des divisions intracommunautaires. La logique de concurrence est en l'occurrence très forte avec le CPL dans l'accès à des services privilégiés pour les militants de chacun des mouvements.

On est là en présence d'un processus qui réduit encore plus l'horizon des membres du groupe, qui vont de fait recréer une communauté imaginaire *via* ces multiples services, mais plus encore *via* les représentations et l'idéologie qui fondent l'appartenance au groupe légitime, contre les autres, quels qu'ils soient. On peut utiliser la notion de « société partisane » pour décrire le groupe des militants et des partisans du mouvement, tant ses contours se dessinent d'un gros trait qui se renforce dans les moments d'incertitude et de fragilité rencontrés par la société libanaise depuis la fin des affrontements armés. Le contexte économique est une donne non négligeable de ce processus de renfermement sur soi dans un quartier aussi précarisé que Aïn al-Remmané ; l'accès à ces services représente alors un facteur d'attractivité majeur pour des familles largement démunies. Tous les mouvements profitent de la faiblesse des institutions étatiques pour tenter de prendre à leur charge l'aide sociale, éducative et économique *via* l'organisation partisane, rendant ainsi la population dépendante de cette manne. Ce système de redistribution permet également d'enrôler une jeunesse captive et soucieuse de soutenir les cercles familiaux précarisés. Dans l'action militante des cadres des FL, l'affiliation de cette jeunesse est un objectif prioritaire, c'est ce que nous allons

voir maintenant dans le travail mené par les FL dans ce quartier. La socialisation des jeunes est en effet posée clairement comme un objectif central pour le mouvement, et les moyens sont donnés en fonction de ce projet. Pour appuyer mon propos, je reprendrai une phrase d'Antoine Najm[12], conseiller de Bachir Gemayel et de Samir Geagea, qui dit bien la place que tient la jeunesse dans le projet politique global des FL : « Ayant foi dans les capacités de notre jeunesse, nous estimons qu'elle est porteuse de toutes nos espérances. De là, nous devons lui offrir la meilleure éducation qui soit. » Ce projet se décline au sein des structures des FL, principalement à Aïn al-Remmané où les locaux du siège[13], situés sur un grand axe routier, sont très visibles en raison notamment de l'affichage sur les façades d'un très grand portait de Samir Geagea et de slogans du mouvement. Plusieurs petits bureaux sont en place au sein du quartier, mais une attention particulière est vouée aux locaux[14] proches de la rue de Saïda, face aux zones chiites. La fréquentation régulière de ces lieux m'a permis de m'imprégner de l'action militante menée par des cadres très investis dans leur mission.

L'activité militante au sein du quartier

Le siège, local peu avenant au premier abord, prend les aspects d'une ruche lors des moments réservés aux activités destinées aux jeunes.

Des temps de mobilisation

J'ai croisé des adolescents de douze ou treize ans qui venaient au local avec leurs frères et sœurs aînés, et qui participaient aux déplacements vers

12. Cité par Khayat, 1994.
13. Le siège des FL est situé sur l'avenue Camille Chamoun, qui relie Sin al-Fil à Hadeth ou Chiyah. Il faut signaler que face au siège des FL se trouve un monument commémoratif érigé en mémoire des martyrs Kataëb il y a plusieurs dizaines d'années et sur lequel a longtemps été dressé un portrait de Pierre Gemayel fils, suite à son assassinat en 2006.
14. En octobre 2009, à une centaine de mètres de la rue de Saïda, a été mis en place un bureau des FL. Des portraits de Samir Geagea ornent ses murs, et les drapeaux des FL sont très visibles et illuminés. J'ai vu à plusieurs reprises un groupe de militants passer des soirées au bord de la route, en fumant des narguilés tout en étant à l'affût d'éventuelles intrusions.

Maarab, fief de Samir Geagea après sa sortie de prison. Ces déplacements se déroulent lors de dates anniversaires symboliques à la fonction fondatrice, comme le jour de l'emprisonnement du leader, commémoration célébrée chaque année. Ainsi, le 23 avril 2007, j'ai vu partir quatre bus bondés ; les nombreux jeunes gens enthousiastes, garçons et filles, étaient encadrés par des militants âgés d'à peine plus d'une vingtaine d'années. Ce déplacement prend des formes de procession, les cadres sont habillés de manière très soignée, les jeunes sont là avec des drapeaux qu'ils agitent au bord de la route, en grand nombre. Comme les autres mouvements, les FL scandent l'histoire de la mobilisation par des dates anniversaires qui bien souvent évoquent une défaite pour le mouvement. C'est dans la défaite que s'ouvre la perspective d'un renouveau que vient incarner le mouvement en marche, surtout autour de la figure de son chef charismatique. Ce travail sur la temporalité est à souligner. Il donne lieu à l'organisation de grands rassemblements qui se font concurrence dans l'esthétisation du politique à l'œuvre dans les différents mouvements. Ces dates sont des moments rituels qui réactualisent chaque année les facteurs de mobilisation, tout en fidélisant les participants.

Pour les jeunes âgés de quinze à vingt ans, différentes activités sont mises en place de manière à les fédérer et à favoriser un esprit de corps. Des tournois de basket-ball ou de tennis de table sont organisés entre les différentes sections des FL. Les joueurs portent des maillots sur lesquels est inscrit le nom de leur section FL d'origine, et les initiales FL sont dessinées en grands caractères. Des camps sont organisés chaque été depuis 2007, au cours desquels se déroulent des marches dans la montagne du Kesrouan, les participants étant originaires de différents *caza*. Les nuits sont passées dans des couvents, des veillées sont organisées, les journées débutent et se clôturent par un long temps de prières choisies par un membre du groupe, et les repas débutent également par une prière. Lors d'une réunion d'étudiants à laquelle j'ai assisté à Aïn al-Remmané, la rencontre a elle aussi été ouverte par une prière. Ce rituel religieux donne la tonalité de ces différentes rencontres, mettant bien en évidence l'identité religieuse rigoureuse qui traverse ce mouvement.

Ces camps et activités sportives sont, parmi les actions de mobilisation, celles que les cadres rencontrés ont le plus valorisées. J'ai perçu dans leurs propos la fierté de pouvoir ainsi rassembler des jeunes gens pour construire une identité collective spécifique. Au cours de l'été 2009, un camp du même type a été organisé ; il était destiné aux plus jeunes, à savoir la tranche d'âge allant de dix à quinze ans.

Une formation militante

En ce qui concerne l'entrée dans le mouvement des FL, les jeunes qui se montrent intéressés assistent tout d'abord à une réunion hebdomadaire centrée sur les questions d'actualité ; des cours sur l'histoire libanaise y sont dispensés de manière à engager un travail de politisation.

Dans le cadre de la politique de recrutement des FL sont organisées des séances de soutien scolaire, dispensées par des enseignants bénévoles aux élèves qui ont des difficultés ou qui souhaitent être aidés dans la préparation des examens de fin d'année.

Un cadre FL est chargé de la question scolaire. Il se rend dans les établissements scolaires, rencontre les préfets et les pères supérieurs pour évoquer les situations des élèves sympathisants FL, mais il reconnaît que certains préfets ne lui ouvrent pas la porte. L'intrusion de représentants du mouvement au sein des espaces éducatifs peut surprendre tant elle prend la forme d'un rôle parental de substitution. Là encore la tentation est grande pour ce mouvement de devenir hégémonique, quitte à reléguer les parents à l'extérieur de l'espace éducatif et à prendre leur place.

J'ai pu assister au dépouillement d'un recensement réalisé dans des écoles du *caza* du Metn-Sud afin de visualiser la représentation politique au sein de ces établissements, grâce aux informations glanées par des élèves militants. Le comptage se fait classe par classe ; sont pointés les sympathisants des FL ainsi que ceux de l'ensemble des autres mouvements politiques. Au regard des résultats, il est décidé de cibler tel établissement où les FL seraient peu présentes, pour tenter d'y mobiliser de futurs militants.

Enfin, les étapes d'une carrière au sein du mouvement se dessinent sur la longue durée. Tout jeune qui souhaite s'engager dans les FL et devenir militant est amené à suivre un cycle d'enseignement régulier. Au terme de celui-ci, un diplôme lui est remis. Il y a trois grades dans la carrière d'un militant FL qui ouvrent droit à des postes à responsabilité, notamment dans l'encadrement des jeunes recrues. Ce diplôme est obtenu au terme d'un long travail d'imprégnation de l'idéologie du mouvement, à raison de quatre séances hebdomadaires sur une période de neuf mois, ce qui représente un engagement conséquent. Il porte aussi bien sur des thèmes ayant trait aux dimensions religieuse et historique du Liban que sur la connaissance des institutions.

L'histoire est déclinée de manière scindée : l'histoire chrétienne dans le monde et au Liban, l'histoire musulmane au Liban et dans les pays arabes. Enfin, un apport plus stratégique amène les militants à s'intéresser à la question du leadership et au rôle des médias dans la vie politique

libanaise. Au sein des FL, pour les plus âgés, un long travail de fidélisation se réalise par le biais de remises de diplômes[15] qui ressemblent en tous points à des diplômes scolaires. Ces récompenses sont délivrées pour l'obtention de bons résultats, sur le plan scolaire mais aussi pour leur carrière au sein du mouvement, lors de moments festifs, autant d'occasions d'attirer les jeunes au local pour les sensibiliser à la cause des FL. Le diplôme le plus élevé est remis par le chef suprême en personne, Samir Geagea.

Le responsable des FL dans le *caza* me précise par ailleurs que « si les enseignements portent sur l'apprentissage religieux, c'est toujours du point de vue politique et historique. Depuis le VIII^e^ siècle, c'est l'histoire qui se répète. C'est la présence politique, ça n'est pas l'explication rituelle ». Cette précision vise probablement à prévenir toute suspicion de rivalité avec l'Église. Il faut également relever la date qu'il cite comme début de l'histoire : le VIII^e^ siècle, date de la diffusion de la religion musulmane au Moyen-Orient. L'on perçoit bien par cette référence comment se construit la figure de l'ennemi.

Ce dispositif mis en place se heurte cependant à la réalité vécue par les jeunes, partagés entre l'envie de s'engager dans une carrière de militant mais rattrapés par les incertitudes quant à leur avenir. En effet, j'ai pu noter que l'engagement dans une carrière de militant est fragile. L'adhésion est très forte lors de la découverte du mouvement, quand le jeune commence à y être reconnu par ses pairs, mais également par les cadres. Par contre, l'année du baccalauréat, un flottement s'observe tant la préparation de cet examen réclame un investissement très important. Plusieurs jeunes m'ont dit ainsi s'être mis en retrait pour une année, pensant se réinvestir une fois qu'ils seraient à l'université. L'enjeu individuel l'emporte alors sur l'enjeu collectif.

La communication du mouvement vers les jeunes

Tout mouvement, quel qu'il soit, se doit de développer et maîtriser sa communication, d'autant plus en ces temps de vulgarisation de l'outil internet et de généralisation de la possession de téléphones portables chez les plus jeunes. Cette question est primordiale dans l'entreprise de politisation de la jeunesse. Sur le plan matériel, l'information du mouvement

15. Feuille de format A4 avec en arrière-plan le cèdre des FL, ce diplôme revêt les aspects d'un diplôme scolaire ; il pourra ainsi être affiché par le titulaire de cette marque de reconnaissance de son savoir politique.

est diffusée *via* les téléphones portables par le biais de messages transmis aux militants et aux sympathisants pour les informer qu'une manifestation particulière a lieu ou que des incidents opposent des membres des FL à des parties adverses. Cette forme directe et personnalisée de l'information, dans l'apparence du moins, lui donne un caractère d'immédiateté et renforce la dimension émotionnelle en cas de situation délicate.

Par ce système de communication, les jeunes entretiennent un lien permanent avec l'organisation qui fait presque partie de leur univers intime, si tant est que le téléphone portable, objet personnel, puisse avoir cette dimension. Dans cette dynamique, à l'occasion des fêtes de Noël, une carte de vœux signée par Samir Geagea et son épouse est envoyée aux sympathisants.

Une jeune fille âgée de seize ans fut ravie de me montrer cette carte, la brandissant comme un trophée. Elle prenait pour elle la fonction d'un signe que lui adressait le leader, d'un lien direct avec cette figure charismatique. Là aussi la dimension personnelle ou intime est activée par l'organisation.

Pour avoir assisté à différentes réunions, je peux affirmer que le mode d'animation de celles-ci est très autoritaire. Il n'est pas laissé beaucoup d'espace pour la discussion, les jeunes doivent écouter les propos du responsable, donnant à voir une vision quelque peu autocratique de la figure du leader. Cet aspect très directif est compensé par la personnalité du responsable de la section des jeunes. Le charisme de cet adulte dans les groupements de jeunes à caractère politique, sorte de grand frère, peut rallier à lui l'adhésion de plus jeunes et renforcer leur engagement. En l'occurrence, ce responsable, trentenaire et issu du quartier, est professeur de sport, champion de kick boxing. Il rassemble une somme d'attributs qui renforcent sa capacité à mobiliser les jeunes. Dans leur manière de conduire les actions, les FL s'appuient sur le développement de moments de sociabilité pour accueillir les jeunes, quitte à faire concurrence aux structures socio-éducatives mais également familiales. L'objectif est d'asseoir une nouvelle légitimité par un discours tolérant prônant l'accès au mouvement pour les personnes de toute confession. Certains jeunes m'ont précisé que leur engagement politique ne recueillait pas l'accord de leurs parents qui voyaient d'un très mauvais œil leurs enfants suivre finalement le même chemin qu'eux !

L'exemplarité des cadres

Voilà pourquoi également le mouvement tient beaucoup à réhabiliter son image, comme nous l'ont montré les discours de la jeune génération

de cadres qui ont toujours peur d'être assimilés à une milice et ont l'apparente volonté de se démarquer du passé.

Les responsables se vivent comme des figures d'exemplarité ainsi que l'indiquent les propos du leader général du secteur :

> « On travaille sur l'homme, l'engagement au sein des FL c'est un message global, c'est par notre manière d'être que nous leur donnons envie de s'impliquer, d'être comme nous. Nous devons être un exemple pour eux, notre enseignement et notre action ne valent que par ce que nous représentons pour les jeunes. »

Il ajoute : « Les jeunes, c'est l'avenir de notre mouvement. »

Cette manière de penser l'engagement a des tonalités totalisantes tant la vision développée est globale, mais elle peut questionner cependant au travers de cette notion d'exemplarité. Cette approche rend très difficile toute posture critique de la part des partisans, qui n'ont pas de marge de manœuvre ni d'espace au sein du mouvement pour faire part de leur subjectivité. Cette impossibilité d'ouvrir des espaces critiques est sous-tendue par le projet politique du mouvement, auquel veillent les responsables très engagés dans l'action militante.

Ce travail de militantisme a pour objectif de rallier un maximum de jeunes au mouvement ; au-delà, il y a la tentative d'asseoir une nouvelle légitimité qui permette de reconstruire une image « propre » du mouvement, même si le passé est convié dans des situations limites et apparaît alors comme assumé. En effet, quand des tensions apparaissent avec d'autres mouvements comme le Hezbollah ou le CPL, le passé est très vite réactivé et réutilisé à des fins agressives ; il permet alors de réinscrire l'action du mouvement dans une temporalité plus longue.

Une tentation christianiste

Du côté des cadres et des militants, la dimension chrétienne est présente et construite au travers d'un rejet de la figure du musulman. La logique de menace et de danger est utilisée pour caractériser de manière négative et réductrice l'ennemi potentiel. Cette construction de l'étrangéité réalimente la figure de l'ennemi et s'appuie sur l'idée que de « l'autre » côté de la route de Saïda se trouveraient des individus sans normes, ayant pour seul objectif d'attaquer le groupe. La stigmatisation ainsi à l'œuvre accentue et renforce l'usage de la frontière à des fins finalement offensives, fixant à nouveau clairement les limites du groupe. Pour aller encore plus loin dans

la construction de cet imaginaire de l'ennemi, je vais reprendre les propos d'André qui tentait de me convaincre ainsi :

> « Nous les Forces on doit être toujours prêts sur tout, on a besoin que tous les chrétiens en France, en Europe, en Amérique, que tous sachent que l'islam ne veut pas la paix. La Syrie a dessiné tous les pays qui parlent l'arabe, c'est à peu près la forme d'un chien, elle a dessiné ces territoires pour regrouper ces pays dans une nation musulmane, pas arabe mais musulmane. »

Il poursuit en voulant m'alerter :

> « L'islam a dessiné une carte, imagine que c'est l'Orient, l'islam est arrivé en Espagne par la guerre, les Croisés ont fait une autre guerre et ont chassé l'islam. Mahomet a dit dans le Coran que si une terre est devenue islamique, elle ne peut plus changer. Quand ils gagnent ils la colorient en jaune. Tout est vert ou jaune. Le jaune c'est une terre à prendre : l'Espagne est en jaune, le Liban est en jaune, depuis longtemps ils le veulent. On est monté à Bcharré, on est redescendu avec de la force pour se battre et gagner. En France c'est en vert, en Amérique c'est en vert, ils commencent. »

Il faut souligner que ce discours est tenu par un responsable de l'encadrement des jeunes ; on retrouvera la même image du chien chez Julianos, dont les fonctions sont identiques. La référence à Bcharré est significative : les jeunes du mouvement se rendent dans le fief de Samir Geagea pour en revenir plus forts, signe du pouvoir incarné par le chef qu'il suffit d'aller voir[16] pour trouver la force de la lutte. L'idéologie véhiculée prend les formes d'un ensemble cohérent qui, par sa simplicité, va fournir une explication du monde dans laquelle les jeunes pourront se retrouver avec aisance. Dès lors, les problèmes sociaux, politiques et économiques trouveront des explications simples, et donc simplistes, au travers de la figure de l'ennemi qui trace une ligne de séparation entre le bien et le mal.

Nous pouvons donc penser que le mouvement a les formes d'une société partisane, notamment grâce à la mise en place d'une logique de services qui rend les individus dépendants et donc redevables à l'organisation. Pour asseoir ce pouvoir de manière plus profonde, les séances de

16. La force et le pouvoir procurés simplement par le fait d'avoir vu leur leader fait penser au pouvoir des rois thaumaturges, tel que Marc Bloch l'a mis en évidence, dotés d'un pouvoir miraculeux de guérison de type surnaturel.

formation permettent de travailler sur l'habitus des partisans, qui vont peu à peu changer ou consolider une vision du monde plutôt sectaire et intérioriser ces divisions du monde dans lequel ils évoluent. Cet habitus, tel que le démontre Pierre Bourdieu[17], se transformera au fur et à mesure de l'activité militante, l'histoire collective du groupe se déposera et s'inscrira à la fois dans les corps et dans les choses. Cette histoire est l'objet d'un intense travail des mouvements partisans, tout comme l'espace urbain, lieu d'un marquage partisan intense et concurrent.

Le territoire, pourvoyeur d'identité

La singularité d'un quartier comme Aïn al-Remmané m'a permis d'approcher ce lieu comme rassemblant autant de « contextes indissociables de tous les moments forts de la construction de l'identité, facilement mémorisables sous forme d'images, d'émotions[18] ». De fait, s'il est un quartier qui réponde à cette définition et qui porte des moments symboliques de l'histoire de la guerre civile, Aïn al-Remmané est probablement celui-là. Je fais référence à deux moments de la guerre civile : d'une part le début des affrontements intercommunautaires le 13 avril 1975[19] et, d'autre part, les affrontements intracommunautaires très violents, principalement au cours du mois de février 1989, entre les forces militaires légales du général Aoun et les milices des FL qui avaient pris le pouvoir dans différentes zones chrétiennes au Liban. La part émotionnelle et mémorielle de ces faits de guerre est omniprésente lorsque l'on évoque le nom de ce faubourg de Beyrouth.

Un important travail de mise en scène du politique caractérise cet espace urbain et reflète la concurrence à l'œuvre entre les différents mouvements politiques. Pour ces derniers, l'enjeu est de s'approprier le pouvoir confessionnel ou d'en garder la maîtrise, de rester le mouvement chargé de défendre au mieux les intérêts des individus de même confession et d'en retirer un certain nombre de bénéfices. Il s'agit plus encore de

17. Bourdieu, 1980.
18. Guérin-Pace, 2006, p. 305.
19. Le 13 avril 1975, au cœur de Aïn al-Remmané, ont été tuées d'abord quatre personnes, dont le garde du corps qui accompagnait Pierre Gemayel leader des Kataëb, venu participer à l'inauguration de l'église Notre-Dame-de-la-Délivrance, et dans les heures qui suivirent, vingt-sept occupants palestiniens d'un bus qui passait dans le quartier, se rendant de Sabra à Tell Zaatar.

prendre l'ascendant sur les groupes concurrents, quitte à détourner l'espace public de son usage collectif. Les FL tentent ainsi de s'arroger le leadership *via* la maîtrise de l'iconographie, en appelant beaucoup à l'identité chrétienne du quartier. Cette filiation religieuse est survalorisée par la présence, dans le quartier, de plusieurs fresques aux colorations victimaires se référant à des moments de la vie de Jésus mis en scène comme un martyr, dans une vision christianiste et essentialiste de la croyance à l'œuvre. Pour ce qui concerne l'action des Forces libanaises, parmi ces fresques ou photos, certaines portent le logo des FL. Des panneaux sont signés par exemple par le groupe des jeunes *chabâb* des FL de Aïn al-Remmané. Trônent à divers endroits du quartier de très grands portraits de Samir Geagea, mis en scène de différentes manières : par exemple en costume militaire ou en père de famille tenant un enfant dans ses bras. Mais comme il n'a pas d'enfant, ses détracteurs le raillent en disant qu'il s'agit de celui de Saad Hariri.

De nombreux crucifix de grande taille, en bois brut, sont installés sur le bord des rues, paraissant tracer un chemin de croix, notamment lorsque l'on se rapproche de la route de Saïda. Ils semblent constituer une barrière symbolique, posée là pour annoncer aux visiteurs que l'on entre en terre chrétienne. Lorsqu'on demande aux jeunes ce qu'ils pensent de ce marquage du territoire, la majorité l'approuve en soulignant comme José que ce sont « des croix pour les Forces libanaises... oui, parce que Aïn al-Remmané, c'est à côté des musulmans, pour leur montrer que ce n'est pas un quartier musulman ». Un responsable des FL me précisera, à l'évocation de ces marquages de l'espace public, que « les FL n'y sont pas associées, mais il se peut que ce soit des gens sympathisants des FL [qui en soient à l'origine] ; ce n'est pas une action, c'est une réaction à l'égard des gens qui sont en face, mais ce n'est pas une manifestation partisane, ni interne... ».

La force de ces images réside dans leur intériorisation, à partir d'un marquage de l'espace banal et ordinaire qui les rend en apparence invisibles. Leur présence devient visible lorsqu'elles disparaissent, c'est là que l'individu prend conscience de l'existence d'un objet-message qu'il croyait ne pas voir.

Cette dimension symbolique se déploie avec force dans les espaces publics. Les ruelles proches de la rue de Saïda sont particulièrement porteuses de ce marquage. Ces luttes pour la maîtrise du territoire s'inscrivent dans une histoire de fragmentation de l'espace public déjà bien

ancienne au Liban. Aurélie Delage[20] a analysé comment la ville de Beyrouth, bien avant la guerre de 1975, a vu se mettre en acte le processus de territorialisation communautaire. Cette conception identitaire de l'espace a entraîné durant les années de guerre sa fermeture aux personnes ne faisant pas partie du groupe confessionnel qui s'y proclamait comme seul légitime à imposer sa loi. Dès lors, ce postulat impliquait l'exclusion de tout autre groupe voulant s'implanter dans cet espace. Les luttes se firent plus violentes en cas de concurrence intracommunautaire. Le quartier de Aïn al-Remmané a en effet été bien plus profondément marqué par les affrontements entre forces chrétiennes que par les affrontements avec les différentes forces musulmanes en présence, ce qui a remis en cause la notion d'espace public et partagé, amenant Aurélie Delage à questionner la qualification même d'espace public en raison de son appropriation par un groupe particulier et infra-étatique, en l'occurrence les milices des FL. Ce processus aboutit finalement à la disparition des deux espaces, la suppression de l'espace public rendant obsolète l'existence de l'autre, l'espace privé en tant que tel.

C'est autour de ces dynamiques que j'ai appréhendé ce quartier où les échanges sociaux qui s'y déclinent sont des hauts lieux de production symbolique et de mise en scène des identités collectives. Le personnage central dans le marquage à l'œuvre est bien évidemment Samir Geagea, chef historique du mouvement.

Le rapport au leader

Alors que pendant plus de dix années toute expression en faveur des FL et de leur chef « martyr » a été prohibée, de jeunes enfants ont grandi dans la vénération d'un absent. Selon l'analyse de Pierre Centlivres[21], nous avons assisté durant ces années à la présence dans les esprits d'une chose absente, trace d'un ayant-été.

J'ai pu observer par ailleurs combien la figure de ce leader, mythifié en raison de son absence dans les années d'après-guerre, a malgré tout servi de support de mobilisation, mais surtout d'identification pour une génération qui sortait de l'enfance. Cette diffusion de l'image idéalisée de Samir Geagea s'est répandue durant les années de l'ombre des FL au sein

20. Delage, 2004.
21. Centlivres, Fabre et Zonabend, 1998.

d'un territoire comme Aïn al-Remmané, où les logiques de réputation, de rapport de force et d'honneur sont pleinement agissantes. Le charisme de Samir Geagea s'est, de fait, construit en son absence et dans l'ignorance de la réalité de ce personnage dont finalement les jeunes générations savent peu de chose. Le fait qu'il soit originaire de Aïn al-Remmané contribue à sa popularité : le leader est alors proche, il est un des leurs. Une fois Samir Geagea sorti de l'ombre de sa cellule, les images se sont multipliées pour reconstruire la figure d'un leader qui devait reprendre place dans l'espace public. L'analyse de l'image révèle les mises en scène qui lui permettent de tenir plusieurs rôles à la fois (le bon père, le combattant, le religieux, le sage...).

Il faut souligner que la nature de ce lien n'est pas spécifique à Samir Geagea. En effet, au Liban, le rapport au leader politique quel qu'il soit est de type charismatique et s'appuie sur un processus de projection d'une somme d'espérances ou d'attentes auxquelles il ne pourra peut-être pas répondre ; mais finalement peu importe, il se doit simplement d'être là. De plus, par sa simple présence, il participe à la réaffirmation de l'unité du groupe et permet aux individus de se construire en tant que communauté et en tant que sujets politiques[22].

Le rapport au leader est probablement à questionner différemment lorsqu'il s'agit de jeunes, adolescents, adolescentes ou pré-adultes. On ne peut pas parler d'attente clientéliste chez les plus jeunes. C'est plus une figure qui va aider ces individus en construction à se projeter dans le statut d'adulte, une figure identificatoire qui va parfois susciter de l'adoration, qui va donner du sens au quotidien par sa manière d'être. Exemplaire, l'image du leader, notamment pour les jeunes filles, est celle d'un sage, figure messianique qui remplit une mission. Ce terme de mission (*risâla*) est revenu à plusieurs reprises dans la parole de mes interlocuteurs, c'est le sens donné aux onze années d'emprisonnement. Le film[23] qui a retracé cette détention participe de cette projection. Pour les jeunes engagés dans l'action politique au sein des FL, c'est le registre de l'identification, voire de l'incarnation qui va quasiment inverser les rôles. Quand je demande à Christian : « quand il était en prison, vous étiez aussi en prison ? », il me répond : « oui, bien sûr, nous y étions aussi, tout le temps ». Marc dit lui toute son admiration : « Geagea, il est entré en prison parce qu'il ne

22. Communication de Philippe Abirached lors de l'atelier « Construire le politique », octobre 2009, IFPO Beyrouth.
23. Samir Gaegea y rejoue des scènes qu'il aurait vécues en détention. L'image du sage, d'un personnage pris dans un mysticisme rédempteur est prégnante.

voulait pas entrer au gouvernement, mais il est resté onze ans en prison, il n'a pas bougé, il voulait que le Liban soit libre, il était contre la Syrie. »

D'autres jeunes hommes lui vouent une admiration sur un mode viril, c'est l'image du combattant qu'ils retiennent, ou alors tendent à banaliser la figure du leader qui, du fait de son entrée en politique, s'est compromis et mis, selon eux, sur le même plan que Michel Aoun. Dans le cas des jeunes que j'ai rencontrés, le rapport au leader est celui qu'un jeune entretient avec la figure paternelle ; cette image est celle qui revient dans leurs propos. Samir Geagea est sage, protecteur, il est celui qui a souffert pour la cause du groupe, celui qui s'est sacrifié comme il n'a pas eu d'enfant. Plusieurs de ces jeunes se projettent dans l'enfant qu'il aurait dû avoir s'il ne s'était justement pas sacrifié ou s'il n'avait pas été victime de cette injustice, à la différence de Michel Aoun qui, selon eux, s'est enfui en abandonnant de fait les chrétiens au joug syrien. Le registre affectif caractérise le lien construit par ces pré-adultes avec Samir Geagea, il ressemble en tous points à celui qu'ils entretiennent avec la figure de Bachir Gemayel, dont le visage orne les murs du quartier. Le rapport au personnel politique au Liban me paraît être d'abord une identification au leader, peu importe ce que fait ou ne fait pas cet homme. Si cette attente est parfois clientéliste, le leader incarne plus une figure d'autorité qui par sa seule présence apaise et redonne sens au quotidien. Enfin, par cette posture, le leader rassemble les allégeances du groupe, qu'il reconstitue régulièrement, les individus plaçant en lui des attentes qui lui donnent sa légitimité, ce qui finalement le rend autant dépendant d'eux qu'eux de lui.

Une fragile réhabilitation

Nous avons pu voir comment les Forces libanaises, sur un territoire à l'identité aussi marquée que Aïn al-Remmané, ont réussi à retrouver une place et une légitimité dans l'espace public de cette banlieue populaire. Leur force mobilisatrice s'appuie sur le sentiment de relégation que peuvent ressentir certains de ses habitants, pris entre la menace que représente la proximité avec les territoires chiites voisins et la dégradation de leurs conditions de vie en raison de la crise économique qui n'épargne pas ce territoire. L'histoire du mouvement dans ce quartier est à prendre en compte également pour expliquer la résurrection de Samir Geagea, les enfants de ses premiers partisans ne prenant pas là la place de leurs pères. Le leader a su dépasser le temps de son absence, qui finalement l'a

construit et positionné comme une figure atemporelle, ralliant les attentes et projections d'une jeunesse en quête de figures d'identification, tant les rapports au sein des familles sont lestés par les affrontements intracommunautaires et par le silence des pères. Enfin, si les FL ont recréé une société partisane, celle-ci est probablement moins active et de taille plus modeste que dans les années de leur domination hégémonique sur ce quartier.

Pris dans l'incertitude qui caractérise leur avenir, les jeunes peuvent ne pas trouver dans l'affiliation partisane les réponses à leurs attentes en termes d'acquisition d'un statut, tant professionnel que personnel. À défaut, ils risquent alors d'aller le chercher ailleurs, probablement même à l'extérieur du Liban.

Bibliographie

BOURDIEU P., 1980, *Le sens pratique*, Paris, Minuit.

CENTLIVRES P., FABRE D. et ZONABEND F. (dir.), 1998, *La fabrique des héros*, Mission du Patrimoine ethnologique, collection Ethnologie de la France, cahier 12, Paris, éditions de la Maison des sciences de l'homme.

DELAGE A., 2004, « La rue : espace public, quel(s) public(s) ? L'exemple de Beyrouth », *Tracés*, n° 5, printemps, p. 61-74.

GUÉRIN-PACE F., 2006, « Sentiment d'appartenance et territoires identitaires », *L'Espace géographique*, tome 35, n° 4, p. 298-308.

IHL O., 2002, « Socialisation et événements politiques », *Revue française de science politique*, vol. 52, n° 2-3, avril-juin, p. 125-144.

KHAYAT D., 1994, *Le système éducatif libanais, un enjeu politique ?*, mémoire de l'IEP de Paris sous la direction d'Élizabeth Picard.

10

Le paysage scout chiite

Catherine LE THOMAS

Fondé par l'anglais Robert Baden-Powell durant la guerre des Boers, le mouvement de jeunesse scout entendait initialement préparer la jeunesse aux nouveaux types de guerre et aux idéaux du début du XX^e^ siècle. Le premier camp scout est organisé en 1907, mais il faut attendre la fin de la Première Guerre mondiale pour voir le scoutisme se diffuser au-delà de la Grande-Bretagne[1], dans un contexte nouveau où il est traversé d'une tension entre idéal pacifiste des années 1920 et mobilisation d'inspiration paramilitaire. Ce paradoxe se retrouve encore aujourd'hui au cœur des groupes de scoutisme et met en évidence la plasticité d'un mouvement qui se veut à la fois méthode d'action, éthique et « mode d'emploi pour l'existence ». Au Liban, les divisions entre groupes scouts suivent pour la plupart celles des clivages confessionnels, qui déterminent eux-mêmes en grande partie la structuration du champ politique. La construction du politique emprunte donc fréquemment le canal de ces institutions communautaires sociales et culturelles, qui jouent le rôle de courroie de transmission entre les sociétés partisanes et leurs leaders. Les scouts, en complément de l'école dont ils émanent souvent, représentent aussi une agence de socialisation importante, chez les chrétiens comme chez les

1. Le premier groupe scout officiellement formé au Liban fut celui de l'« association des scouts musulmans » en 1921, premier groupe scout du monde arabe. Dans les années 1930 et 1940, le mouvement scout s'étendit à d'autres pays de la région (Égypte et Algérie notamment).

musulmans[2]. Le scoutisme apparaît ainsi comme l'un des centres principaux où s'exercent les tentatives de structuration des identités partisanes, religieuses et communautaires à destination de la jeunesse. On présentera ici, à titre d'étude de cas, le portrait des diverses associations scoutes liées à la communauté chiite, qui s'insèrent dans le même temps dans un dispositif de mobilisation et de formation de ressources religieuses, politiques ou culturelles.

Un paysage scout fragmenté

Le nombre de scouts au Liban apparaît proportionnellement sans commune mesure avec ce que l'on peut observer dans un pays comme la France. Numériquement puissant, le scoutisme libanais est dans le même temps extrêmement fragmenté, puisque coexistent au Liban pas moins de 28 associations scoutes reconnues à la fin des années 2000, organisées pour la plupart selon les lignes de clivage religieuses et communautaires qui caractérisent la société libanaise[3]. Cette situation apparaît d'ailleurs sans équivalent dans le monde, où le mouvement scout est généralement représenté par une ou deux associations (hormis en Allemagne). À côté des nombreux groupes scouts chrétiens (maronites, orthodoxes, arméniens, syriaques...), il est ainsi possible de citer, dans le cas de la communauté sunnite, les scouts Maqâsid, officiellement créés en 1981 et liés au réseau éducatif du même nom ; les scouts Machâri', liés au mouvement politique et religieux des Ahbâch ; les scouts du Futur (proches du mouvement politique de Hariri) ; ou encore les Scouts musulmans. Dans le cas de la communauté druze, ce sont les scouts Taqaddum, patronnés par le principal leader de la communauté, Walid Joumblatt, qui dominent le paysage scout. Minoritaires sont les quelques associations scoutes laïques, comme les Éclaireurs du Liban ou encore les scouts al-Tarbiyya, qui organisent des activités au sein des écoles publiques.

2. Les *kachchâfa* sont les scouts ; ils se subdivisent en fonction de l'âge : de 7 à 11 ans, les louveteaux sont les *achbâl* et les louvettes les *zahrât*. Puis de 11 à 16 ans, ils deviennent les « scouts » (*kachchâfa*, garçons) et les « guides » (*murchidât*, filles). Enfin viennent les « routiers » et les « caravelles » (ou éclaireuses) : *jawwala* et *râ'idât* (ou *jawwâlât*), de 16 à 18 ans.
3. Entretien avec Georges Ghorayeb, commissaire international de la fédération des scouts du Liban, octobre 2005.

Chacune des associations incluses au sein de la fédération doit préalablement être licenciée auprès du ministère de la Jeunesse et des Sports libanais. La fédération n'exerce pas véritablement de contrôle sur les associations, hormis dans le cas où elles veulent intervenir en dehors du Liban ; elle s'emploie surtout à former les chefs de chaque association, qui applique dès lors comme elle l'entend les principes du scoutisme.

Les scouts de la communauté chiite

Comme le montre l'exemple des scouts Amiliyyé à Beyrouth liés à l'école du même nom et créés en 1932, la création de branches de scouts à des fins idéologiques ou « patriotiques » est ancienne au sein de la communauté chiite aussi bien qu'au sein d'autres groupes de la société libanaise. La Jaafariyyé, école ouverte à Tyr au Liban-Sud dans les années 1930 par le *sayyid* ʻAbd al-Husayn Charaf al-Dîn, mit elle aussi sur pied un groupe de scouts dès 1938, destiné à développer chez les enfants l'amour de l'islam et de la patrie. À l'époque, ces deux groupes de scoutisme revêtaient une double dimension, à la fois confessionnelle et « patriote », voire nationaliste. On retrouve ces deux thématiques dans le discours développé aujourd'hui chez les divers groupes de scouts de la communauté, centrées sur certains points comme, pour le Hezbollah, la résistance contre « l'ennemi sioniste ». C'est cette résistance « patriotique » qui fait pour le groupe des scouts du Hezbollah la jonction entre appartenance confessionnelle et appartenance nationale, au sein d'une structure qui permet au parti de prendre en charge les loisirs de la jeunesse chiite et d'élargir ainsi sa base. Les scouts du Hezbollah, les plus médiatisés, ne sauraient pour autant faire oublier l'existence et le développement d'autres types de scouts au sein de la communauté, en lien avec l'institutionnalisation progressive de cette dernière depuis les années 1920. Au total, l'envergure des clubs de scouts chiites s'est considérablement accrue et concerne aujourd'hui des dizaines de milliers d'enfants dans la communauté, quel que soit le type d'école qu'ils fréquentent.

Les scouts al-Mahdî, ou la création d'une base politique pour le Hezbollah

Au sein d'un paysage scout extrêmement varié, les équipes al-Mahdî, qui s'inscrivent en complément de l'action éducative et socialisatrice du Hezbollah, regroupent à la fin des années 2000 plusieurs dizaines de milliers de jeunes chiites – filles et garçons – de 6 à 16 ans[4] et témoignent par leur présence de la profonde implantation du parti dans le tissu social de la communauté chiite. Fondée dès 1985, située à Ma'mûra, quartier de Borj al-Barajné dans la banlieue sud de Beyrouth, l'Association des scouts al-Mahdî a obtenu une licence auprès du ministère de la Jeunesse et des Sports en 1992, et relève depuis 1997 de la fédération des scouts du Liban ; elle ne dépend pas en revanche de la fédération mondiale du scoutisme basée en Suisse[5]. Il s'agit du groupe de scouts le plus important sur le plan numérique au Liban, et *a fortiori* au sein de la communauté chiite. On comptait, en 2005, 24 452 garçons et 21 289 filles scouts al-Mahdî. Le nombre de chefs scouts atteignait 3 985, le nombre d'équipes près de 400. À la fin des années 2000, le nombre de scouts al-Mahdî approcherait les 60 000. Loin de se cantonner au public des écoles de la mouvance Hezbollah, les scouts al-Mahdî sont présents dans les établissements islamiques, mais aussi dans la plupart des villages des régions à majorité chiite. Même des régions où les chiites apparaissent minoritaires, comme la vallée du Nahr Ibrahim, comprennent leur équipe de scouts al-Mahdî. Cette très bonne couverture locale leur permet de desservir l'ensemble de la communauté et de proposer à la jeunesse chiite diverses activités de type avant tout religieux, mais aussi sportif, éducatif ou encore d'intérêt collectif, en ville comme à la campagne. Les traditionnels camps scouts, généralement organisés pendant l'été pour une durée de trois ou quatre jours moyennant une somme relativement modérée, ont attiré en 2005 plus de 19 500 jeunes, selon les statistiques fournies par un responsable du groupe. Les groupes scouts numériquement moins importants que ceux du Hezbollah peuvent d'ailleurs ponctuellement utiliser leurs installations, notamment les « cités scoutes », comme c'est le cas pour les scouts Amiliyyé qui ne disposent pas de ce genre de facilités[6].

4. Selon les déclarations d'un responsable bénévole des scouts, journaliste à al-Manâr ; ce chiffre n'a pas été confirmé par la fédération des scouts du Liban.
5. La branche féminine des scouts al-Mahdî est membre de l'AMGE (Association mondiale des guides et éclaireuses, mouvement scout international féminin).
6. Entretien avec Husayn Chalhûb, responsable des scouts Amiliyyé, école Amiliyyé, janvier 2007.

Le succès des scouts chiites al-Mahdî a conduit la Fédération du scoutisme libanais elle-même à s'adapter à la nouvelle configuration créée par cet acteur de poids au sein du paysage scout : si les activités de formation qu'elle proposait étaient traditionnellement mixtes, élément qui n'avait guère posé problème jusque-là, la volonté de respecter la ségrégation sexuelle mise en avant par le Hezbollah interdisait au groupe al-Mahdî d'y envoyer des scoutes. Cette impossibilité s'est traduite par la création de branches d'activités féminines en 2007 au sein de la fédération. Y ont participé, pour la première session, les scoutes des groupes al-Mahdî, Risâla (Amal), Mabarrât et Machâri' (groupe proche des Ahbâch sunnites et prônant la non-mixité)[7]. La montée en puissance du groupe al-Mahdî, décrit par la fédération comme très assidu aux formations proposées, a donc conduit à une reconfiguration du mode de fonctionnement des instances nationales. Celles-ci se sont vues contraintes de s'adapter à un environnement dans lequel les scouts al-Mahdî représentent aujourd'hui une part non négligeable de l'ensemble des scouts présents au Liban[8].

Dans quelle mesure les scouts interviennent-ils dans la stratégie politique du Hezbollah, quel est leur rôle dans l'architecture institutionnelle globale du parti, et notamment leur place dans son dispositif militaire ? Autant de questions contestées. Toujours est-il qu'ils occupent une place quantitativement importante dans la *hâla islâmiyya* et la génération montante de militants du Hezbollah, et par suite, ne serait-ce que sous l'action mécanique des statistiques, dans les rangs des combattants futurs du parti.

Les scouts s'insèrent par ailleurs dans le dispositif d'institutions qui assurent un fort niveau de mobilisation pour le parti, en complément de la mosquée, de l'école et des diverses autres structures de loisirs ou de culture. La structure des scouts al-Mahdî témoigne ainsi de la forte complémentarité des différentes institutions de jeunesse de la mouvance Hezbollah[9]. Elle s'insère dans le dispositif institutionnel et militant du Hezbollah, qui assure la construction et l'entretien des allégeances à tout

7. Entretien avec Wassim al-Zein, commissaire général de la Fédération du scoutisme libanais, novembre 2007.
8. *Ibid*. ; ce responsable déclare qu'il y a environ 100 000 scouts au Liban (d'autres sources mentionnent le chiffre de 120 000). Selon toute vraisemblance, il ne s'agit là que des effectifs déclarés aux instances internationales.
9. Les entretiens montrent que les jeunes qui sont passés par le scoutisme al-Mahdî fréquentent souvent d'autres institutions proches du parti (écoles, structures de loisirs...), même si certaines « dissonances » peuvent malgré tout exister au sein des parcours.

âge. Les scouts al-Mahdî peuvent apparaître comme une porte d'entrée vers la mosquée, le volontariat, voire l'engagement militaire, et comme un outil de socialisation politique particulièrement attrayant[10].

Le champ du scoutisme chiite : une envergure inégale

Au sein de la mouvance Hezbollah, les écoles al-Mustafâ, qui dépendent de l'Association pour l'enseignement religieux islamique, possédaient elles aussi auparavant leur groupe de scouts, mais celui-ci aurait cessé ses activités propres pour s'intégrer au sein des scouts al-Mahdî[11]. L'association al-Imdâd, d'origine iranienne et très proche du Hezbollah sur le plan idéologique, ne dispose pas non plus de son propre groupe de scouts mais gère un complexe de scoutisme qui fait aussi office de camp d'été à Taybé dans le *caza* de Baalbek[12]. Ce « complexe scout et récréatif imam Khomeini », d'une capacité de 200 places et d'une superficie de 1,5 ha, a été inauguré en 1991 et reçoit annuellement plus de 3 000 filles et garçons, organisant des excursions vers des lieux sacrés comme le mausolée de Sayyida Zaynab dans la banlieue de Damas, ainsi que diverses activités. Il serait en partie financé par le *summer resort*, établissement touristique à but lucratif, où sont accueillies des familles croyantes pendant les week-ends ou l'été, moyennant finances. Il semblerait toutefois que le complexe scout du groupe accueille davantage les enfants proches de l'association al-Imdâd que les groupes de scouts proprement dits[13].

Toujours dans la *hâla islâmiyya*, ou « sphère islamique », l'ensemble des personnes et institutions qui se reconnaissent peu ou prou dans la vision religieuse et politique du monde promue par le Hezbollah, les Mabarrât de Muhammad Husayn Fadlallah se sont développées parallè-

10. Sbayty, 2004.
11. Selon un responsable de la fédération de scoutisme, les groupes de scouts al-Mustafâ existent toujours, mais sont devenus des branches des scouts al-Mahdî. Il n'a pas été possible de vérifier cette assertion, mais elle serait cohérente avec la tendance au regroupement et à une certaine homogénéisation propre à la mouvance Hezbollah depuis les années 1980.
12. Voir la brochure du groupe al-Imdâd en 2005 : « Scoutisme imam Khomeini ; camp récréatif et camp d'été d'al-Imdâd ».
13. La fédération libanaise de scoutisme a confirmé l'absence de groupe de scouts al-Imdâd ou al-Mustafâ dans le paysage scout libanais en 2007. La présence d'un mouvement aussi imposant que celui de al-Mahdî rend de toute façon superflue la création de groupes islamiques chiites scouts dans la *hâla islâmiyya*, hormis pour ceux qui veulent se démarquer du Hezbollah.

lement à la montée en puissance des institutions du Hezbollah dans les années 1990. Créées en 1978 pour subvenir aux besoins des orphelins grâce aux impôts religieux payés au *marja'* Kho'i – dont Fadlallah fut le successeur au Liban jusqu'à sa mort en juillet 2010 –, l'association Mabarrât al-Imâm al-Kho'i s'est considérablement étoffée depuis ses débuts, jusqu'à gérer 18 écoles et orphelinats, accueillant plus de 21 000 élèves en 2008.

Dans sa lancée, l'association a aussi créé en 1999 sa propre branche de scouts, les « scouts al-Mabarrât »[14], d'envergure bien plus limitée toutefois et incapables de concurrencer la puissante agence de recrutement social qu'est devenu le groupe al-Mahdî. En 2005, ce groupe figurait encore, du fait de sa jeunesse, sur la liste d'attente de la Fédération du scoutisme libanais, à laquelle il avait demandé son adhésion[15]. En 2007, il était entré dans la fédération, mais demeurait de proportions modestes[16]. Le mouvement ne comptait en effet que 2 700 scouts au milieu des années 2000, et il a été d'ailleurs durement touché par la guerre de juillet 2006 puisque le centre des scouts des Mabarrât, situé dans la banlieue sud de Beyrouth, a été détruit, pour un coût estimé à plus de 200 000 dollars[17], remettant temporairement en question la poursuite des activités du groupe.

Un seul réseau semble de nature à soutenir la comparaison avec les scouts al-Mahdî dans la communauté chiite : celui des scouts du mouvement politique concurrent, devenu un allié après la guerre de juillet-août 2006, le Mouvement Amal. Intitulés scouts al-Risâla (le message, la mission), ils sont patronnés par Nabih Berri, le leader du mouvement politique Amal, pour qui ils représentent l'un des leviers importants de son action politique auprès de la jeunesse. Les scouts al-Risâla ont obtenu une licence du ministère de l'Éducation dès 1983 pour les garçons[18], mais il a fallu attendre janvier 1998 pour qu'un groupe de scoutes soit à son tour mis en place et licencié. En fait, les scouts existaient informellement depuis l'initiative de Moussa Sadr, qui créa la première formation scoute al-Risâla en 1977 à Hayy al-Sullum dans la banlieue sud de Beyrouth[19]. L'une des premières activités de ce groupe scout avait été la commé-

14. Voir leur site internet : http://www.Mabarrât.org.lb/arabic/kashafa.
15. Si la fédération n'a pour l'instant jamais refusé de nouveau groupe, un temps d'attente est nécessaire avant l'entrée, afin qu'une inspection minimale ait lieu pour vérifier la conformité du groupe avec les critères généraux du scoutisme. Entretien avec Georges Ghorayeb, Fédération nationale du scoutisme libanais, octobre 2005.
16. Entretien avec Wassim al-Zein, novembre 2007.
17. Brochure du groupe Mabarrât, *Nastamirr*, octobre 2006.
18. Chehab, 2003, p. 23.
19. Bannout, 2008, p. 90.

moration du 40e jour de la mort de Mustapha Chamran à l'école technique du Jabal 'Amil de Borj al-Chamâli (*caza* de Tyr) : Chamran, militant iranien opposant au Shah et réfugié au Liban, avait en effet été le directeur de cet établissement à la fin des années 1970[20]. Une section scoute fut également créée dans cette dernière école, et les scouts al-Risâla ne tardèrent pas à se transformer en « structure de résistance et de soins » sous l'effet du conflit, avec mise en place d'ambulances et de dispensaires, parallèlement à la participation de nombreux chefs scouts aux combats. Le mouvement a plus récemment installé une *madîna kachfiyya* (cité scoute) à Ansar (entre Tyr et Nabatiyé), ancienne prison israélienne devenue complexe de loisirs.

Des chiffres relativement disparates circulent sur le nombre d'enfants et d'adolescents effectivement membres de cette association, puisque si le mouvement en déclare « à peu près 40 000 », en revanche une brochure de 2003 fournie par un responsable évoque un peu plus de 30 000 scouts : 15 500 garçons répartis dans 400 groupes, dirigés par 2 500 chefs, et 13 000 filles réparties elles aussi dans 400 groupes, dirigés par 2 100 cheftaines[21]. Ces chiffres restent relativement importants[22], même si l'on peut conjecturer que l'essor récent du groupe al-Mahdî a pu conduire à un relatif tassement des effectifs du groupe al-Risâla[23].

20. Né en 1933, iranien, ingénieur formé aux États-Unis, Mustapha Chamran était membre d'un parti d'opposition au Shah, le LMI, Nehzat-e-Azadi, fondé en 1961 et démantelé en 1963 en Iran, qui l'envoya une première fois au Liban en 1967. Il s'établit vraiment dans ce pays en 1971, comme directeur de l'école technique de Borj al-Chamâli, à l'appel de Moussa Sadr. Parallèlement, il participa à la formation du mouvement armé Amal. Favorable au régime mis en place par Khomeini, il devint ministre de la Défense dans le premier gouvernement issu de la révolution de 1979 en Iran. Il disparaît le 21 juin 1981 dans des circonstances mystérieuses, officiellement dans un accident d'hélicoptère.
21. Shaery-Eisenlhor mentionne « seulement » 10 000 scouts, sans préciser la date ; sans doute s'appuie-t-elle sur des chiffres plus anciens (2005, p. 287).
22. Le mouvement dispose par exemple d'une trentaine d'orchestres.
23. Si le groupe des scouts al-Mahdî est resté évasif sur la question du financement de ses activités, le responsable des scouts al-Risâla a évoqué pour sa part une relative diversité des sources, de provenance locale, nationale ou internationale : l'adhésion payée par les enfants, qui s'élève à 10 000 LL (environ 5 euros) par an, divers dons, les revenus générés par un *coffee shop*, plusieurs restaurants, une cité récréative, des librairies, etc., entreprises à but lucratif destinées à aider le groupe et qui appartiennent à l'association des scouts al-Risâla. Sont mentionnés également des projets avec l'Unicef, ainsi qu'avec d'autres organisations internationales. Le responsable interrogé précise pour terminer que, *in fine*, c'est Berri qui supervise les scouts, si bien que l'association peut aussi recevoir des aides privées de sa part. Au total, la ventilation des pôles financement du scoutisme ne semble guère différer de celle des écoles.

De l'association-mère des scouts al-Risâla, qui est souvent dénommée « famille al-Risâla » par les acteurs eux-mêmes, dépendent d'autres structures comme une « association pour la santé », licenciée en juin 1989, qui exerce ses activités dans le domaine de la défense civile. Réservée aux personnes majeures, cette association comprendrait pas moins de 200 entraîneurs, 2 700 sauveteurs, 5 centres d'urgence, 15 infirmeries et centres médicaux, et 75 ambulances[24]. L'association al-Risâla a su tirer profit, comme bien d'autres, de la législation (dispense de certains impôts pour les associations à but non lucratif) et des règles du marché, ainsi bien sûr que du patronage de Nabih Berri, tout en soignant son image pour attirer les fonds de type caritatif. Selon les détracteurs du Mouvement Amal, ses équipements auraient en partie été financés par l'État, par l'intermédiaire de Nabih Berri, fréquemment accusé de tels processus de captation des ressources étatiques.

Le paysage scout chiite apparaît donc en pleine mutation depuis les années 1980, avec l'essor de deux mouvements de masse susceptibles d'encadrer la jeunesse. Ce processus, loin d'être fortuit, est allé de pair avec l'émergence de nouvelles élites au sein de la communauté, le déclin de la famille élargie au profit des institutions communautaires, et la perte de vitesse des mouvements laïques de gauche qui avaient attiré les classes moyennes chiites jusque dans les années 1960.

Le quasi-monopole du champ scout chiite par Amal et le Hezbollah s'accompagne d'une certaine homogénéisation de ce champ du fait de leur coopération après la guerre de 2006. Pour autant, ce duopole ne doit pas faire oublier l'existence du mouvement scout bien plus ancien et aujourd'hui sur le déclin de la Amiliyyé, fondé en 1932 et licencié par l'État libanais en 1947[25]. Ce mouvement, qui comptait 800 scouts en 1963 et couvrait jadis diverses régions libanaises, n'en compte plus que 550 dans les années 2000, répartis entre Beyrouth, sa banlieue et Jdeidé al-Metn[26]. Hormis dans cette dernière localité, les scouts Amiliyyé sont tous inscrits dans les écoles du même nom[27]. L'association scoute Amiliyyé s'affirme indépendante, au point de connaître des difficultés financières importantes qui l'ont conduite à demander à ses chefs scouts une contribution financière, pratique inconnue dans les groupes précédemment décrits. Elle

24. http://risalascout.org/dimofinf/news.php?action=listnewsm&id=8.
25. Fatouni, 1992, p. 109.
26. Entretien avec le responsable des scouts Amiliyyé, janvier 2007. L'association Amiliyyé possédait une école à Jdeidé al-Metn, mais elle a fermé pendant la guerre civile.
27. Traditionnellement, au Liban, les groupes de scouts sont liés aux écoles, même si cette proximité a tendance aujourd'hui à se relâcher.

n'organise que trois camps par an, pour lesquels elle doit d'ailleurs demander l'accueil dans les « cités scoutes » d'associations plus importantes, comme celles de Amal et du Hezbollah, en alternance avec d'autres groupes dont elle dépend donc plus ou moins nettement. Ses équipements, de façon générale, n'ont rien de comparable avec ceux d'un groupe comme al-Mahdî, qu'il s'agisse de l'organisation des camps scouts ou des instruments de musique destinés aux fanfares. Selon un interlocuteur des scouts Amiliyyé, le ministère de la Jeunesse et des Sports reçoit une dotation pour les scouts, qu'il répartit entre les diverses associations : lui-même se plaint que « son mouvement n'ait rien reçu depuis plusieurs années ». Les doléances et griefs des scouts Amiliyyé ne s'arrêtent pas là, et l'un des représentants évoque l'organisation du conseil de la Fédération du scoutisme libanais. Sur treize représentants élus, les chiites disposent traditionnellement de deux postes. Or ce responsable affirme avoir été victime d'« intimidations » et de pressions de la part des groupes al-Mahdî et al-Risâla, au point que le président de la Amiliyyé, Muhammad Rachid Beydoun, lui aurait conseillé de se retirer du scrutin. Ceci expliquerait, selon lui, pourquoi entre 1996 et 2006 l'association scoute Amiliyyé n'est entrée qu'une seule fois dans le conseil, pour deux ans, en 2001. Quelle que soit la pertinence de ces propos, l'évolution de la représentation chiite au conseil scout illustre bien le passage de groupes fondés par des notabilités aux mouvements de masse actuels que sont le Hezbollah et Amal. Le scoutisme peut finalement servir de révélateur des logiques de fonctionnement de la société libanaise : les catégories du politique, de l'économique et du culturel se mêlent et finissent par s'inscrire, le plus souvent, dans les limites du cadre communautaire où s'exercent les concurrences directes et où s'inscrivent les stratégies politiques.

Courroie de transmission entre les partis et leur base, le scoutisme, tout autant que les écoles de type communautaire auxquelles il est souvent lié, remplit en fait une fonction politique. Il représente un lieu d'élaboration, d'affermissement et d'élargissement d'une base pour un leader ou un groupe, une agence de renégociation des équilibres politiques sur le terrain. Divers députés ou leaders locaux ont eu recours individuellement à cet outil d'encadrement en vue d'affermir leur base, comme Hussein Iatim, leader de l'Institut arabe et député du Mouvement Amal entre 1996 et 2000, qui a créé sa propre équipe de scouts dans les années 1960. Ce groupe, les Scouts arabes, a vu le jour en lien avec les écoles de l'association et a progressivement accru son envergure jusqu'à la guerre civile,

servant de base pour le *za'îm* local[28]. À toutes les échelles donc, y compris la plus locale, le scoutisme a constitué un outil mobilisateur dans le cadre des stratégies de pouvoir des leaders libanais.

Plus largement, le scoutisme peut servir d'entrée pour observer certaines tendances de fond de la société libanaise, où la communauté chiite occupe une place désormais prééminente et où des logiques nouvelles se mettent en place, traduisant l'évolution des rapports de force intercommunautaires et l'évolution des institutions : ainsi, alors que les Mabarrât entraient dans la fédération des scouts du Liban en 2007, le groupe des Mahabba du *za'îm* Sleiman Frangié, leader maronite de Zghorta, en sortait faute d'effectifs suffisants[29], phénomène relativement révélateur des dynamiques démographiques de leurs communautés respectives.

Scoutisme et modèles de socialisation dans la communauté chiite

Le logo des scouts al-Mahdî reprend la traditionnelle fleur de lys des mouvements scouts de toute obédience, entourée de deux épées, d'une main levée et du mot « *atî'û* » (obéissez). Selon les dirigeants du groupe, les deux épées sont en fait « les épées qui protègent la religion et la patrie », et non un symbole agressif. La main levée représente les cinq piliers de l'islam, ainsi que la paix. Quant à l'injonction « obéissez », elle doit être comprise comme une incitation à l'obéissance à Dieu et fait référence à plusieurs sourates du Coran où cette formule apparaît, comme la sourate 3, « La Famille de 'Imrân » (verset 132), la sourate 4, « Les Femmes » (verset 59), la sourate 5, « La Table servie » (verset 92), etc., à chaque fois dans le sens « obéissez à Dieu et à l'Envoyé ». Les scouts l'arborent sur la poitrine, parfois accompagné d'une petite image représentant l'imam Khomeini. Le logo des scouts al-Risâla (Amal) se compose quant à lui d'une fleur de lys ornée d'un cèdre et de deux étoiles, et complétée du slogan « préparez-vous ! » (*wa a'iddû* !). Cette expression fait directement référence à la sourate « Le Butin », verset 60 : « Préparez, pour lutter contre eux, tout ce que vous trouverez de forces et de cavaleries ». Ce logo peut donc être jugé potentiellement plus belliqueux. Au contraire, le logo du groupe scout des Mabarrât reprend l'incontournable

28. Entretien avec Hussein Iatim, mars 2008, au Liban.
29. Entretien avec Wassim al-Zein, novembre 2007.

fleur de lys, entourée des deux épis de blé propres au groupe Mabarrât, avec le slogan « entraidez-vous » (*wa ta'âwanû*)[30], plus consensuel à l'échelle nationale[31].

Sur le terrain, dans le cas des scouts du Hezbollah, l'aspect « socialisateur » de la structure prend des allures de tentatives d'intégration à la société de résistance islamique, de manière encore plus nette que dans les écoles du groupe[32]. Les unités de scouts al-Mahdî sont encadrées par des éducateurs et éducatrices généralement bénévoles au niveau du village, qui proposent activités artistiques, sportives, mais aussi et surtout religieuses. Les prières et la lecture du Coran font partie du quotidien des scouts al-Mahdî. Achoura, le mois de Ramadan, la cérémonie du *taklîf* et les diverses dates importantes du calendrier religieux chiite donnent lieu à des activités spécifiques. Il semble ainsi que la dimension religieuse originelle du scoutisme soit survalorisée au sein du groupe al-Mahdî. En 2005, 47 268 personnes avaient pris part aux programmes organisés pour la célébration de Achoura et 37 645 personnes avaient participé à ceux du Ramadan[33]. Les scouts al-Mahdî mènent aussi de nombreuses activités à caractère profane et tâchent d'honorer la dimension de service inhérente aux valeurs scoutes, en intervenant notamment au Sud pour aider les populations, tout particulièrement en cas d'attaque israélienne. Ils s'adonnent aussi au théâtre, souvent sur des thèmes liés à la résistance islamique, et pratiquent une musique de type « patriotique », par le biais des importantes fanfares qu'a mises en place le mouvement. Ils participent enfin aux cérémonies du parti et à la célébration de ses martyrs.

À Bazouriyyé (Sud-Liban) se trouve un centre de formation des éducatrices bénévoles des scoutes al-Mahdî pour le Sud (région au sud du Litani). Trois femmes vêtues de la longue tenue noire de rigueur dans les

30. Ce dernier fait aussi référence au Coran, dans la sourate « La Table servie », verset 2 : « Encouragez-vous mutuellement à la piété et à la crainte révérentielle de Dieu. Ne vous encouragez pas mutuellement au crime et à la haine. »
31. L'emblème scout catholique est quant à lui composé de trois parties complémentaires : la croix des premiers chrétiens, croix rouge du martyr ; la fleur de lys blanche, qui indiquait le Nord sur les anciennes boussoles et cartes marines, et qui signifie que le scout est un éclaireur qui sait s'orienter et choisir sa direction ; la corde nouée entourant la croix, qui rappelle la fraternité unissant tous les scouts du monde (Juès, 1996, p. 35).
32. La dimension « socialisatrice » du scoutisme, par les amitiés qu'il favorise et les activités de groupe qu'il propose, au-delà même de l'idéologie qu'il promeut, n'est évidemment pas l'apanage du Hezbollah mais est observable également dans les autres groupes. Cette solidarité de groupe s'inscrit le plus souvent dans un cadre confessionnel et renforce l'endogamie de groupe qui y prévaut.
33. Livret des scouts al-Mahdî, *Entre la vérité et le mensonge : réponse aux accusations sionistes*, Beyrouth, 2006.

milieux les plus pieux du parti, installées dans une pièce où figurent les portraits de Khomeini et Nasrallah en de multiples exemplaires, indiquent au visiteur que 5 840 filles sont inscrites aux scouts al-Mahdî dans cette région. Chaque village compte une équipe, qui comprend parfois de nombreux membres, comme à Jueiyya où elle rassemble 100 participantes, alors que d'autres villages regroupent seulement une vingtaine de jeunes filles. Les activités, qu'elles consistent en pratiques artistiques ou en lecture du Coran, ont lieu toutes les semaines ou tous les quinze jours. La responsable précise par ailleurs que si les familles font régulièrement des dons aux scouts, aucuns frais obligatoires ne sont exigés de la part des parents, ce qui permet d'attirer également les plus modestes[34]. Un commerçant de Tyr, encadrant bénévole des scouts al-Mahdî dans sa région, affirme quant à lui s'occuper de 350 scouts, filles et garçons. Il organise des activités le week-end, comme la musique, des activités religieuses ou encore des services aux personnes. Les scouts se rendent aussi à la mosquée, ainsi que dans des camps d'été dans la région de Tyr, organisés pour quatre jours environ[35].

Les commandements du scout al-Mahdî articulent valeurs religieuses, maîtrise de soi, art de la vie en société et qualités éthiques et domestiques, c'est-à-dire les valeurs traditionnelles du scoutisme, mais adaptées à la « société de la résistance » et à la conception du chiisme prônée par le Hezbollah : le scout al-Mahdî croit en Dieu, il obéit à son guide[36] selon le modèle de la *wilâyat al-faqîh* (guidance du juriste-théologien), doctrine prônée par les clercs iraniens Khomeini et son successeur Khamenei ; c'est un ami sûr, poli, qui coopère avec ses semblables et refuse de pactiser avec les ennemis de Dieu et de la patrie. Il est endurant, économe, serviable, il aime la science et l'effort, et enfin il protège la nature[37]. La série de manuels des scouts al-Mahdî, *Silsilat al-manâhij al-kachfiyya* (Série du cursus scout), destinée aux filles comme aux garçons, précise pour chaque étape de la vie du scout les connaissances théoriques et pratiques à acquérir. Pour le tome 3 par exemple, *al-Jawwâla wa-l-dalîlât* (Routiers et éclaireuses), destiné aux jeunes gens et jeunes filles d'environ 15-16 ans, l'enracinement des valeurs religieuses, l'approfondissement de

34. Al-Bazouriyyé, centre des scouts al-Mahdî, octobre 2006.
35. Entretien, Tyr, octobre 2006.
36. À noter que le guide (*qâ'id*) peut à la fois désigner le chef scout et le *walî al-faqîh* (Khomeini et son successeur Khamenei).
37. À titre comparatif, la loi des scouts de France s'articule autour de cinq défis : le défi de l'homme, tenir parole ; le défi de la lutte, exercer son corps ; le défi de l'aventure, explorer le monde et inventer ; le défi du peuple, servir et décider avec les autres ; le défi de l'Alliance, chercher avec Jésus-Christ la Terre promise.

la connaissance de l'imam al-Mahdî, du Coran et de la *wilâyat al-faqîh* figurent au premier plan ; puis viennent l'acceptation réfléchie des changements corporels liés à cet âge de la vie et enfin certaines valeurs-clés comme l'apprentissage de la patience, de la loyauté ou de l'endurance. Une meilleure connaissance de l'islam chiite s'accompagne de la dénonciation d'Israël. Dans certains manuels destinés aux 12-14 ans, on trouve également des chapitres comme « Soyez loyal à votre leader », ou encore « Reconnaissez votre ennemi », chacun complété par les passages du Coran correspondants. On remarque d'ailleurs ici une forte congruence entre les manuels scouts et les manuels de religion utilisés dans les écoles de la mouvance Hezbollah.

D'autres supports comme le magazine mensuel des scouts al-Mahdî, intitulé simplement *Mahdî*, aux couleurs et au graphisme adaptés aux jeunes lecteurs, et plutôt destiné à des enfants d'une dizaine d'années, véhiculent les mêmes modèles et normes sur un mode plus ludique. Ce magazine se place très explicitement au sein de la « culture de la résistance », dont le développement semble l'un de ses objectifs prioritaires. Les figures modèles – et paternelles – proposées aux enfants sont essentiellement religieuses ou combattantes, et vont de Hassan Nasrallah à l'imam Husayn, en passant par Khomeini et Khamenei. Les combattants et martyrs de la résistance islamique apparaissent hautement valorisés, ici comme dans les activités destinées aux scouts sur le terrain. Ces rubriques centrales sont complétées par des thèmes liés à la vie quotidienne et par des jeux à visée pédagogique. Divertir tout en inculquant les modèles en vigueur dans la mouvance Hezbollah, tel est l'objectif.

L'idée d'une complémentarité des tâches au sein de la *hâla islâmiyya* ressort aussi du magazine, où chacun se voit assigner un rôle dans le soutien et la participation à la résistance. Dans une planche de bande dessinée consacrée aux scoutes (*Qisas al-murchadât*), la chef scoute instruit ainsi les petites filles sur la fête de la résistance et de la libération (25 mai), et sur l'importance de la foi, garante de la supériorité de la résistance sur un ennemi israélien qualifié de lâche. Une petite fille interroge alors : « ceci signifie que si nous sommes croyants, nous faisons partie de la résistance[38] ? » ; et la chef scoute d'opiner. Chacun peut donc, même au plus modeste niveau, devenir un membre de ce corps social qu'est la résistance, à partir du moment où il accomplit sa tâche avec foi et sérieux au sein de la *hâla islâmiyya*[39].

38. Magazine des scouts al-Mahdî, *Mahdî*, 4e année, n° 4, 2006.
39. On retrouve cette idée exprimée lors des cérémonies de prise du voile à l'âge de neuf ans, qui rappellent aussi le lien entre le *hijâb* et la résistance. Voir, dans le

La foi, le sacrifice, la loyauté, la ponctualité, la solidarité envers ses camarades apparaissent comme autant de valeurs congruentes avec l'esprit de la résistance islamique contre Israël, les combattants ayant valeur de modèle social pour le groupe : leur fonction intégratrice apparaît à travers les bandes dessinées qui les mettent en scène dans le magazine. Quand ce magazine parle de l'émergence d'une « génération résistante », on peut retrouver dans cette formule l'écho polysémique d'un combat certes avant tout militaire, mais pas uniquement : elle désigne une génération qui soutient la résistance, une génération qui elle-même participe à cet esprit de résistance, en pensée ou en acte, et enfin, bien sûr, une génération de laquelle émergeront sans doute des résistants-combattants. Si bien que la propagation d'un ordre islamique militant dans la communauté et la lutte contre « l'ennemi sioniste » participent d'une même démarche générale de résistance. Celle-ci, dans sa version islamique, devient un schéma global d'appréhension du monde, un cadre d'intelligibilité et d'interprétation des faits politiques et sociaux.

L'association des scouts al-Mahdî a par ailleurs fait paraître plus de 200 publications à ce jour, dont les manuels de scoutisme, le livret du chef scout, divers ouvrages pour chaque étape du scoutisme, un manuel des premiers secours scouts, un livre des hymnes scouts, un livre sur le théâtre scout, quelques ouvrages sur Achoura comme *'Achûrâ', madrasat al-ajyâl* (Achoura, l'école des générations), etc. L'association prend soin de préciser que d'autres groupes scouts utilisent une partie des publications des scouts al-Mahdî et que celles-ci revêtent donc une portée générale[40]. D'autres ouvrages pour les jeunes exaltent toutefois l'histoire des grands martyrs de la résistance islamique comme Abbas Musawi (*sayyid chuhadâ' al-muqâwama*) ou encore dénoncent la politique israélienne tout en prônant la libération de la Palestine. Au total, à travers toutes ces publications, les principes scouts mais aussi les idées politiques et religieuses du Hezbollah sont diffusés auprès d'une frange de la jeunesse chiite, bien au-delà du cercle des mosquées et des écoles, et sur un mode relativement attractif, gage de succès pour l'inculcation de la doctrine.

Les insignes, les noms, la participation active aux activités de la fédération libanaise de scoutisme[41] sont autant d'éléments qui plaident en faveur de la vision d'un mouvement scout « comme les autres ». L'organisation des différentes étapes de la vie du scout, les uniformes portés, les

---

présent ouvrage, Catherine Le Thomas, « La cérémonie du *taklîf* dans les écoles de la mouvance Hezbollah : du rite de passage à la liturgie politique ».

40. Voir le site du groupe.
41. Entretien avec Wassim al-Zein, novembre 2007.

drapeaux déployés rappellent les courants scouts les plus classiques, sur lesquels le mouvement semble délibérément se calquer. Il entretient de bonnes relations avec la fédération libanaise de scoutisme, ainsi qu'avec les instances arabes et mondiales du mouvement scout. Il a effectivement rempli les conditions nécessaires à l'entrée dans la fédération nationale, à savoir un minimum de 1 000 membres et des formations spécifiques suivies par les chefs scouts[42], dont l'écho se retrouve d'ailleurs dans la presse[43].

Malgré les éléments qui en font un mouvement de scoutisme classique et d'envergure nationale, les scouts al-Mahdî s'attirent la suspicion de certains groupes politiquement hostiles, qui les accusent d'embrigader la jeunesse chiite et de former des combattants sous couvert de scoutisme. La possibilité souvent évoquée de passer, après l'âge de seize ans, des groupes de scouts à des groupes d'entraînement militaire accrédite auprès des détracteurs du parti l'image belliqueuse qu'ils se sont formée des scouts al-Mahdî. Or, si certaines activités revêtent un caractère paramilitaire selon les responsables, notamment les parades en tenue militaire pour le jour de Jérusalem, elles se cantonnent toutefois, selon eux, à un registre symbolique : les scouts al-Mahdî refusent donc catégoriquement l'étiquette de groupe paramilitaire qu'on leur accole fréquemment.

En revanche, loin de nier le caractère politique du message diffusé, le mouvement l'assume pleinement : « Est-ce que quelqu'un s'attendait à ce que nous enseignions à nos enfants que Sharon est un "homme de paix", comme l'a surnommé Bush ? Ou encore que nous disions qu'"Israël est l'État de la paix"[44] ? » De la même façon, l'inscription des attaques israéliennes dans la mémoire collective est revendiquée clairement, et le groupe se fait fort de transmettre aux enfants la mémoire des « massacres israéliens, des attaques et de la profanation des lieux sacrés musulmans comme chrétiens » commis au Liban. La libanité professée par les scouts al-Madhî se veut donc engagée et résistante ; c'est même la résistance qui rend « naturel » le lien entre appartenance confessionnelle et appartenance nationale au sein de ce groupe.

Parmi les plus célèbres martyrs issus des scouts al-Mahdî, on peut citer à titre d'exemple Hassan Qâsim Hamîd, chef d'une équipe scoute de Bint Jbeil, tué durant une opération contre Israël[45], et Adhem Hazîmeh, mort lors d'une attaque contre le poste de Sujud, en 1995, et chef d'une branche

42. Entretien avec Georges Ghorâyeb, Fédération du scoutisme libanais, octobre 2005.
43. Par exemple *al-Nahâr*, 20 septembre 1995.
44. *Entre la vérité et le mensonge* : *réponses aux accusations sionistes*, p. 14.
45. http://www.bintjbeil.org/vb/showthread.php?t=14422.

scoute[46]. Au-delà même des combattants, le mouvement des scouts al-Mahdî a payé un lourd tribut lors de la guerre de juillet-août 2006, perdant 150 personnes (martyrs civils ou « par injustice[47] ») qui ont péri sous des bombardements, depuis les enfants jusqu'aux chefs scouts[48]. Les effectifs du mouvement sont toutefois repartis à la hausse après la guerre, et le groupe de scouts al-Mahdî représente, à la fin des années 2000, le pilier principal de la « polarisation » (*istiqtâb*) et de la mobilisation des jeunes au niveau local pour le Hezbollah.

Dans le cas des 3 000 scouts Mabarrât rattachés aux écoles du même nom, la socialisation proposée se veut elle aussi islamique et résistante, tout en omettant les références à l'institution religieuse iranienne et les allusions partisanes trop directes. Mention est faite de la volonté des scouts Mabarrât de s'ouvrir aux autres groupes scouts et de ne pas attiser les susceptibilités ; la loi du scout Mabarrât mentionne que

> « le scout est fiable et honorable, on peut compter sur lui, il croit en Dieu, il est fidèle à sa patrie ; il aide son prochain, il est l'ami de tous, il est bien élevé ; il aime la nature et la protège, il obéit à ses responsables sans hésiter, il ne refuse pas les difficultés, il est économe et pur en pensée, en parole et dans son travail[49] ».

On retrouve donc certains des commandements des scouts al-Mahdî – et qui sont d'ailleurs propres à la plupart des groupes scouts – mais sans la mention de la *wilâyat al-faqîh*, doctrine religieuse avec laquelle le leader des Mabarrât, Muhammad Husayn Fadlallah, s'est montré en désaccord. Les commandements du scout Mabarrât omettent également d'évoquer le « refus de pactiser avec les ennemis de Dieu et de la patrie », propre au groupe scout du Hezbollah. Davantage que le mouvement al-Mahdî, celui des Mabarrât veille donc à se cantonner au domaine social et au religieux, et à lever toute ambiguïté possible sur ses activités.

Chez les scouts al-Risâla enfin, sur le plan religieux, si la plupart des filles sont voilées (ce qui n'est pas obligatoire dans ce groupe, contrairement à ce que stipule le règlement des scouts al-Mahdî et Mabarrât) et si la prière est de rigueur (à partir de quatorze ans, pour les garçons), le groupe reconnaît projeter une identité religieuse nettement moins pro-

46. http://www.abu-hadi.net/vb/showthread.php?t=22.cd.
47. Selon la terminologie en vigueur dans l'islam ; sur cette expression voir notamment Chaib, 2007, p. 128.
48. Entretien avec le responsable de la communication des scouts al-Mahdî, décembre 2006.
49. http://www.mabarrat.org.lb/arabic/kashafa/ kanoun.php.

noncée que son concurrent al-Mahdî[50]. Moins nette, l'identité du groupe ressort aussi diluée du fait de la diversification de ses activités, qui incluent l'assistance médicale. Le magazine mensuel *al-Risâla*, consacré aux activités des scouts Amal, à la religion et aux préoccupations nationales, se définit comme un magazine « de scoutisme, culturel et éducatif », sans pour autant se départir d'un aspect engagé et clairement militant[51] : des commémorations comme celle de l'anniversaire du massacre de Qana de 1996 donnent lieu à toute une mise en scène : sur l'un des numéros parcourus, le nom « Qana » est écrit en lettres rouges énormes et sanguinolentes, sur fond de procession accompagnant des cercueils de martyrs, d'un drapeau de l'ONU brisé et d'un visage de femme en pleurs[52]. Sur le terrain, cette commémoration a donné lieu à une visite de Randa Berri (épouse de Nabih Berri) et des scouts de la région au mémorial de Qana. Des drapeaux Amal sont déployés lors de chaque activité ou presque[53], que celle-ci soit de nature politique, religieuse, sociale ou humanitaire[54]. Il arrive également qu'une délégation de scouts al-Risâla rende visite au cheikh Qabalân, président du CSIC, notoirement proche de Amal. On trouve enfin, dans le magazine du groupe, divers articles sur les martyrs du Mouvement Amal, que celui-ci célèbre tout comme le Hezbollah célèbre les siens[55].

Pour les jeunes qui sont inscrits dans une école liée à l'un de ces groupes, la congruence apparaît forte, mais non totale, entre fréquentation d'une école communautaire et choix du club scout correspondant, comme le mettent en évidence des questionnaires distribués auprès d'élèves de classe de brevet de différentes écoles chiites. Dans les écoles Mabarrât de

50. Pour l'hymne des scouts al-Risâla, *Sayrî ilâ al-amâm* (Je vais de l'avant), et des images du groupe, voir (et écouter) http://www.youtube.com/watch?v=WNzJYUzhNY8&feature=related (mars 2008).
51. Les photos de Moussa Sadr et de Nabih Berri figurent en bonne place sur la couverture.
52. Numéro datant de 2005.
53. Sur le plan religieux, sont organisées des processions de scouts (avec drapeaux Amal, drapeaux libanais et drapeaux des scouts) en commémoration de Achoura et de « Arba'în de l'imam Husayn » (commémoration à l'occasion du 40e jour suivant sa mort). Sabrina Mervin mentionne également des troupes de théâtre rattachées au mouvement scout de Amal (Mervin, 2007, p. 64).
54. Les scouts al-Risâla participent aussi à des campagnes de prévention pour la protection de l'environnement ou contre le tabagisme. Amal est ainsi associé, à travers ses scouts et à l'instar du Hezbollah, à tous les pans de la vie sociale, et notamment à la prise en charge des risques (défense civile, santé...), dans un contexte de faible prise en charge publique de l'action sociale.
55. Une page est également réservée aux scouts sur le site du Mouvement Amal. http://www.amal-movement.com/kids/kashaf/index.htm (octobre 2008).

Beyrouth, de Hermel et du Sud (Jueyya), ces questionnaires ont révélé qu'en cas de fréquentation d'un club de scouts, il s'agissait le plus souvent des Mabarrât, mais aussi parfois des scouts al-Mahdî. Dans les écoles Amal, c'est le club al-Risâla qui avait la faveur des élèves, voire dans certains cas le club al-Mahdî là encore. Parallèlement au recrutement à l'échelle du village, les scouts al-Mahdî attirent donc les élèves des écoles du Hezbollah, mais aussi certains élèves d'autres écoles à caractère associatif confessionnel, alors même que celles-ci disposent de leur propre club scout.

Nul doute que les générations formées dans ces structures en sortent durablement marquées et orientent leur entrée en politique en fonction des expériences vécues et des messages reçus dans ces groupes, pour les endosser ou au contraire prendre leurs distances avec ce « mode d'emploi pour la vie » adossé à un leader ou à un parti.

La question du scoutisme se situe au confluent de réseaux communautaires, scolaires et politiques. L'éducation et les structures de loisirs apparaissent, pour les réseaux privés qui les gèrent, comme une ressource politique à différents niveaux : local, régional et communautaire. Si leur importance est difficile à déterminer en termes de construction d'une base clientélaire et partisane, elles ne font pas moins l'objet d'attentions soutenues de la part des leaders, qui se fondent sur les exemples passés ou présents d'encadrement des jeunes pour élaborer leurs stratégies. Les scouts, les écoles et les structures de loisirs se révèlent ainsi comme autant de lieux de socialisation où peuvent s'exercer ces stratégies politiques.

Les idéaux du scoutisme semblent aisément adaptables à l'univers du Hezbollah : discipline, hiérarchie, service, foi, action au sein du groupe s'intègrent de manière tout à fait cohérente à l'univers de la « société de la résistance » et peuvent ultérieurement déboucher sur un engagement de type partisan ou militaire. Très plastique, l'outil du scoutisme complète aussi un ensemble d'activités caritatives, sociales, religieuses et politiques auxquelles il peut parfois se superposer, brouillant les limites entre différentes institutions de socialisation.

Plus largement, le scoutisme libanais prend place au sein de stratégies politiques et communautaires « classiques » dans ce pays, et à ce titre, son caractère populaire n'en fait pas pour autant une force de changement sociopolitique mais bien plutôt un outil de renforcement des logiques à l'œuvre au sein de ce système.

Bibliographie

BANNOUT Jihad, 2008, *Harakat Amal : qissat haraka islâhiyya lubnâniyya fî bilâd al-'arab* [Amal : histoire d'un mouvement réformiste libanais dans le monde arabe], tome 10 : *al-Mu'assassa wa-l-Muchâraka*, al-Markaz al-thaqâfî al-lubnânî.

BAUBEROT Arnaud et DUVAL Nathalie (dir.), 2006, *Le scoutisme entre guerre et paix au XX^e siècle*, Paris, L'Harmattan.

BERQUE Jacques, 2002, *Le Coran. Essai de traduction*, Paris, Albin Michel.

CHAIB Kinda, 2007, « Le martyre au Liban », in Mermier Franck et Picard Élizabeth (dir.), *Liban, une guerre de 33 jours*, Paris, La Découverte, p. 127-131.

CHEHAB Linda, 2003, *al-Bu'd al-tarbawî li-l-haraka al-kachfiyya : namûzaj kachchâfa al-Risâla al-islâmiyya* [La dimension éducative du mouvement scout : le cas des scouts al-Risâla], mémoire, Beyrouth, Université libanaise.

CHEHABI Houchang E., 2005, *Distant Relations: Iran and Lebanon in the Last 500 Years*, Londres, I.B. Tauris.

FATOUNI Muhammad, 1992, *Tatawwur al-tarbiyya wa-l-ta'lîm fî madâris al-jam'iyya al-khayriyya al-islâmiyya al-amiliyya min khilâl wathâ'iqiha al-asliyya (1943-1975)* [Le développement de l'éducation et de l'enseignement dans les écoles de l'association de bienfaisance islamique Amiliyyé à travers ses archives (1943-1975)], Beyrouth, Université libanaise.

JUÈS Jean-Paul, 1996, *Le scoutisme*, Paris, PUF.

MASSON Denise (trad.), 1980, *Le Coran*, Paris, Gallimard.

MERVIN Sabrina, 2007, « Le théâtre chiite au Liban, entre rituel et spectacle », in Puig Nicolas et Mermier Franck (dir.), *Itinéraires esthétiques et scènes culturelles au Proche-Orient*, Beyrouth, IFPO, p. 57-75.

ROSENTHAL Michael, 1984, *The Character Factory*, New York, Pantheon Books.

SBAYTY F., 2004, « La biographie d'un jeune : de l'école aux scouts al-Mahdî puis à la mosquée », *al-Balad*, 17 juin.

SHAERY-EISENLHOR Roschanack, 2005, *Constructing Lebanese Shi'ite Nationalism: Transnational Shiism and the Lebanese State*, Ph.D., University of Chicago.

11

Fonction idéologique du vocabulaire de parenté dans la fausse nécrologie de Samīr Ğa‘ğa‘

Arkadiusz PŁONKA

Parce qu'elles s'en tiennent à la notion traditionnelle de « folklore », les études du *Bilād aš-Šām* qui portent sur le Liban se désintéressent de tout ce qui, dans la production politique, orale et écrite, en dialectes arabes et en arabe standard, pourrait relever de ce domaine d'après les définitions contemporaines du terme[1]. C'est une situation classique, décrite en ces termes par Lotman : « Le système s'organise lui-même en se focalisant sur un méta-récit donné, en rejetant ce qui dans ce méta-récit ne devrait pas exister et en accentuant ce qui dans ce méta-récit est souligné[2]. » Cette production, qui englobe notamment les *contrafacta* de chansons[3] et des

1. Par exemple Magdalenic, en analysant l'histoire de la notion de « folklore », souligne que souvent dans les études contemporaines « *"folk" refers to any group of people who share some common grounds, such as occupation, language, religion, or ethnicity* » (Magdalenic, 1999, p. 22) et que le folklore signifie souvent « *a kind of established code that serves as a mode of cultural production on the intragroup level as well as an indicator of distinction on the intergroup level* » (*ibid*.).
2. Żyłko, 2008, p. 33 (trad. A. Płonka).
3. Dans un autre contexte, nous citerons ici Yūhannā l-Ḥawand, *r-rāhib el biġanni* (le moine qui chante), connu parmi les chrétiens déplacés durant la guerre civile (1975-1990) pour ses textes chantés sur des mélodies traditionnelles libanaises (interview et enregistrement des chansons faits le 4 octobre 2005 ; voir aussi Ḥalīfa, 2001, et Sneifer, 2006, p. 179-181 et 184). Nous distinguons ces textes de la production analysée dans cet article, parce qu'ils ne représentent pas la violence symbolique. Le système de transcription de l'arabe standard et de l'arabe libanais

versions modifiées de textes significatifs pour la culture libanaise, peut nous donner des informations souvent révélatrices. Pourtant, dans le cas du Liban comme dans celui décrit par Lotman, un certain nombre de

> « phénomènes culturels, marginaux du point de vue d'une métastructure donnée, ne se raccord[ent] en aucune manière avec le portrait idéalisé qui en est fait. On les déclare "inexistants". Ainsi se crée, au métaniveau, l'image de l'unification sémiotique, alors qu'au niveau de la "réalité" sémiotique [...], on observe une multiplicité de tendances[4] ».

Par exemple, l'apparition de la Vierge en 2004 à Bišū'āt dans la région de Dayr al-'Ahmar, dans le nord du Liban, est analysée à juste titre par Aubin-Boltanski[5], qui se fonde surtout sur le discours officiel, comme un phénomène inter/supra-confessionnel et national. Cependant, dans la tradition orale, on observe un courant différent, voire inverse, qui vise, localement, à radicaliser le discours et à associer parfois aux symboles religieux le toponyme (ars. Bišū'āt/ dial. Bešwēt) possédant toutes les connotations idéologiques[6] (noyau dur des Forces libanaises [FL], région chrétienne assiégée)[7]. Ce courant vise à délimiter un espace symbolique (et mythologique) associé aux noms propres[8], toponymes compris.

---

qui a été choisi pour cet article est celui utilisé dans les études linguistiques mais dans une version simplifiée, notamment, à la demande des éditeurs, sans distinction des consonnes emphatiques par des signes diacritiques.

4. Lotman, 2008, p. 205 (trad. A. P.).
5 Aubin-Boltanski, 2008.
6. Nous donnons au terme « connotations » le sens que lui attribue Leech (d'après Allan), à savoir « *semantic effects that arise from encyclopedic knowledge about its [i.e. language expression] denotation (or referent) and also from experiences, beliefs, and prejudices about the contexts in which the expression is typically used* » (Allan, 2005, p. 41). Allan remarque que « *the connotation of a language expression is clearly distinct from its sense, denotation, and reference. Identifying the connotations of a term is to identify the community attitude toward it* » (*ibid*., p. 44). Pour le terme « idéologique » nous ne citerons ici que Blommaert : « *Furthermore, one of the essential functions of language is ideological (metapragmatic and indexical) framing: providing contextual cues about who speaks, in what mode, on which topic, and under what circumstances. This ideological function is central to contextualization procedures (Gumperz, 2002), and it may account for much of what Hymes understood as 'second linguistic relativity' (1996: 44-45): while linguistic forms may remain stable across contexts, situations, and groups of users, their indexical value may differ quite dramatically* » (Blommaert, 2005, p. 512).
7. Voir par exemple Aubin-Boltanski, 2008. Nous avons enregistré à Dayr al-'Ahmar (septembre 2009) la menace suivante – connue également, comme nous avons pu l'observer, à Bišarrī et à Beyrouth – qui joue sur la symbolique chrétienne locale, à savoir celle de Notre-Dame de Bešwēt : « *B-ha'' sayyidet Bešwēt w kemšit selbēn*

'Irādat aš-ša'b

Dans cet article, qui ne constitue qu'une modeste étude de cas, nous centrerons notre attention sur l'opposition, volontairement simplificatrice, entre ce qui est officiellement reconnu par les dirigeants politiques et ce qui n'a pas de valeur officielle : la production politique propre aux *'atbā'* (les partisans) et non, par exemple, celle qui relève de la propagande officielle d'un parti donné. Nous nous limiterons surtout aux sources nées après 1975 au Liban, dans le camp chrétien. Parfois, pour les besoins de la comparaison, nous les juxtaposerons avec les sources antérieures. Nous choisirons, dans la plupart des cas, des exemples tirés des autres productions, orales ou écrites, significatives de la tradition maronite/libanaise. Nous insistons ici pour faire la distinction entre les modifications de textes répondant à des motivations politiques[9] et celles qui n'ont pas cette fonction[10].

---

w kartūni melyāni 'anāžīl, beddi [...] *'emmak* » (Au nom de [Notre] Dame de Bešwēt, les croix au poing et un carton plein d'évangiles, je veux [...] ta mère). Il est significatif que seuls deux symboles, qui se réfèrent notamment à la notion de maternité, soient au singulier : au début, Notre-Dame de Bešwēt (symbole identitaire d'un émetteur) et, à la fin, « ta mère » (symbole identitaire de l'adversaire). Les autres (« les croix » et « les évangiles ») sont au pluriel. Cependant, nous soulignons que cette menace peut être utilisée aussi contre quelqu'un qui considère Notre-Dame de Bešwēt comme son propre symbole identitaire. On relèvera aussi la charge sémiotique du toponyme Bešwēt par comparaison avec l'expression (plus) neutre : *bi-smi-salīb* (au nom de la Croix) (Piamenta, 1979, p. 24). L'invocation au nom de Notre-Dame de Bešwēt peut être aussi utilisée avec les autres expressions.

8. Uspienski, 1998, p. 68. Cf. la fonction identitaire de la référence à saint Maron, accentuée par l'allitération, dans : « *'Alla mnīh, ma mitl Mār Mārūn* » (Dieu, c'est très bien, mais il n'est pas comme saint Maron), cité dans Sauma, 2005, p. 69, cf. « *'Alla beddu Mār Šarbel w Mār Šarbel beddu l-Hakīm* » dans la note 13 ci-après.
9. Par exemple, dans le faux faire-part de décès analysé dans cet article, la transformation du fragment évangélique « *Man 'āmana bī wa 'in māta, fa-sa-yahyā* » (Qui croit en moi [litt. Qui a cru], même s'il meurt, vivra [Év. Jean, XI, 25]) en « *Man 'āmana bihi fa-sa-yalhaquhu* » (Qui croit [litt. Qui a cru] en lui [Samīr Ğa'ğa', chef du comité exécutif des FL] le suivra) ainsi que le changement apologétique d'une phrase du Credo chrétien en « *Nu'minu bi 'imād wāhid* » (Nous croyons en un seul général [Michel 'Awn]) ; sur ce sujet voir Maksour, 1993, p. 139.
10. Voir par exemple dans *Tūlit il-'umr* (La vie est longue), l'ouvrage parénétique écrit en libanais par Šukrī al-Ḥūrī (traduction et transcription de E. Mattsson, 1914, p. 24-25) : « *Rah b'ūl nūmin : "Nūmin bi 'ilāh wāhed 'ab dābit il-kill ḫāli' il-mikrūb 'ala l-'ard"* » (Je te réciterai le Credo : « Je crois en un seul Dieu, le Père qui gouverne l'univers, qui a créé le microbe sur la terre »), ou dans son ouvrage *Qissit Finyānūs* (Histoire de Finianos) les satires de la *nadbe* (chant funèbre) (Al-Ḥūrī, 1956, p. 53 et 63). Pourtant, dans les ouvrages de Šukrī al-Ḥūrī nous trouverons aussi des fragments répondant à des motivations politiques.

Le rôle symbolique de ces transformations dépend de leur dynamique fonctionnelle et typologique, c'est-à-dire de leurs relations complexes avec les textes originaux auxquels elles renvoient, de leurs connotations fluctuantes, ainsi que de leur réception actuelle. Ces transformations textuelles changent le registre d'origine, souvent neutre idéologiquement, pour devenir un élément du jeu politique au moment de la guerre. Une guerre à laquelle elles survivent souvent, devenant ultérieurement, parfois, un sujet de transformation artistique[11]. Comme nous le verrons, ces connotations visent aussi à changer un texte administratif en texte artistique, c'est-à-dire « ayant une charge sémantique accumulée et non atténuée par rapport aux textes non artistiques[12] »[13].

Pour nommer cette production, nous proposons de reprendre la notion de *'irādat aš-ša'b* (la volonté du peuple) utilisée par Tony Habšī de Dayr al-'Ahmar, l'un des propagandistes des FL[14]. Cette notion nous permettra de mettre en exergue trois aspects propres au folklore : son caractère populaire, son anonymat et son haut niveau d'expressivité. T. Habšī montre notamment que cet aspect du corpus (*contrafacta* de chansons, versions modifiées de textes significatifs pour la culture libanaise, etc.)

11. Voir par exemple le projet de Walid Sadiq (1997) d'exploiter des chansons comme *'Āḫer 'eyyām es-seyfiyye* (Les derniers jours de l'été), titre d'une chanson de Fayrūz chantée dans la pièce des frères Rahbānī *Meyss er-Rīm* (toponyme), modifiée en chanson anti-palestinienne *'Āḫer 'eyyām Franžiyye* (Les derniers jours de Franžiyye) (Khbeiz, 2002).
12. Łotman, 1979, p. 274 (trad. A. P.).
13. Bien que nous nous intéressions ici avant tout au contenu des sources modifiées, nous aimerions souligner que les connotations idéologiques peuvent apparaître à tous les niveaux de la langue : du phonologique au syntaxique en passant par les niveaux phonétique et morphologique, ainsi que dans le métalangage, la notation et la traduction. Quelques exemples :
    - la reduplication syntaxique qui renforce les fonctions persuasive et identitaire dans les slogans : « *'Alla beddu Mār Šarbel w Mār Šarbel beddu l-Hakīm* » (Dieu veut saint Šarbel et saint Šarbel veut le Docteur [S. Ǧa'ǧa']) ou « *'Eddīs men Lebnēn w žabal men Lebnēn* » (Saint [Šarbel] du Liban et la montagne/ Montagne [S. Ǧa'ǧa'] du Liban) ;
    - à propos de la fonction idéologique de la notation, voir nos remarques sur la discussion actuelle concernant l'écriture du /q/ par le *hamza* parmi les poètes écrivant en libanais, entre autres, Quzhayyā Sāsīn (Hadšīt/Ǧūniyya), 'Antwān Mālik Tawq (Bišarrī) et 'Amīr Hlayyil (Kfar Šīmā), ou la notation du mot الله dial. *'Alla* (Dieu) comme الّا (*sic !*) *'Alla* par le poète Maurice 'Awwād (Płonka, 2010) ;
    - à propos de la fonction idéologique de la traduction de l'arabe standard en libanais, voir Płonka, 2006 ; sur le rôle sémiotique de la traduction voir, dans un cadre plus général, le travail important fait sur la Russie par Uspienski (1994).
14. Interview réalisée le 23 décembre 2008 au bureau des FL à Ma'āmaltayn. Le mot *aš-ša'b* est utilisé ici par T. Habšī dans le sens restreint de « partisans ».

est, du point de vue de la ligne officielle du parti, non significatif et trop expressif.

Fausse nécrologie de Samīr Ğa‘ğa‘

Contrairement aux textes artistiques associés à la mort, comme l'élégie ou l'épitaphe[15], la nécrologie possède une forme conventionnelle et non littéraire. Au-delà de son rôle eschatologique, le faire-part de décès a surtout une fonction pragmatique. Il marque la césure et situe la mort dans une perspective spatio-temporelle. Il fournit une information fondée sur les noms propres et les dates. Grâce au vocabulaire de parenté, il fait également place à la fonction phatique et à l'évocation de la famille.

Dans cette étude de cas, nous présenterons la fonction idéologique du vocabulaire de parenté telle qu'elle apparaît dans un samizdat anonyme, tiré d'archives privées de Beyrouth et daté des années 1990. Il s'agit d'une fausse nécrologie de Samīr Ğa‘ğa‘, qui s'inscrit dans la typologie du *symbolic killing*[16] et au nombre des textes reflétant la *šamēte* symbolique (« joie après la mort de quelqu'un » ou « joie mauvaise »)[17] qui sont à

15. Nous ne citerons ici qu'un recueil en libanais, intitulé *Helu l-mawt fada Lebnēn* (C'est beau la mort pour le Liban, 1976) de Mālik Tawq, poète de Bišarrī (et père de 'Antwān Mālik Tawq, cf. note 13), reconnu par les poètes écrivant en libanais et apprécié notamment par Samīr Ğa‘ğa‘. Dans ce recueil on trouve les poèmes rédigés *post mortem* en l'honneur des militants de la région de Bišarrī (notamment issus des familles Ğa‘ğa‘ et Tawq), tués durant les combats avec les Palestiniens.
16. « *Political displays of hostility and animus invoke the use of ritualized, agonistic codes involving considerable cognitive anticipation and reenactment of death wishes ("symbolic killing") directed toward and displaced upon another or others viewed as one would a rival, obstacle, or enemy* » (Mortensen, 1999, p. 338).
17. « *Ma fī b-əl-mawt šamēte* (Il n'y a pas lieu de se réjouir de la mort [des autres]), le mot *šamēte* est intraduisible : il signifie, en un seul mot, la satisfaction [que l'on peut tirer de] la chute d'un autre » (Abela, 1981, p. 300, prov. 1181).

من آمن به فسيلحقه

زوجة الفقيد : سيتريدا جعجع
ابناؤه : بول فارس ، نادر سكر
خميد كيروز ، فؤاد مالك
زورو ابو جوده
بناته : ماري اللقيس ، مي شدياق
والده : نصرالله صفير
والدته : ورده الهراوي
اشقاؤه : الياس الهراوي، سليم الحص
حسين الحسيني،البير منصور
الياس الخازن، اوغيست باخوس
ادمون رزق.....

وعموم عائلات الهراوي،فارس، مالك،سكر،كيروز،ابوجوده اللقيس،شدياق،صفير،الحص،الحسيني،منصور،الخازن،رزق باخوس في بشري ، دير الاحمر وعيناتا وكل من ينتسب اليهم من " القوات اللبنانية ، ومهربي المخدرات في العالم ومن النواب السابقين ينعون اليكم بمزيد من الاسى والحزن فقيدهم اللامرحوم

صاحب الاقدام التهجيرية

سمير جعجع

المنتقل الى لعنة الشيطان نهار الثلثاء في١٩٩١/٤/٣٠ متمما" واجباته التخريبية والاجرامية (سرقة /تحشيش/ تهجير / مجازر/ وخوية) يحتفل بالصلاة لارهاق روحه نهار الاحد الواقع في ١٩٩١/٥/٥ تحت جسر نهر الشهادة ويوارى الثرى في مزبلة الكرنتينا .

تقبل التهاني على الطروقات وفي الساحات .

يرجى التبرع بالزمامير العونية بدل الاكاليل،واعتبار هذه الدعوة خاصة

مطبعة شباب الثورة

من يفطهد شعبي النار له مجانا"

distinguer des manifestations directes, orales et écrites, des souhaits ou menaces de mort[18].

Le texte est signé par un groupe inconnu, *Šabāb aṯ-ṯawra* (Jeunesse de la révolution). Pourtant, un élément non linguistique présent dans le texte, « *az-zamāmīr al-'awniyya* » (les klaxons awnistes), indique qu'il est censé être écrit par les partisans de Michel 'Awn. Nous avouons ne pas disposer d'informations importantes du point de vue de l'analyse sémiotique concernant la période exacte et le mode de distribution du texte, les lieux de cette distribution et les récepteurs.

'Ism-kunya-laqab-nabaz

Pour désigner une personne, l'arabe recourt communément au remplacement des *'asmā'* ([pré]noms) – entre autres – ou à leur juxtaposition, par la teknonymie – formation des *kunya*, ce qui donne les constructions suivantes : *'Ab(ū)* (père)/*'Umm* (mère) suivi du prénom du fils aîné (le plus souvent)[19] – ou par le *laqab* (sobriquet)[20]. Pour désigner Samīr

18. Nous citerons ici par exemple : « *Semmāqi 'eqbēl el-bāqi* » (« "puissent ses autres coréligionnaires le rejoindre bientôt" disent parfois les chrétiens à l'enterrement d'un musulman » [Barthélemy, 1935-1969, p. 358]). Le souhait de mort peut être exprimé dans la culture arabe hors du langage. Par exemple, Malinjoud remarque en 1924 à propos de Damas que la visite rendue à un malade le mercredi est un souhait de mort (Malinjoud, 1924, p. 275). Nous observons dans la période 1975-1990 au Liban une production anti-palestinienne considérable exprimant un souhait de mort. Nous citerons ici un fragment d'une chanson fondée sur une chanson populaire *Ya bent es-seltān* (Ô fille de sultan !) : « *'Inšalla bukra tmūt. Šeyẖ Bašīr nažžār. Bya'mellak tābūt* » (Espérons que tu [Y. 'Arafāt] sois mort demain. Šeyẖ Bašīr [al-Ǧumayyil] est charpentier. Il te fabriquera un cercueil). Nous avons recensé aussi un poème anonyme *Faw' el-'ard ? La''* (Au-dessous de la terre ? Non), publié sous le pseudonyme *'Ibn Sūr* (Fils de Tyr) du milieu de *Hurrās al-'arz*, les Gardiens du cèdre : « *Ya hdūd ha lli kēn 'isma Flestīn,* [...] *W 'ežu la 'enna. Žrād ?... Ya mahla...* [...] *'Ard, 'al beddun ?... Yekramu. Mna'ti. Mna'ti. L kell. Matrah mbahbah. Bass meš faw'a... Tahta w law 'ennun wasaẖ 'a l-hell...* » (Ô les limites de celle qui s'appelait la Palestine ! [...] Ils sont venus chez nous. Sauterelles ?... C'aurait été mieux... [...]. La terre, ils [la] veulent ?... Ils sont bienvenus. Nous donnerons. Nous donnerons. À tous. Une grande place. Mais pas au-dessus d'elle [de la terre]... Au-dessous d'elle [de la terre], même s'ils n'étaient rien que de la saleté), in *Lebnān*, le 8 octobre 1980, n° 249, p. 4 ; *cf.* n. 36.
19. Voir plus loin *'Abū Samīr*, § 6. Cf. Wensinck, 1999.
20. Nous devons distinguer ici entre les sobriquets qui fonctionnent comme des pseudonymes employés par les personnes elles-mêmes et les appellations des autres dont l'emploi peut être restreint à un groupe, voire secret. Nous avons analysé

Ğa‘ğa‘, on recourt couramment, en arabe standard et en libanais, à l’antonomase (ici : le nom commun en fonction de nom propre) méliorative *(a)l-Hakīm* (le Docteur) – comme on dit *(a)l-‘Imād* (le Général) pour parler de Michel ‘Awn[21]. Mais (Samīr) Ğa‘ğa‘ n’est pas seulement un nom propre. Il incite aux jugements axiologiques outranciers : de quasi-saint[22] à antichrist/Antichrist[23] en passant par criminel[24]. Pourtant, nous n’observons pas l’emploi des noms communs fondés sur *Samīr* et *Ğa‘ğa‘*[25]. Dans le faux faire-part, on énumère les vols, l’usage de la drogue, les déportations, les massacres et les taxes obligatoires. On se sert de ce texte pour appeler S. Ğa‘ğa‘ d’un sobriquet péjoratif : *sāhib al-’aqdāmi t-tahğīriyya* (celui qui a provoqué les expulsions)[26].

---

ailleurs les lexèmes marginaux en libanais, tels que les *hapax legomena* (les mots qui se trouvent une seule fois dans un corpus), parfois hermétiques, non compris par les locuteurs natifs sinon dans le groupe concerné, les néologismes expressifs, conçus ou approuvés par les intellectuels reconnus soutenant certaines milices chrétiennes. Par exemple, nous avons noté le sobriquet péjoratif (*nabaz*), sous forme de crypto-information, utilisé parmi les membres des Gardiens du cèdre : *ma’barži* (fossoyeur) [Émile Lahhūd, président du Liban], avec la référence à 1. ars. *maqbar* (tombeau) et 2. ars. *lahhād* (fossoyeur), ars. *mina l-mahd ’ilā l-lahd* (du berceau à la tombe) (Płonka, 2008, p. 148, § 4). Sur le sobriquet péjoratif (*nabaz*), voir par exemple *s.v.* « ’Ibn », *The Encyclopaedia of Islam* (CD-Rom Édition 1999).

21. Cf. le jeu de mots entre *‘imādu* (son Général, ars./dial. *‘imād* baptême) et *‘ammadna* (nous avons baptisé) *wlēdu* (ses [de S. Ğa‘ğa‘] enfants) – le fragment apparaît bien significatif si on le compare avec le vocabulaire de parenté dans la fausse nécrologie (Samīr Ğa‘ğa‘ n’a pas de descendant) – dans la chanson *Žawwazna l-Hakīm* (Nous avons marié le Docteur), écrite sur la base d’une chanson populaire, *Sayyažna Lebnēn w ‘allēna syēžu* (Nous avons entouré le Liban d’une enceinte et nous avons bâti haut cette [litt. son] enceinte) : « *Žawwazna l-Hakīm. ‘Ammadna wlēdu w š-ša‘b el-ġašīm nātir ‘imādu* » (Nous avons marié le Docteur. Nous avons baptisé ses enfants et le peuple naïf attend son Général [M. ‘Awn]).
22. Voir la comparaison « *’Eddīs men Lebnēn w žabal men Lebnēn* » (Saint [Šarbel] du Liban et la montagne/Montagne [S. Ğa‘ğa‘] du Liban) à la note 13.
23. Comme le remarque Uspienski : « en Russie au XVIII^e^ s. les adversaires de Pierre I^er^ l’appelaient “antichrist” [...] pour les uns c’était la façon de caractériser sa personne et son activité, les autres croyaient que Pierre était réellement l’Antichrist » (Uspienski, 1998, p. 66, trad. A. P.).
24. Voir dans le faux faire-part analysé : « *Man yadtahidu ša‘bī, an-nār lahu maǧǧānan* » (Qui opprime mon peuple, l’enfer est gratuit pour lui).
25. Comme par exemple, dans les années 1980, l’appellatif en libanais *l-markos* (le Marcos, le politicien corrompu), soit le président philippin Ferdinand Marcos (Płonka, 2006, p. 461).
26. D’après Munīr Bū Samrā, membre de haut rang des Phalanges libanaises dans les années 1980, c’est ’Īlī Hubayqa qui inventa ce sobriquet, en raison de la politique mise en œuvre par Samīr Ğa‘ğa‘ durant la « guerre de la Montagne » (1982-1984) (interview, Hammānā, le 10 septembre 2009).

Fonction idéologique du vocabulaire de parenté

Le faire-part de décès se fonde sur le vocabulaire de parenté, accompagné des noms propres de la famille du défunt[27]. La nécrologie se distingue du *nasab* (généalogie) ou de la *kunya* en ce qu'elle évoque les liens entre les personnes d'un point de vue synchronique. Le *nasab*, lui, se place dans une perspective diachronique en regardant vers le passé. La *kunya* signale une césure à la naissance d'un descendant en regardant vers l'avenir[28].

Dans la fausse nécrologie en question, nous observons une incohérence intentionnelle entre le vocabulaire de parenté et l'insertion de noms propres de personnes qui ne sont pas apparentées à Samīr Ğa'ğa'[29]. Cette incohérence a pour but de montrer d'une façon synthétique, sémantiquement condensée, l'interpénétration des sphères privée et publique/politique ; religieuse et confessionnelle[30] :

1. Parmi les proches de Samīr Ğa'ğa', on ne trouve mentionnée dans le texte que sa femme, Sitrīdā Ğa'ğa' (*zawğat al-faqīd*, femme du défunt), politiquement active.
2. Le vocabulaire de parenté reflète le nouveau type du leader politique au Liban, non fondé sur les liens familiaux[31].

27. Voir la description d'un faire-part dans Khouri, 1993, p. 59-60.
28. Voir par exemple Eid, 2002, p. 122.
29. Voir aussi la transformation apologétique de la carte d'identité de Michel 'Awn, dans laquelle le vocabulaire de parenté correspond, entre autres, à des valeurs abstraites, par exemple le prénom du père : *šahīd, al-hurriyya wa l-karāma* (martyr, la liberté et la noblesse).
30. Comme le remarque Peleikis : « *It is important to draw a line between religious and confessional identities in the Lebanese context. Whereas a religious identity expresses a person's beliefs and practices, a confessional identity is first and foremost a political one. Here religious heritage, symbols, and habitus are used to legitimize differences that find their institutional expression in the Lebanese political system of confessionalism* » (Peleikis, 2006, p. 148, n. 1).
31. Voir par exemple Abirached, 2007, p. 36. Il est significatif que Sneifer cite, outre Teilhard de Chardin, le livre *Jonathan Livingstone le Goéland* de Richard Bach comme un ouvrage ayant eu un impact sur Samīr Ğa'ğa' : « En parlant de Jonathan, Samir Geagea ne décrit pas autre chose que son propre itinéraire et le sens qu'il donne à sa propre vie » (Sneifer, 2006, p. 140). Ce livre, populaire au début des années 1970, décrit le parcours individuel d'un goéland en conflit avec sa volée. Durant l'interview qu'il nous a accordée (Ma'rāb, le 15 juin 2009), Samīr Ğa'ğa' a cité Ğibrān Ḫalīl Ğibrān, Hegel et Teilhard de Chardin parmi les personnes qui l'avaient influencé.

3. Dans la catégorie « fils et filles du défunt » on trouve, entre autres, les collaborateurs ou sympathisants de Samīr Ǧa'ǧa', tels Hamīd Kayrūz, Fu'ād Mālik, Nādir Sukkar, Zorro 'Abū Ǧawda[32] et Mayy Šidyāq[33].
4. Dans la catégorie « frères du défunt » entrent, notamment, les politiciens libanais soutenant l'accord de at-Tā'if (1989) comme Husayn al-Husaynī et 'Ilyās al-Hrāwī. L'accord de at-Tā'if, dans la conscience des maronites du Liban, marque souvent le début de l'asservissement (*al-qahr*), du désenchantement (*al-'ihbāt*) chrétien, et est perçu comme un facteur de dilution (*aḍ-ḍawabān*) des chrétiens dans la majorité musulmane[34]. Hayik parle ainsi de « fils illégitime » (*'ibn al-ǧāriya*, fils de la concubine, fils de l'esclave, avec toutes les connotations historiques de ce terme) à propos d'un chrétien libanais et de « fils légitime » (*'ibn as-sitt*, fils de la Dame, c'est-à-dire fils de l'épouse légitime) à propos d'un musulman[35].
5. Y sont énumérées les familles considérées souvent comme constituant le noyau dur des FL : Kayrūz, Ǧa'ǧa' et Sukkar[36].

---

32. Zorro est le nom de guerre de Tony 'Abū Ǧawda du village Fālūġa, militant dans les FL.
33. Journaliste de la télévision LBC, contre laquelle un attentat a été perpétré en septembre 2005.
34. Hayik, 2007, p. 15. On observe dans le discours politique au Liban la distinction entre *aḍ-ḍawabān* (la dilution) et *al-'indimāǧ* (la fusion). Par exemple, dans la revue *al-Fusūl al-lubnāniyya* parue en 1983, S.F. 'Aql, dans un article intitulé « Sirr as-sumūd al-lubnānī » (Le secret de la résistance libanaise), mentionne dans une perspective historique (et axiologique) des éléments qui constituent, d'après lui, la personnalité libanaise : *al-Fīnīqiyyūn* (les Phéniciens) et les maronites qui ont fait avec eux l'*'indimāǧ* (fusion) ; *al-mutalabnanūn : humu llaḍīna sārū lubnāniyyīn taw'an* (les libanisés : ceux qui sont devenus libanais de bon cœur) par le processus de l'*'insihār* (fusion) avant les croisades ; *al-mustalbinūn : humu llaḍīna yatlubūna 'an yakūnū lubnāniyyīn bi* [...] *l-maslaha* (*al-mustalbinūn* : ceux qui demandent à être libanais [...] par intérêt) à partir des croisades jusqu'au XX[e] siècle ; *at-tāri'ūn : humu llaḍīna yurīdūna 'an yakūnū lubnāniyyīn bi l-quwwa 'aw bi l-'iġtisāb* (ceux qui viennent subitement [les Palestiniens] : ceux qui veulent être libanais par force ou par appropriation illégale) à partir de la fin des années 1930, responsables de l'*'idā'at aš-šaḥsiyya l-lubnāniyya* (perte de la personnalité libanaise) ('Aql, 1983, p. 12).
35. Hayik, 2007, p. 15.
36. Ainsi que les familles Habšī et Tawq. Dans le texte analysé, on juxtapose aussi les toponymes significatifs pour les FL (Dayr al-'Ahmar, Bišarrī, 'Aynātā) et le *nomen loci* dépréciatif : *mazbalat al-Karantīnā* (tas d'ordures d'al-Karantīnā [quartier général des FL]), on retrouve dans le langage de haine l'hybride et le néologisme expressif en libanais, le *nomen loci* du type *maf'al* + pers./tur. *ḫāna* (maison) : *mawsaḫḫāna*/*maswaḫḫāna* (métathèse *SWḪ* < *WSḪ*) (« cradoplace » [place où il y a beaucoup de saleté, c'est-à-dire un camp palestinien]) < *wasaḫ* (saleté) (Płonka, 2006, p. 451).

6. Le patriarche maronite Nasr Allāh Sfayr est décrit comme « le père de Samīr Ǧa‘ğa‘ ». Cette appellation renvoie à la *kunya* dépréciative du patriarche *’Abū Samīr* (le père de Samīr [Ǧa‘ğa‘]), commune au Liban[37].
7. En introduisant une citation transformée de l’Évangile, « *Man ’āmana bihi fa-sa-yalhaquhu* » (Qui croit en lui [S. Ǧa‘ğa‘] le suivra), accompagnée de la croix tranchée, le texte adopte une structure ouverte qui englobe tous les partisans des FL.

En recourant au vocabulaire de parenté sur le modèle des faire-part chrétiens, le texte vise à désigner les adversaires politiques (« la famille du défunt »). Il le fait notamment en énonçant les noms propres qui portent une signification symbolique. La violence se traduit par la transgression du tabou : mort symbolique du leader adverse, désignation de celui-ci par un sobriquet dérogatoire, *sāhib al-’aqdāmi t-tahğīriyya* (celui qui a provoqué les expulsions), et transposition d’un fragment évangélique[38].

Bibliographie

ABELA F.J., 1981, *Proverbes populaires du Liban sud, Saïda et ses environs*, t. 1, Paris, Maisonneuve et Larose, coll. « Les Littératures populaires de toutes les nations ».

ABIRACHED Ph., 2007, *Leadership, identifications communautaires et conflits politiques au Liban : la figure de Michel Aoun (1988-2007)*, mémoire de Master 2, EHESS, Paris.

ALLAN K., 2005, s.v. « Connotation », dans Brown K. *et al.* (eds), *Encyclopedia of Language and Linguistics*, Kidlington, Oxford, Elsevier, p. 41-44.

‘AQL S.F., 1983, « Sirr as-sumūd al-lubnānī » [Le secret de la résistance libanaise], *al-Fusūl al-lubnāniyya*, n° 9, p. 12-16.

‘ASSĀF S., 1989, *Rāhib Ba‘abdā* [Le moine de Ba‘abdā], s.l.

37. Voir la poésie politique de S. ‘Assāf : *Rāhib Ba‘abdā* (Le moine de Ba‘abdā [ville où se trouve le palais présidentiel]), publiée en 1989. Le titre de l’ouvrage est fortement symbolique si l’on prend en compte ses poèmes contre le patriarche maronite.
38. Nous remercions A. et M. Khoury de nous avoir aidé dans la collection du corpus utilisé pour cet article, ainsi que Jean-Louis Dianoux, Pierre Larcher et Nicole Thirion qui ont relu le texte et fait des remarques importantes.

AUBIN-BOLTANSKI E., 2008, « La Vierge, les chrétiens, les musulmans et la nation. Liban 2004-2007 », *Terrain*, 51, IX, Religion et politique, p. 10-29.

BARTHÉLEMY A., 1935-1969, *Dictionnaire arabe-français (Dialectes de Syrie, Alep, Damas, Liban, Jérusalem)*, introduction aux fasc. 4 et 5 par H. Fleisch et « Notice sur la vie et les travaux de A. Barthélemy » par Marc et François Barthélemy, Paris, Geuthner.

BĀŠĀ ʻA., 2005, *Mawt mudīr masrah : ḏākirat al-'uġnīya s-siyāsiyya* [La mort d'un directeur de théâtre : mémoire de la chanson politique], Beyrouth, Dār al-'ādāb.

BLOMMAERT J., 2005, s.v. « Language Ideology », dans Brown K. *et al.* (eds), *Encyclopedia of Language and Linguistics*, Kidlington, Oxford, Elsevier, p. 510-522.

EID M., 2002, *The World of Obituaries. Gender across Cultures and over Time*, Détroit, Wayne State University Press.

HALĪFA M.ʻA., 2001, *Mišwār ma'a « r-rāhib el biġanni » al-'ab Yūhannā l-Hawand r.l.m.* [Promenade avec « le moine qui chante », le père Yohanna al-Khawand], al-Kaslīk, USEK.

HAYIK Ğ., 2007, *al-Quwwāt al-lubnāniyya fī muwāğahat tārīḫ* [Les Forces libanaises confrontées à l'histoire], Beyrouth, ad-Dār al-ʻarabiyya li-l-ʻulūm-nāširūn.

AL-HŪRĪ Š., 1956, *at-Tuhfa l-ʻāmmiyya 'aw Qissit Finyānūs. Histoire de Finianos. Transcription, traduction et note de E. Lator*, Beyrouth, Imprimerie catholique.

« 'Ibn », 1999, *The Encyclopaedia of Islam*, CD-Rom Édition, v. 1.0, Leyde, Koninklijke, Brill.

'IBN SŪR, 1980, « Faw' el-'ard ? La'' » [Au-dessus de la terre ? Non], *Lebnān*, 8 octobre, n° 249, p. 4.

KHBEIZ B., 2002, « Beirut's Costly Modernity », dans *It's not Easy to Define Home*, Beyrouth, Parachute, p. 118-129.

KHOURI N., 1993, *Le feu et la cendre. Travail de deuil et rites funéraires dans un village libanais : Abdilly-Batroun*, Paris, L'Harmattan.

ŁOTMAN J.M., 1979, « O treści i strukturze pojęcia "literatura artystyczna" » [Du contenu et de la structure du concept de « littérature artistique »] (trad. pol. Faryno J.), *Literatura na świecie*, 11 (103), p. 272-291.

——— 2008, *Uniwersum umysłu. Semiotyczna teoria kultury* [Univers de l'esprit. Théorie sémiotique de la culture] (trad. pol. Żyłko B.), Gdańsk, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.

MAGDALENIC S., 1999, s.v. « Folklore », dans Kurtz L.R. (ed.), *Encyclopedia of Violence, Peace & Conflict*, v. 2, San Diego, Academic Press, p. 21-32.

MAKSOUR W., 1993, « Ce Dieu que nous prions. Analyse sociologique de prières universelles dans un contexte de guerre », dans Reymond B. et Sordet J.-M. (éd.), *Le Point théologique. La Théologie pratique. Statut-Méthodes-Perspectives d'avenir*, Textes du congrès international œcuménique et francophone de théologie pratique, 57, p. 128-139.

MALINJOUD Ch., 1924, « Textes en dialecte de Damas, par le commandant Malinjoud, Directeur de l'école d'interprétariat de Damas », *Journal asiatique*, CCIV, avril-juin, p. 259-332.

MATTSSON E., 1914, « *Tūlit il-'umr*, texte arabe vulgaire transcrit et traduit avec introduction, notes et commentaire », *Le Monde oriental*, 9 (1), p. 16-31.

MORTENSEN C.D., 1999, s.v. « Linguistic Constructions of Violence, Peace, and Conflict », dans Kurtz L.R. (ed.), *Encyclopedia of Violence, Peace & Conflict*, v. 2, San Diego, Academic Press, p. 333-345.

PELEIKIS A., 2006, « The Making and Unmaking of Memories: The Case of a Multi-confessional Village in Lebanon », dans Makdisi U. et Silverstein P.A. (eds), *Memory and Violence in the Middle East and North Africa*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, p. 133-150.

PIAMENTA M., 1979, *Islam in Everyday Arabic Speech*, Leyde, Brill.

PŁONKA A., 2006, « Le nationalisme linguistique au Liban autour de Sa'īd 'Aql et l'idée de langue libanaise dans la revue *Lebnaan* en nouvel alphabet », *Arabica*, 53 (4), p. 423-471.

——— 2008, « *Sayabān* ou l'anomie au Liban : quelques remarques sur le lexique expressif en arabe », *Cahiers de linguistique de l'Inalco*, 2003-2005, 5, p. 423-471.

——— 2010, « Mūrīs 'Awwād : son parcours spatio-imaginaire et sa contribution à l'histoire des idéologies du langage », dans Płonka A. (éd.), *Mūrīs 'Awwād : traductions et interprétations. Mūrīs 'Awwād : translations and interpretations*, Paris, Geuthner.

SAUMA V., 2005, *Sur les pas des saints au Liban*, t. 2, Beyrouth, Antoine Jalkh.

SNEIFER R., 2006, *J'ai déposé les armes. Une femme dans la guerre du Liban*, Paris, L'Atelier.

USPIENSKI B.A., 1994, « Raskol i kulturniy konflikt XVII veka » [Raskol et le conflit culturel du XVII^e^ siècle], dans Uspienski B.A.,

Izbranniye trudy [Travaux réunis], t. 1, Moscou, Gnosis, p. 333-367.

——— 1998, *Historia i semiotyka* [Histoire et sémiotique] (trad. pol. Żyłko B.), Gdańsk, słowo/obraz terytoria.

WENSINCK A.J., 1999, s.v. « Kunya », dans *The Encyclopaedia of Islam*, CD-Rom Édition, v. 1.0, Leyde, Koninklijke, Brill.

ŻYŁKO B., 2008, « Przedmowa » [Préface], dans Łotman J. (ed.), *Uniwersum umysłu. Semiotyczna teoria kultury* [Univers de l'esprit. Théorie sémiotique de la culture], Gdańsk, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, p. 8-58.

TROISÈME PARTIE

SPHÈRES RELIGIEUSES

12

Charisme et distinction : l'élite religieuse chiite

Sabrina MERVIN

Préambule

Février 1993, banlieue de Beyrouth, Conseil supérieur islamique chiite

Les portes de l'imposant bâtiment du Conseil viennent d'ouvrir mais plusieurs hommes sont déjà assis dans le salon où l'on nous fait entrer pour patienter. Lorsque Muhammad Mahdî Chams al-Dîn apparaît, ils se lèvent tous d'un bond pour le saluer avec déférence. Le cheikh, tiré à quatre épingles dans une *jubba* bleu marine, accueille ses visiteurs, règle un problème pratique, lance une plaisanterie qui fait sourire d'aise tout ce beau monde. On nous fait passer dans un autre salon où va se dérouler l'entretien. L'atmosphère est empesée, protocolaire. Le cheikh endosse à la fois sa fonction de vice-président du Conseil supérieur islamique chiite et son statut de savant en sciences religieuses consulté par une chercheuse étrangère. Peu à peu, cependant, l'ambiance se détend, il se prend au jeu des questions et des réponses, s'anime, explique en détail et transforme l'entretien en véritable cours, donnant généreusement de son temps, comme si le reste pouvait attendre. Trois heures après y être entrée, je quitte le Conseil.

Tyr, quelques semaines plus tard

Le cheikh Muhammad Taqî al-Faqîh est assis face à nous, dans la pièce de l'intérieur modeste où il reçoit ses visiteurs. Il n'a pas pris la peine de coiffer son turban et ne porte qu'une simple calotte. Devant mes questions, mes demandes de références et de documents sur l'histoire du Jabal 'Âmil (l'actuel Liban-Sud), il montre un sac rempli de médicaments posé près de lui et répond, dans un large sourire, qu'il est souffrant et n'a rien à dire ni à donner. Il m'indique cinq sources à consulter, essentielles, certes, mais que je connais déjà ; il me souhaite le succès et nous prenons rapidement congé. Loin d'être déçue par cet « entretien » pour le moins expédié, je suis ravie par le naturel du vieil homme et par l'absence de complaisance d'un cheikh qui se soucie peu de l'image qu'il renvoie aux étrangers. En outre, je comprendrai plus tard que les cinq sources mentionnées étaient non seulement nécessaires, mais suffisantes pour ma recherche, le reste se révélant, au bout du compte, superflu.

Bir al-Abed, avril 2003

L'entrée du « bureau » de Muhammad Husayn Fadlallah est gardée par un homme armé qui me fait signe, de la tête, de couvrir la mienne. Au fond de la cour, un escalier conduit à deux antichambres : l'une pour les femmes, l'autre pour les hommes. Comme lors de ma première visite, quatre ans plus tôt, celle des femmes est déjà pleine. À leur mise, on distingue les pratiquantes porteuses du *hijâb* des autres. La responsable contrôle soigneusement les vêtements, fournissant le surplus nécessaire. Chacune doit lui déposer montre, téléphone et sac avant de se produire devant le *sayyid* [1] pour lui exposer une requête, un problème, un projet de mariage – ou de divorce. Ayant pris rendez-vous, j'attends peu de temps pour entrer dans la pièce où il reçoit, toujours assis sur le même fauteuil. On me donne les trente minutes d'usage. Le *sayyid* répond point par point aux questions et, au bout de vingt-huit minutes, il a terminé. J'ai juste le temps de formuler une dernière demande, celle de pouvoir visiter les écoles religieuses qu'il supervise. Le *sayyid* acquiesce et, se tournant vers son directeur de la communication, énonce que je peux me rendre dans toutes les institutions placées sous son autorité. Remerciements, salutations. L'articulation de son discours, son professionnalisme m'ont

1. Titre que portent les descendants du prophète Muhammad.

une fois encore étonnée. Je n'aurai jamais besoin d'utiliser l'autorisation accordée, mais avoir la « parole » (*kalima*) du *sayyid* me renforcera dans mes démarches.

Voilà la perception que j'ai eue de ces trois rencontres avec des oulémas chiites et le récit que je peux en faire aujourd'hui, à partir de mes souvenirs et de quelques notes[2]. Ainsi, j'ai été frappée par la rigueur intellectuelle de Muhammad Mahdî Chams al-Dîn ; au-delà de la mise en scène du personnage-président et de la générosité du clerc se devant de dispenser son savoir, il y avait de sa part le souci d'un travail intellectuel bien fait[3]. J'ai été touchée par la simplicité de Muhammad Taqî al-Faqîh, qui m'a fait entrevoir une facette méconnue de « l'homme de religion », sujet de mes recherches. J'ai été impressionnée par le savoir-faire de Muhammad Husayn Fadlallah qui parlait comme un livre – avec parties et sous-titres – et par sa capacité à s'entourer de collaborateurs toujours ouverts et accueillants.

Ces rencontres me sont revenues à l'esprit alors que je réfléchissais à la manière dont j'allais articuler cet article. Mon objectif était d'y décrire comment quelques grands oulémas chiites libanais contemporains ont assis leur autorité et construit leur charisme dans un champ religieux très compétitif. Pour s'intégrer dans le corps des oulémas puis se distinguer du lot et s'imposer en tant que virtuoses, ils doivent répondre à certaines conditions. Il leur faut à la fois se poser comme savants issus d'un moule, en se conformant à des modèles ; se distinguer de leurs pairs, par l'innovation, la créativité, l'invention ; ne pas dépasser les limites du possible, sous peine d'être écarté du champ ; le tout, en instaurant une relation particulière avec leur « public ». Car le charisme envisagé ici n'est pas seulement la capacité d'un individu à dispenser des grâces spirituelles, mais aussi celle d'anticiper ou de répondre aux attentes, réelles ou supposées, formulées ou tacites, de potentiels adeptes. C'est un jeu d'interactions entre le clerc et son public. Le clerc charismatique a une vision du monde et un projet pour la communauté à laquelle il s'adresse : ainsi, il participe aux changements de cette communauté, dans les faits comme dans les représentations qu'elle entretient sur elle-même. Pour

2. Depuis une quinzaine d'années, je poursuis des recherches sur les milieux cléricaux chiites, notamment au Liban ; je tiens à leur exprimer toute ma reconnaissance pour l'accueil qu'ils m'ont réservé. Je remercie par ailleurs Franck Mermier et Denis Hermann pour leur lecture attentive de cet article.
3. Muhammad Mahdî Chams al-Dîn m'avait accordé un second entretien, au sujet de la réforme des écoles religieuses chiites, que j'ai publié après son décès. Cf. Mervin, 2001.

cela, il doit déployer une stratégie, inventer, comme le « bon joueur » décrit par Bourdieu,

> « qui est en quelque sorte le jeu fait homme, fait à chaque instant ce qui est à faire, ce que demande et exige le jeu. Cela suppose une invention permanente, indispensable pour s'adapter à des situations indéfiniment variées, jamais parfaitement identiques. Ce que n'assure pas l'obéissance mécanique à la règle explicite, codifiée (quand elle existe)[4] ».

Alors que je déclinais les éléments objectifs qui me permettraient de dépeindre le « style » déployé par chacun pour y parvenir, la perception plus diffuse que j'avais d'eux, à travers ces rencontres et des discussions informelles avec leur entourage ou leurs adeptes, venait étayer, compléter ou conforter mes analyses. En fait, je faisais partie de leur public et j'étais, moi aussi, prise au jeu, « affectée[5] ».

Cette constatation n'était pas nouvelle. Tout chercheur qui s'immerge dans un milieu en devient lui-même une partie, même infime, se trouvant ainsi inclus dans les interactions à l'œuvre, et ce de manière d'autant plus flagrante s'il s'agit d'un milieu d'intellectuels[6]. Néanmoins, jusque-là, même si des données subjectives ou irrationnelles alimentaient mes réflexions, je m'étais interdit de les prendre en compte dans un travail d'objectivation et de restitution : pudeur du chercheur à se mettre en scène et crainte de l'effet d'exotisme m'en empêchaient. Dans le cadre de cet article, il me parut difficile d'éluder la question. S'agissant de charisme – avec tout le flou et l'obscur d'un concept critiqué mais toujours travaillé par les sciences sociales – il m'a semblé nécessaire, en préalable à cette tentative d'objectivation, de souligner que l'observateur est lui-même pris dans un jeu qui comprend des éléments identifiables et des éléments relevant de l'affect, du sentiment, du quotidien, plus difficiles à saisir[7]. Pour le faire apparaître, j'ai placé en préambule le récit de ces trois rencontres avec des oulémas qui, parmi d'autres, font l'objet de cet article car ils se sont distingués dans le champ religieux chiite et sur la scène publique libanaise.

---

4. Dewerpe, 1996. La citation de Pierre Bourdieu est tirée de *Choses dites* (1987, p. 79).
5. Favret-Saada, 1990.
6. Le chercheur peut notamment susciter des critiques émanant de son « terrain » ; ce fut mon cas avec l'ouvrage de ʻAbd al-Amîr al-Subaytî, *Difâʻân ʻan al-amâna al-târîkhiyya. Taʻlîq ʻalâ kitâb harakat al-islâh al-chîʻî* (2005).
7. Favret-Saada, 1994.

Les modèles... et s'en distinguer

Les doctrines chiites et l'histoire locale du chiisme libanais fournissent les modèles exemplaires auxquels les oulémas doivent se conformer. Le premier modèle à suivre est l'Imam, le « dirigeant Juste » (*al-sultân al-'âdil*), dont l'autorité charismatique s'appuie sur la désignation divine (*nass*) et l'infaillibilité (*'isma*). Le concept décrivant à la fois le statut ontologique de l'Imam et le lien qui l'unit aux croyants est celui de *walâya*. S'il a évolué tout au long de l'histoire doctrinale du chiisme, la *walâya* renvoie toujours, d'un côté, au leadership de l'Imam en tant que dépositaire de l'autorité et, de l'autre, à une « connexion spirituelle profonde[8] » entre l'Imam et sa communauté. Ainsi, les croyants font preuve de loyauté et d'obéissance, mais aussi d'amour et de dévotion envers l'Imam et la famille sacrée (*ahl al-bayt*[9]). Ces deux aspects sont les deux faces d'une même pièce de la *walâya*, comme l'obéissance du fidèle aux préceptes édictés par le clerc et son affection envers lui seront les deux principaux aspects de leur relation.

Selon les doctrines, tout pouvoir, en dehors de celui de l'Imam, est considéré comme illégitime et inique. Or, l'Imam, depuis 941, est en occultation majeure : il vit, mais caché, et nul ne peut dire quand il réapparaîtra pour vaincre ses ennemis et restaurer la justice sur terre. En attendant l'Imam, les communautés chiites ont dû s'organiser. D'une part, malgré leur méfiance affichée envers le prince, les chiites se sont plus ou moins accommodés aux pouvoirs politiques en place. D'autre part, les oulémas se sont peu à peu octroyé les pouvoirs de l'Imam en se posant comme ses substituts – au moins pour certaines de ses prérogatives. À partir de la seconde moitié du XIX^e^ siècle, les oulémas édictèrent et systématisèrent les modalités et les conditions de cette représentation de l'Imam par « le plus savant » d'entre eux, la référence à suivre pour les fidèles : le *marja'*. Puis ils mirent en place l'institution de l'autorité religieuse suprême, la *marja'iyya* ; pour certains clercs de haut rang, la *marja'iyya* est donc un objectif à atteindre.

Ainsi, les oulémas chiites sont non seulement les héritiers des prophètes, selon le *hadîth* bien connu, mais aussi le reflet d'un idéal, du modèle sacré qu'est l'Imam. Ils doivent tendre vers lui en faisant preuve

8. Dakake, 2007, p. 7.
9. L'expression *ahl al-bayt*, littéralement « gens de la famille », désigne les descendants du prophète Muhammad, par sa fille Fâtima et son gendre et cousin, 'Alî b. Abî Tâlib.

de ses qualités : le savoir (*'ilm*), la probité ou équité (*'adâla*), la piété, la renonciation aux biens de ce monde (*zuhd*), etc.

De ce modèle idéal découle celui du savant classique véhiculé dans des dictionnaires prosopographiques, les *tabaqât*, qui permettent aux clercs de prendre place dans la chaîne de la tradition imamite, de deux manières. La première est la transmission par le sang : la généalogie (*nasab*) de l'intéressé est déclinée et il est valorisant de compter parmi les descendants du Prophète (donc, d'un Imam) ou bien d'un grand savant chiite. La seconde est la transmission des textes, particulièrement des recueils de *hadîth* : les ouvrages étudiés, ainsi que les maîtres qui les ont transmis, sont énumérés. L'objectif, dans les deux cas, est de remonter à l'Imam pour établir un lien entre lui et le savant en question. Il fait ainsi partie du groupe et peut à son tour transmettre la tradition dont il est dépositaire. Ses qualités sont enfin mentionnées ainsi que ses propres œuvres, qui constituent son apport aux doctrines chiites[10].

À ces modèles communs à toutes les communautés chiites s'ajoutent ceux qui sont issus de l'histoire locale. Chaque communauté s'enracine en effet dans une terre et une histoire, avec ses propres récits ou mythes de fondation qui la rattachent à de grandes figures de l'islam, mais aussi avec ses oulémas – l'histoire de la communauté se confondant avec celle des oulémas. C'est Abû Dharr al-Ghifârî, compagnon du Prophète et partisan de 'Alî qui est présenté dans l'historiographie 'âmilite[11] comme le « fondateur » de la communauté[12]. Quant aux oulémas, à partir du XIV^e^ siècle, ils fondèrent une riche tradition d'enseignement et d'érudition locale[13], et certains d'entre eux marquèrent l'histoire des doctrines chiites par leur apport, notamment en *fiqh* ; leurs œuvres, majeures, sont toujours étudiées aujourd'hui. Deux thématiques ressortent dans cette historiographie 'âmilite produite en grande partie par les oulémas eux-mêmes. La première est celle des savants-martyrs, qui réunissent la qualité de savant et celle de martyr, comme si, dans leurs personnes, se cristallisaient à la fois « l'école 'âmilite » et les persécutions subies par les chiites sous les Mamelouks, puis les Ottomans. Shams al-Dîn Muḥammad ibn Makkî (m. 1384) et Zayn al-Dîn al-'Âmilî (m. 1558) sont d'ailleurs connus respectivement sous les surnoms de Premier Martyr et de Deuxième Martyr. La seconde thématique est celle de la migration des oulémas

10. Pour un point de vue plus élaboré sur ces questions, voir Takim, 2006.
11. Du Jabal 'Âmil (mont Amel), c'est-à-dire de l'actuel Liban-Sud.
12. Mervin, 2000, p. 387-388. Ja'far al-Muhâjir (clerc et historien) a questionné ce récit de fondation dans son ouvrage *al-Ta'sîs*.
13. Du XII^e^ au XIV^e^ siècle, des savants 'âmilites allèrent étudier à Hilla, en Irak ; ensuite, d'autres fondèrent des centres locaux au Jabal 'Âmil. Cf. Abisaab, 1999, p. 12.

'âmilites vers l'Iran, au moment de la fondation de la dynastie safavide, pour participer à la fondation, par leur *hijra*, d'un chiisme qui deviendra religion officielle de l'État et majoritaire parmi la population. Ce furent surtout des juristes (*faqîh*), comme 'Alî al-Karakî (m. 1533), mais il y eut aussi des personnages comme Bahâ' al-Dîn al-'Âmilî (m. 1621), dit cheikh Bahâ'î, un savant né en Iran de père émigré, qui fut aussi philosophe, gnostique, ingénieur, etc. Si l'historiographie 'âmilite est nuancée, discutée, ou déconstruite par de récents travaux[14], elle reste néanmoins très prégnante dans la mémoire locale et pourvoyeuse de modèles pour les oulémas contemporains qui s'en réclament ou sont comparés à eux.

Le corps des oulémas chiites est dominé par une aristocratie religieuse qui se coule dans un moule en se reproduisant dans les *hawza* (écoles religieuses) de Qom et de Najaf : il s'agit des « familles de sciences », dont certaines sont transnationales. Solidaire face à l'extérieur, ce corps est parcouru d'alliances mais aussi de rivalités internes. Il est théoriquement ouvert aux nouveaux venus et, à l'inverse, en faire partie ne garantit pas l'ascension au sein du groupe. Il faut le mériter, se distinguer de ses pairs, à différentes étapes de l'ascension. Les oulémas sont en quelque sorte « entraînés » à cela par la formation qu'ils reçoivent à la *hawza*, notamment par le processus qui mène à la pratique de l'*ijtihâd*. En effet, si certains se limitent à emmagasiner des connaissances en matière de sciences religieuses, d'autres vont plus loin et s'exercent, durant le troisième cycle de leurs études, à l'effort d'induction permettant de décliner ou d'élaborer les normes du droit islamique. Durant les cours, ils doivent montrer leur capacité à le faire en prenant la parole après le maître. Ils sortent du lot, se font reconnaître comme *mujtahid*. Ensuite, ils auront à faire montre de leur virtuosité par l'enseignement et la production d'ouvrages, afin de se distinguer de leurs pairs. Ainsi, des rangs des grands *mujtahid* émerge le *marja'*.

Les oulémas libanais font partie de ce corps et n'échappent pas à ses usages. Ils sont pris dans le jeu des réseaux cléricaux transnationaux qui se tissent à partir des liens de filiation spirituelle, d'intermariage, d'affinités intellectuelles. Ils sont aussi pris dans celui de réseaux libanais qui dépassent les cercles religieux, dans lesquels *za'îm* et autres notables locaux ont joué un rôle prépondérant, au moins jusque dans les

14. Voir les travaux de Devin Stewart (2008) et de Stefan Winter (1999) sur les deux savants-martyrs. L'émigration des savants 'âmilites en Iran est un sujet très débattu, tant par les historiens libanais, tel Ja'far al-Muhâjir (*al-Hijra al-'âmiliyya ilâ Îrân*, 1989), que dans de récents travaux comme ceux d'Andrew Newman (1993) et de Rula Jurdi Abisaab (2004).

années 1980. Bien plus, ils font partie, notamment l'élite qui nous intéresse ici, de la scène publique libanaise.

Ainsi, depuis la création du Liban moderne, construire son charisme, pour un clerc chiite, c'était à la fois s'imposer dans le champ religieux chiite local, voire transnational, et faire entendre sa voix – comme une voix, sinon la voix de la communauté chiite – dans le champ politique, culturel et religieux au Liban. Cela impliquait de traiter certaines questions cruciales, tant pour la survie du groupe des clercs que dans le processus de construction nationale et pour l'intégration des chiites dans l'État libanais. La première est celle de ce que j'appellerai la contemporanéité, qui revient régulièrement sous la plume des oulémas. Afin de préserver leur statut et leur rôle dans la société, ils durent s'adapter à ce XX^e^ siècle riche en événements politiques, en confrontations avec des idées et des pratiques étrangères, en changements économiques et sociaux. Ensuite vient la question de leur implication politique, tant au plan pratique (un engagement personnel pour représenter la communauté chiite au Liban, défendre ses droits, etc.) qu'au plan théorique (la réflexion sur l'État ou le mode de gouvernement). Dans la société pluriconfessionnelle libanaise, la question de « l'Autre » fut aussi une thématique récurrente : la plupart des oulémas furent amenés à se positionner, par leurs écrits ou en actes, sur le rapprochement (*taqrîb*) avec les sunnites ainsi que sur le nécessaire dialogue islamo-chrétien.

Construire son charisme, c'était aussi opérer des choix institutionnels concrets. En 1926, la création d'une juridiction ja'farite[15] engendra une hiérarchie de magistrats chiites qui vint se mettre en parallèle, et parfois s'imbriquer, à la hiérarchie, plus informelle, liée aux grands clercs de Najaf et à la *marja'iyya*. On verra que la création du Conseil islamique supérieur chiite (CISC), en 1967, a ensuite complexifié le tissu institutionnel et élargi les choix possibles.

Ces questions participent d'une vision du monde et d'une conception du chiisme, mais renvoient aussi, plus particulièrement, à une vision du Liban et au rôle de la communauté chiite dans la société et l'État libanais[16]. S'adressant à son public, en paroles et en actes, le clerc lui envoie une image dans laquelle celui-ci se reconnaît ou se projette, ou bien qu'il rejette. Un jeu de miroir s'instaure.

15. Le droit ja'farite est l'école de droit islamique chiite.
16. Hânî Fahs emploie par exemple l'expression *ma'nâ Lubnân*, que je traduirais par « une certaine idée du Liban », pour décrire les visions respectives d'al-Sadr et d'al-'Alâ'yinî, dans un article paru dans le *Safîr* du 4 décembre 1999. Cf. « al-Sadr wa-l-'Alâyinî wa ma'nâ Lubnân » (Fahs, 2008, p. 43-48).

Le clerc, le *za'îm* et l'institution

Sous le mandat français, deux clercs de la même génération se distinguèrent de leurs pairs : Muhsin al-Amîn (1867-1952) et 'Abd al-Husayn Charaf al-Dîn (1872–1957). Tous deux *sayyid*, issus de familles de science, formés à Najaf et *mujtahid*, ils étaient liés aux réseaux chiites transnationaux où ils se firent reconnaître par leurs écrits doctrinaux. Chacun produisit en effet une œuvre monumentale, incluant des *tabaqât* (dictionnaires prosopographiques et bibliographiques)[17], des ouvrages de *fiqh*, de *taqrîb* ou de polémiques avec les partisans du wahhabisme, des livres organisant les rituels de Achoura, etc. Ils publièrent dans la fameuse revue *al-'Irfân*[18], touchant ainsi un public plus large que celui des oulémas. Muhsin al-Amîn, qui fit en outre œuvre d'historien et d'ethnographe du Jabal 'Âmil, écrivait ce type de prose dans un style simple, accessible, ponctué d'anecdotes.

Pendant une période troublée, allant de la chute de l'Empire ottoman à la formation du Liban moderne, ils participèrent au processus de construction de la communauté chiite. Tous deux ouvrirent des écoles, Muhsin al-Amîn à Damas, en 1901, et 'Abd al-Husayn Charaf al-Dîn à Tyr, en 1938, pour promouvoir l'éducation dans un contexte islamique et contribuer à combattre l'arriération culturelle, sociale, économique de la communauté. Chacun à sa manière, ils défendirent leur idée de cette communauté. Muhsin al-Amîn, qui vivait à Damas, le fit à travers la réforme des rituels de Achoura qu'il lança au nom de principes religieux rationalistes et rigoristes, mais aussi de l'image des chiites à l'extérieur[19]. Dans une situation très minoritaire, ceux-ci devaient faire montre de dignité, pratiquer discrètement leurs rites spécifiques et se fondre dans le groupe des musulmans. De même, ses positions politiques penchèrent pour le nationalisme arabe. 'Abd al-Husayn Charaf al-Dîn, lui, conçut une communauté 'âmilite fière de son identité chiite et partie prenante de la construction nationale libanaise aux côtés des autres communautés religieuses.

17. L'ouvrage de Charaf al-Dîn est consacré à sa famille et à ses ramifications (dont la branche des Sadr) ; celui d'al-Amîn balaie l'histoire du chiisme.
18. Sur la revue *al-'Irfân*, publiée à Saïda par des intellectuels chiites, voir Mervin, 2000, p. 154-159, et les références mentionnées.
19. Mervin, 2000, chap. 6, et Weiss, 2010, chap. 2. Sur la manière dont la réforme de Muhsin al-Amîn marqua les chiites de Damas et du Liban, voir Mervin, 2007.

S'ils dominèrent le champ religieux chiite de leur vivant et y demeurent aujourd'hui des références, voire des modèles[20], deux autres clercs marquèrent leur temps, mais différemment, d'autant qu'ils ne laissèrent quasiment pas d'œuvre écrite. Dans ce champ parcouru de rivalités et d'ambitions, Husayn Mughniyya (1864-1940), reconnu pour sa science, parvint à faire le consensus des clercs qui lui confièrent la présidence de l'association des oulémas 'âmilites, instance d'autorégulation du groupe. Moins réputé pour son savoir – il écrivit peu et ses adversaires nièrent son statut de *mujtahid* – Munîr 'Usayrân (1877-1948) assura la présidence de la cour de cassation ja'farite que les trois précédents avaient déclinée. Issu d'une famille de notables, il en avait les manières et savait le français, appris dans une école chrétienne. Il étudia les sciences religieuses avec Muhsin al-Amîn, puis à Najaf. Il était cadi à Saïda lorsque, en 1926, il fut désigné à la tête de la magistrature chiite. Notables et oulémas s'étaient accordés sur son nom car, d'un côté, les grands *mujtahid* refusaient de se compromettre dans une fonction trop liée aux autorités mandataires et, de l'autre, il fallait trouver un clerc pour chapeauter une institution favorisant l'intégration des chiites dans l'État. La capacité de Munîr 'Usayrân à faire le lien entre ces autorités et la communauté chiite en faisait un candidat idéal. Non seulement il s'acquitta de sa tâche et resta à ce poste, mais il succéda à Husayn Mughniyya à la présidence de l'association des oulémas 'âmilites en 1940. Il remplit, sans conteste, un rôle de représentation de la communauté, dont il défendit les intérêts – ainsi que ceux de la cléricature[21]. « Si l'on voulait voir la *tâ'ifa*, on allait chez lui, disait sa fille. Notre maison de Ra's al-Nab'a (à Beyrouth) ne désemplissait pas de visiteurs, c'était la maison de la communauté (*bayt al-tâ'ifa*)[22]. » Toutefois, il ne fut jamais reconnu comme un grand clerc.

Munîr 'Usayrân inaugura ainsi un charisme de fonction alors que l'élite cléricale chiite misait plutôt sur un charisme personnel. Si l'utilité des tribunaux ja'farites ne fut pas mise en cause, cette élite eut tendance, même après l'indépendance, à garder ses distances vis-à-vis de l'institution qu'elle laissa aux oulémas de rang moyen, bons techniciens du *fiqh* pour qui c'était une garantie de rétribution, voire d'ascension sociale. La

20. Voir Muhammad Jawâd Mughniyya qui les cite en exemple dans « Fakhr al-tâ'ifa » (Mughniyya, 1961, p. 270-271). J'ai par ailleurs entendu mes interlocuteurs, au Liban, louer l'un ou l'autre de ces clercs pour mieux critiquer, en les comparant à eux, les oulémas d'aujourd'hui.
21. Sur tout ce qui précède, cf. Mervin, 2000, *passim*. Sur la mise en place des tribunaux ja'farites et la question du statut personnel, voir aussi Weiss, 2010, chap. 3.
22. Entretien avec Amîra 'Usayrân, Beyrouth, 5 juin 1993.

succession de Munîr 'Usayrân donna lieu à des tractations et à des intrigues, chacun voulant placer le pion qui défendrait au mieux sa famille ou ses intérêts. Le professionnalisme l'emporta en la personne de Yûsuf al-Faqîh (1870-1957), *mujtahid*, auteur de traités de *fiqh* et déjà conseiller auprès du tribunal. Celui-ci ne resta que quelques années à la présidence et fut remplacé par Muhammad Jawâd Mughniyya (1904-1979), lui aussi un *faqîh*, certes, mais qui préfigurait un nouveau type de clerc, engagé en politique.

Jusque-là, les oulémas chiites, alliés objectifs des *za'îm* locaux dans le maintien de l'ordre social, prenaient parfois parti pour l'un ou l'autre, mais ne contestaient pas leur leadership en tant que tel. Ils s'agrégeaient, plus ou moins subtilement, dans les camps partisans qui se formaient autour des familles comme les As'ad, les Khalîl, les 'Usayrân ou les Zayn. Muhammad Jawâd Mughniyya, lui, se heurta de front aux *za'îm* (qu'il appelait *mutaza''im*, c'est-à-dire ceux qui se prétendent *za'îm*)[23], sans allié pour le soutenir : il fut frappé en pleine ascension et sa carrière de magistrat s'arrêta net. Ce clerc hors du commun s'était brûlé les ailes. Le magistère de Muhammad Jawâd Mughniyya marqua un tournant : avec lui, le discours du clerc avait changé mais il n'était pas parvenu à incarner le changement – il fallut attendre pour cela une décennie, des tensions plus vives au Liban et un personnage au charisme plus affirmé, Moussa Sadr.

Fils de cheikh[24], le jeune Muhammad Jawâd Mughniyya dut quitter son village de Tayr Dibba pour aller travailler à Beyrouth, après la mort de ses parents et le départ de son frère aîné pour Najaf. Il racontera plus tard, dans ses écrits autobiographiques, toutes les épreuves qu'il traversa et combien il souffrit de la pauvreté, entre le Jabal 'Âmil, Beyrouth et Najaf, où il partit étudier quelques années. Il en revint en 1936[25]. Sa nomination comme juge le ramena à Beyrouth, en 1948, et un an plus tard il devint conseiller à la Haute Cour ja'farite dont il obtint la présidence en 1951 :

> « c'était à l'époque la plus haute fonction religieuse chiite, écrivit-il. Avant que j'assure la présidence, le juge était nommé sans examen, le

23. Mughniyya, 2004, p. 108.
24. Mahmûd Mughniyya (m. 1917), son père, avait étudié à Najaf et ouvert à son retour une école religieuse dans le village de 'Abbâsiyya. Al-Khâqânnî, 1954, vol. IX, p. 192. Voir aussi Mughniyya, 2004, p. 26-27.
25. Mughniyya, 2004, p. 32-107. L'ouvrage regroupe différents types de textes, dont des écrits autobiographiques ; la première édition a paru en 1980.

> choix était laissé aux députés chiites influents, ce qui avait ouvert la porte à l'ignorance et aux éléments corrompus soumis aux *za'âmât*[26] ».

Mughniyya entreprit donc de réformer les modalités de sélection des juges : les candidats devaient être « vraiment formés à Najaf » et réussir un examen avant de voir leur nomination entérinée par le Conseil de la magistrature (*majlis al-qadâ' al-char'î*)[27]. L'échec d'un candidat soutenu par 'Âdil 'Usayrân, alors président de l'Assemblée, déclencha la colère du *za'îm* ; d'autres le rejoignirent pour mener campagne contre Muhammad Jawâd Mughniyya[28]. En 1956, ils firent pression sur le président Camille Chamoun et obtinrent le limogeage du cheikh. Il fut rétrogradé au rang de conseiller mais, en fait, se retira des affaires judiciaires pour se consacrer à l'écriture car, dit-il, « les livres restent, les postes passent[29] ».

Avant le déclenchement de cette affaire, le cheikh s'en était déjà pris aux *za'îm*, dans un livre décrivant la situation du Liban-Sud[30], dans des articles et des déclarations où il défendait « le peuple », réclamait égalité et justice sociale, combattait le clientélisme et prônait le recours à la Constitution et à la loi. Ses critiques avaient déjà provoqué des réactions. Le ministre de la Justice avait dénoncé l'un de ses articles dans un télégramme officiel où il estimait que traiter de questions politiques était incompatible avec la magistrature[31]. En outre, Muhammad Jawâd Mughniyya se mêlait de politique internationale et vilipendait régulièrement le colonialisme, Israël et les grandes puissances, l'Amérique en tête[32]. On l'accusa d'être communiste[33]. Le cheikh vit donc son limogeage

26. Mughniyya, 2004, p. 108 et 113.
27. Il obtint que les clercs chiites aient le droit de veto dans ce conseil. Ces dispositions furent stipulées dans l'article 240 du règlement des tribunaux ja'farites. *Ibid*., p. 110.
28. Notamment Kâzim al-Khalîl, alors ministre de l'Agriculture, qu'un jugement rendu par Mughniyya en 1955 avait courroucé. Voir les détails de l'affaire racontés par Mughniyya, 2004, p. 112-113.
29. *Ibid*., p. 113.
30. Cf. *al-Wad' al-hâdir fi Jabal 'Âmil*. La première édition a paru en 1948. Voir aussi « al-za'îm al-cha'bî » (Mughniyya, 1961, p. 104-106), où il énonce les qualités d'un *za'îm* proche du peuple et à son écoute.
31. Voir le texte du télégramme reproduit dans *Tajârib*, p. 115-116, rédigé suite à la publication d'un article de Mughniyya dans le n° 2254 du journal *Le télégraphe* du 2 septembre 1952 sur « Le capitalisme et le féodalisme (*iqtâ'iyya*) ».
32. Voir, notamment, un article intitulé « Nous et le projet Eisenhower » (Mughniyya, 1961, p. 265-267).
33. Mughniyya affirma que ces accusations ne l'impressionnaient pas ; cf. Mughniyya, 2004, p. 114. Toutefois, il y répondit, même indirectement, par ses articles sur le socialisme et l'islam.

comme l'aboutissement d'intrigues orchestrées par des politiciens réactionnaires et des agents étrangers[34].

Après sa retraite forcée, Mughniyya ne perdit pas de sa verve. De sa plume agile, parfois emportée, il continua de diffuser ses idées auprès d'un large public. Car s'il écrivait régulièrement dans la revue *al-'Irfân*, haut lieu de la culture 'âmilite et chiite, il publiait aussi dans la presse quotidienne nationale, souvent pour réagir à des articles[35]. À parcourir des textes compilés çà et là dans ses ouvrages, on voit combien Mughniyya lisait, se tenait informé et se faisait des opinions sur les événements[36]. Son œuvre foisonnante – une soixantaine d'ouvrages – reflète des centres d'intérêt variés et une volonté d'inscrire l'islam dans les préoccupations du moment, mais aussi de s'affirmer comme *faqîh*. Il publia des traités de droit islamique[37] et d'exégèse[38], des ouvrages sur la philosophie islamique, sur la théologie, l'islam et la raison, l'histoire du chiisme, les rituels de Achoura, etc., dont certains furent traduits en persan, voire dans d'autres langues. Il avait pris sa place dans les milieux cléricaux chiites transnationaux et dialoguait avec les oulémas d'al-Azhar[39]. Peu avant sa mort, en 1979, il rédigea le premier traité critiquant les théories de Khomeini : il les réfuta de manière explicite et claire, et affirma la souveraineté du peuple[40]. Reste que, pour s'être rangé du côté de ce peuple à un moment où celui-ci n'était pas prêt pour le soutenir, Mughniyya a manqué le rendez-vous avec son public[41].

34. Voir les détails de ce qu'il appelle « les vraies raisons » de son limogeage dans Mughniyya, 2004, p. 114-115.
35. Ainsi, par exemple, il publia dans *al-Nahâr* du 6 mai 1962 pour répondre à un article de la veille et relever les contradictions des discussions tenues à l'Assemblée sur les droits des chiites et le confessionnalisme (en s'en prenant directement au ministre Kâmil al-As'ad). Cf. Mughniyya, 1968a, « Munâqachât al-majlis fî al-huqûq al-tâ'ifiyya », p. 282-283.
36. Voir *Min hunâ wa hunâk* (1968a), *Min dhâ wa dhâk* (1979a), *Safahât min waqt al-farâgh* (1979b).
37. Notamment *al-Fiqh 'alâ al-madhâhib al-khamsa* (1960), étude sur les 4 écoles sunnites et l'école ja'farite, et *Fiqh al-Imâm al-Sâdiq* (1965-1966), qui fut loué par Muhammad Bâqir al-Sadr pour sa compréhension des dimensions sociales de la loi islamique. Cf. Aziz, 2001, p. 193.
38. *Al-Tafsîr al-kâchif*, paru en 1968.
39. Brunner, 1996, p. 149-150. Mallat, 1988.
40. Cf. *Khumaynî wa-l-dawla al-islâmiyya* (le titre « *al-Imâm* » a été ajouté à la 2e édition). Pour une présentation des thèses et de l'argumentation de Mughniyya, voir Aziz, 2001, p. 193-195, et Akhavi, 1996, p. 256-259.
41. Évincé de son vivant, Mughniyya fut aussi oublié par l'histoire et peu d'études ont été publiées sur lui ; voir, néanmoins, l'ouvrage de 'Isâm 'Aytâwî (2008) et les quelques pages que lui consacre C. Mallat, dans *Shi'i Thought*. Cet article est l'ébauche d'une étude plus approfondie.

Réforme et révolution

À la mort du *mujtahid* de Tyr, ‘Abd al-Husayn Charaf al-Dîn, en décembre 1957, Muhammad Jawâd Mughniyya était en pleine période de disgrâce et ne fut pas sollicité pour prendre sa succession, bien qu’il fût qualifié pour cela[42]. ‘Abd Allâh Ni‘ma et Hâchim Ma‘rûf non plus[43]. Quant à Muhammad Jawâd Chirrî, en 1949, il avait quitté le Liban – où il n’avait sans doute pas trouvé sa place – pour s’installer aux États-Unis où il fit carrière. Il fonda l’Islamic Center of America à Dearborn, Michigan[44].

Ce fut un Iranien qui succéda à Charaf al-Dîn : Moussa Sadr (1928- ?), arrivé en 1959 et alors inconnu hors des cercles cléricaux chiites[45]. Issu d’une famille de clercs transnationale incluant les Charaf al-Dîn, il avait le *nasab* nécessaire, une double formation religieuse et universitaire, ainsi que de solides réseaux familiaux[46]. Il entama sa carrière au Liban à une période charnière pour le pays et pour la communauté chiite, en pleine transformation : chehabisme, nouvelle élite financière, engagement des intellectuels dans des partis politiques modernes (nassérisme, communisme, baasisme, PSNS) puis, surtout, migration vers Beyrouth de populations défavorisées prêtes à se mobiliser[47]... Tous les ingrédients étaient réunis pour favoriser son ascension. À partir de 1970, celle-ci fut « météorique »[48], spectaculaire, et s’accompagna de la montée en visibilité et en puissance des « masses chiites ». Avec sa haute stature, ses allures de dandy et son discours révolutionnaire, Moussa Sadr s’imposa comme un personnage vraiment charismatique, un homme dont on voulait croire qu’il allait changer la société. Il éclipsa ses rivaux pendant de nombreuses années. Sa disparition en Libye dans de mystérieuses conditions, en 1978, porta ce charisme à son comble en l’associant au douzième Imam, occulté,

42. Mallat, 1988, p. 6. Jamal Sankari expose les griefs que gardera Mughniyya contre le successeur de Charaf al-Dîn, forçant des oulémas, dont Fadlallah, à intervenir (Sankari, 2005, p. 143-144).
43. Ces deux clercs furent aussi négligés tant par leurs contemporains que par l’histoire ; je remercie les *sayyid* Muhsin al-Amîn et Mahdî al-Amîn d’avoir attiré mon attention sur eux.
44. Voir le site du centre : http://www.icofa.com/aboutus – ainsi que Weiss, 2010, p. 216-217.
45. Sur les activités de Moussa Sadr avant son arrivée au Liban, voir Chehabi et Tafreshi, 2006.
46. Moussa était le cousin et le beau-frère de Muhammad Bâqir al-Sadr, chef de file du mouvement islamique chiite en Irak ; il avait aussi gardé des affinités intellectuelles en Iran, notamment avec Mohammad Behechti.
47. Sur ces transformations, voir Picard, 1985.
48. Mallat, 1988, p. 24, n. 4.

dont les fidèles attendent la parousie[49]. Il fut « considéré comme disparu et *présent* »[50]. Il devint « une icône faite de l'homme de guerre et de pureté dont on avait besoin » ; en Sayyid Moussa, les chiites « avaient trouvé les éléments pour construire la sainteté militante », écrivit son biographe Fouad Ajami[51].

Certes, le personnage prête à l'emphase, tant son charisme personnel, conjugué à une situation libanaise propice, lui permit d'incarner et d'impulser le changement[52]. Il ne joua pas la carte du *faqîh*, mais se posa plutôt comme un théologien moderniste, et, surtout, refusant de « prier et jeûner sans s'engager dans d'autres affaires[53] », il entra en politique. D'autres que lui, tel Mughniyya, avaient tenté de prêcher l'islam comme la troisième voie, entre le capitalisme et le socialisme, permettant à la fois de braver les *za'îm* et de rivaliser avec les partis politiques modernes. Leurs voix avaient été étouffées. Moussa Sadr, lui, sut manœuvrer habilement avec les élites politiques : après avoir bénéficié de l'appui du président Fouad Chéhab, alors que le pouvoir des grandes familles chiites tendait, en général, à s'affaiblir, il s'opposa à Kamel al-As'ad, qui se voyait comme sa principale « cible »[54], tout en s'alliant avec d'autres *za'îm*, notamment Sabri Hamadé[55]. Il put ainsi mener à bien le projet d'une institution chiite, sorte de pendant à Dâr al-Iftâ, qui, depuis l'époque du mandat français, revenait régulièrement dans les discussions pour retourner ensuite dans les cartons. En 1967, le Parlement vota à l'unanimité la création du Conseil supérieur islamique chiite (CSIC). Moussa Sadr dut encore lutter deux ans contre les réserves et les frilosités, des *za'îm* comme des oulémas, avant d'ouvrir le Conseil dont il fut élu président. Ce Conseil, selon sa charte[56], allait représenter la communauté (*tâ'ifa*) devant l'État, gérer ses affaires religieuses et ses *waqf*, défendre ses droits, soutenir ses projets sociaux et culturels, mais aussi se porter garant de sa loyauté et de son patriotisme. Moussa Sadr participa ainsi à cette nouvelle étape de l'institutionna-

49. Le Mahdi est dit « occulté » (*ghâ'ib*) ; de Mousa Sadr, on dit qu'il a été occulté (*mughayyab*).
50. Tueni, 1985, p. 92.
51. Ajami, 1986, p. 199.
52. Voir Ajami, 1986, et Halawi, 1992, ainsi que la plupart des articles sur Moussa Sadr, dont Mervin, 2002.
53. Extraits de propos tenus dans le *Nahâr*, le 18 février 1974, cités par S. Shapira (1987, p. 129).
54. Norton, 1987, p. 44.
55. Kamel al-As'ad (m. 2010) était un *za'îm* du Liban-Sud et Sabri Hamadé (m. 1976) de la Bekaa. Tous deux députés, ils étaient concurrents pour la présidence du Parlement.
56. Cf. Ajami, 1986, p. 115-116.

lisation et de l'intégration des chiites, qui passa, d'un côté, par une prise de distance avec les institutions sunnites et, de l'autre, par un rapprochement avec les chrétiens. Cette entente avec le camp chrétien fut un aspect de son magistère qui donna lieu à de belles mises en scène et à des images frappantes, notamment celle de « l'Imam » prêchant sous la statue d'un Christ en croix, dans une église, qui contribuèrent à faire de lui une « icône »[57]. Elle aboutit en outre à la « formule de 1977 » émise par le CISC, stipulant que « le Liban est une patrie définitive pour tous ses citoyens », afin de mettre fin aux appréhensions des chrétiens quant à leur place dans l'État[58].

Si Moussa Sadr inscrivit son action dans l'État – et non contre lui –, il prit néanmoins la tête du mouvement de contestation chiite et fonda, en 1974, le « Mouvement des déshérités » qui organisa la mobilisation, puis, en 1975, la milice Amal[59]. Sa grande force fut le lien qu'il établit avec les « masses chiites » défavorisées dont il se voulut la voix. Il inaugura un style pour leur parler et parler en leur nom. Il trouva une manière de se fondre dans cette communauté dont il n'était pas issu, de faire corps avec elle pour la représenter, non seulement en tant que président du CSIC mais aussi comme leader d'un groupe aspirant à sortir du marasme économique et à se faire entendre. Moussa Sadr, à l'instar de clercs ou d'intellectuels iraniens comme Ali Chariati, instaura et popularisa un langage empruntant aux référents religieux de l'islam chiite ; il renversa le lexique dépréciateur appliqué aux chiites pour les valoriser. Il utilisa les rituels de Achoura comme tremplin pour la mobilisation politique, d'un côté en organisant des meetings à l'occasion des célébrations religieuses et, de l'autre, en transformant le discours religieux en message politique. Pour cela, il établit un parallèle entre la révolte de Husayn à Karbala pour reconquérir son droit (*haqq*) et la lutte des chiites pour conquérir les leurs (*huqûq*) ; entre l'Imam et sa communauté, les chiites ; entre le leader (lui-même) et ses partisans. Il parla au nom du « peuple du Sud », ce « peuple husaynite », donc combattant, et s'impliqua dans le groupe par le recours au « nous ». Bien plus, à Baalbek, il fit prêter serment à la foule amassée devant lui, renforçant ainsi le pacte de confiance mutuelle instauré avec

57. On trouve par exemple une photographie de ce prêche dans une biographie de M. Sadr, assortie de la légende suivante, tirée d'un journal en français : « La voix de l'Imam es-Sadre a retenti sous la voûte de la cathédrale Saint Louis des Capucins pour annoncer la vérité ». Cf. Ridâ, *Ma'a al-i'tidhâr li-l-imâm al-Sadr*, p. 298.
58. Chamseddin, 2008, p. 30.
59. On ne reviendra pas ici sur l'action politique de M. Sadr. Cf. Norton, Ajami, Halawi, Picard.

elle[60]. Ce style, propre à Moussa Sadr, allait plus tard faire un émule, Hassan Nasrallah.

Est-ce à ce style que Sadr faisait allusion en évoquant les « caractéristiques » pour lui nécessaires à l'aptitude au leadership (*qiyâda wa qiyâma*)[61] ? En tout cas, Muhammad Husayn Fadlallah, interrogé sur le fait que Moussa Sadr avait « couvert » le champ religieux chiite, mentionna son « style » parmi les atouts du *sayyid* qui, conjugués à une situation propice, lui avaient permis de combler un vide dans ce champ[62]. Fadlallah évoquait là le vide existant – mais on l'a vu, tout relatif – à l'arrivée de Moussa Sadr au Liban ; dans les années 1970, lui-même allait pâtir du charisme de Sadr, qui avait capté l'attention générale. De même pour Muhammad Mahdî Chams al-Dîn dont le nom « surplombait les autres mais était caché » (*yutill wa yughayyib*), malgré une expérience acquise à Najaf et sa proximité avec le *marja'* Muhsin al-Hakîm (m. 1970)[63]. Après la disparition de Moussa Sadr, ces deux clercs allaient dominer la scène religieuse chiite pendant trois décennies, éclipsant à leur tour leurs pairs, dont Muhammad Taqî al-Faqîh[64].

Nés à quelques mois d'intervalle à Najaf, où leurs pères étudiaient, Fadlallah (m. 2010) et Chams al-Dîn (m. 2001) y partagèrent ensuite certains grands maîtres, tels que Muhsin al-Hakîm ou Abû al-Qâsim al-Kho'i (m. 1992)[65], puis s'engagèrent tous deux aux côtés de Muhammad Bâqir al-Sadr (m. 1980), alors un jeune *faqîh* doué, en passe de devenir non seulement l'idéologue du parti al-Da'wa, mais aussi la référence du mouvement islamique chiite irakien. À leur retour du Liban, leurs choix divergèrent. Muhammad Mahdî Chams al-Dîn devint un homme d'institution et un cheikh intellectuel ; on le considéra souvent, à l'intérieur comme à l'extérieur du Liban, comme le représentant du chiisme dit « modéré » dans le pays. Muhammad Husayn Fadlallah, lui, devint un révolutionnaire et l'idéologue du Hezbollah ; il s'érigea ensuite en *marja'* moderniste à la tête de son propre réseau d'institutions tout en continuant

60. Mervin, 2002.
61. Cette aptitude était pour lui une condition. Il s'en ouvrit à l'un de ses proches, en prenant l'exemple du clerc Mûsâ 'Izz al-Dîn, qui d'après lui en était dénué, malgré ses compétences de *faqîh* (« il est plus savant que moi »), et ne pouvait assurer une position de commandement. Al-Gharawî, 2005, p. 92.
62. Fadl Allâh, 2002, p. 107.
63. Fahs, 2008, « Bayna al-imâm al-mughayyab wa-l-imâm al-râhil, al-Sadr wa Chams al-Dîn », p. 224. Qasîr, 1998, p. 97-98.
64. Ces quatre clercs se connaissaient de leur séjour à Najaf où, durant quatre ans, ils se réunirent régulièrement pour partager leurs idées.
65. Voir leurs biographies respectives sur les sites www.shamseddine.org (en arabe) pour Chams al-Dîn et www.bayynat.org (en plusieurs langues) pour M. H. Fadlallah.

de soutenir des positions « anti-impérialistes ». Quant à Muhammad Taqî al-Faqîh (m. 1999), il enseignait déjà à Najaf quand les deux autres y étudiaient, et Chams al-Dîn fut son élève. Homme de la *hawza*, il resta avant tout un *faqîh*, publia des traités de *fiqh* pour les étudiants en sciences religieuses, des ouvrages d'histoire[66] et une sorte de *kachkûl* à l'ancienne[67]. Il avait, en cela, le profil d'un *marja'*. On parla de lui comme d'un candidat potentiel, à la mort de Golpeyagani, en 1993, mais s'il jouissait d'une solide réputation de savant, il ne disposait pas des réseaux et des appuis nécessaires pour faire « émerger » son nom, alors que l'Iran imposait son candidat, Arakî (m. 1994). Muhammad Taqî al-Faqîh resta ce qu'il était, un *marja'* local et, surtout, un homme de religion. Il ne fut tenté ni par la scène médiatique ni par le discours politique – et il en vint même à douter de l'utilité de la « Résistance islamique », se privant ainsi d'un certain nombre d'adhésions.

« La sphère islamique n'appartient à personne[68] »

Proche de Moussa Sadr, Muhammad Mahdî Chams al-Dîn le seconda au CISC, faisant face avec lui aux difficultés que traversait l'institution dont il fut élu vice-président en 1975[69]. Après la disparition de Sadr, il en prit les rênes tout en restant vice-président : on attendait le retour de l'Imam et il était impossible de le remplacer. En 1994, comme celui-ci aurait atteint 65 ans, l'âge de la retraite de la présidence, des élections purent avoir lieu. Muhammad Mahdî Chams al-Dîn fut élu, sortant ainsi officiellement de son rôle de second et, s'il n'avait pas le charisme flamboyant de son prédécesseur, il sut incarner le Conseil et faire aboutir certains projets, tel celui de l'université islamique. À tel point d'ailleurs que, comme c'est souvent le cas au Liban où, dans les représentations, le

66. M. T. al-Faqîh écrivit beaucoup en *fiqh*, sur ses règles (*qawâ'id*) et ses fondements (*usûl*), ainsi qu'un traité pratique de *fiqh*, *Manâhij al-faqîh*. En histoire, il composa *Jabal 'Âmil fî-l-târîkh*, réédité en 1986.
67. Al-Faqîh M. T., 1991. Le *kachkûl* est un ouvrage contenant des textes de statuts différents, des histoires édifiantes, des sagesses et des anecdotes.
68. C'est le titre d'un chapitre de *Dirâsât*, vol. 2, p. 388-405. Il s'agit d'un discours prononcé à la *husayniyya* de Rawdat al-shuhadâ', en 1987, à Beyrouth, en l'honneur des martyrs de la résistance islamique.
69. Il raconte comment les décisions du Conseil furent paralysées, dès le début des années 1970, dans *Le testament* (2008, p. 25-30). Le CISC périclita pendant les années de guerre, comme toutes les institutions libanaises.

leader prime sur l'institution, on parle plus de « l'université de Chams al-Dîn » que de « l'université du CISC ». Son expérience à la tête du Conseil amena le *marja'* Ali Sistâni à lui proposer de superviser la fondation Khoei, basée à Londres, car il était plus au fait que lui des affaires du monde. Toutefois, le cheikh ne parvint pas à s'entendre sur les modalités de cette supervision avec 'Abd al-Majîd Kho'i et le projet avorta[70]. Chams al-Dîn demeura un homme d'institution libanais.

Muhammad Husayn Fadlallah eut, en matière d'institution, une autre trajectoire. S'il participa aux réunions préparatoires du CISC, il n'en soutint pas la création et refusa, dit-il, « d'élire ou d'être élu » dans ses instances. En fait, il défendait le principe d'un regroupement des sunnites et des chiites au sein d'un même conseil, même s'il reconnaissait que, à cause de la prégnance du confessionnalisme politique au Liban, chaque communauté religieuse avait besoin de sa propre institution. « Mon style d'action, dit-il, n'était pas celui du CISC [...] mais le style de l'islam dynamique (*harakî*) et l'interaction directe avec le peuple[71]. » Fadlallah fonda donc ses propres institutions (école religieuse, *husayniyya*, associations de bienfaisance, hôpital, etc.), d'abord dans le quartier de Naba'a, dans la banlieue est de Beyrouth, puis dans la banlieue sud, à Bir al-Abed. Après 1995, ce réseau constitua la base sur laquelle s'appuya et se développa la *marja'iyya* du *sayyid*. En effet, celui-ci ne construisit son charisme ni sur une institution libanaise comme le CISC ni sur un parti (al-Da'wa, puis Hezbollah), mais sur l'exercice d'une autorité religieuse qui dépassait les frontières du Liban et le cadre partisan[72]. Ainsi sa *marja'iyya* « arabe » émergea dans la confrontation avec celle de Khamenei, puisqu'il visait non seulement un public libanais, mais aussi des fidèles d'autres régions, notamment des pays du Golfe.

Se voulant proche du « peuple », Fadlallah se présenta donc comme le maître à penser de la jeunesse militante des années 1970, puis comme l'idéologue des partisans du Hezbollah et, enfin, comme un *marja'* moderniste, à l'écoute des forces vives de la société et engagé en politique aux côtés des « islamistes » (*al-islâmiyyûn*)[73], contre l'impérialisme américain et Israël. À ses premiers ouvrages de réflexion théorique, tel celui sur l'islam et la logique de la force[74], succédèrent des traités

70. Entretien avec Ghânim Jawâd, ancien cadre de la Fondation, Londres, 8 janvier 2011.
71. Fadl Allâh, 2002, p. 109-110.
72. Il bénéficia cependant de l'appui d'une partie des militants d'al-Da'wa. Sur ses relations avec le Hezbollah, voir Mervin, 2008.
73. C'est le titre de l'un de ses ouvrages.
74. Fadl Allâh, 1979.

pratiques de *fiqh* destinés à ses adeptes, puis des recueils rassemblant des conférences, des articles ou des entretiens parus dans la presse, ainsi que des ouvrages fondés sur un jeu de questions et de réponses où le *sayyid* exprime ses positions ou raconte ses souvenirs, sur des sujets très divers. L'un de ses thèmes de prédilection fut la question des femmes et de leurs droits. Fadlallah revendiqua leur accès au pouvoir et à l'autorité religieuse[75]. Il les incita à prendre leur place dans la société et la famille, à choisir librement leur époux, à occuper l'espace public, à exercer une activité, etc.[76]. Il condamna régulièrement les crimes d'honneur et autorisa les femmes battues à se défendre. Il émit des fatwas permissives concernant la morale sexuelle, ce qui lui valut des critiques, mais lui permit aussi d'entretenir un lien avec une population jeune, éduquée, souvent féminine, à laquelle il préconisait l'indépendance d'esprit. Selon lui, dans le monde arabe, la dictature est d'abord domestique, personne n'osant braver la parole du père : « Nous avons ainsi accepté de devenir des esclaves », dit-il ; ensuite, « nous éduquons le peuple à se soumettre à la force », poursuit-il, expliquant le manque d'opposition au leader, au parti, au puissant[77]. Aussi incitait-il les jeunes à penser par eux-mêmes et à refuser d'applaudir aux propos des leaders[78]. Ce discours répondait sans nul doute à certaines attentes[79].

Fadlallah évolua avec la société à laquelle il s'adressait, la sphère islamique, « ouverte sur la réalité à travers l'islam, du point de vue politique, social et économique[80] ». Composée en grande partie de réfugiés, elle s'est transformée : les déshérités sont devenus des classes moyennes qui bénéficient, grâce, entre autres, au réseau d'institutions du *sayyid*, de l'accès à l'éducation et à la santé, mais aussi aux loisirs. La communauté imaginée qu'il promeut, c'est la société qui fréquente le complexe al-Sâha, (restaurant, hôtel, musée d'arts populaires, boutiques et salle de prière), lié aux bonnes œuvres du *marja'*, dans la banlieue sud de

75. Lors d'une réunion de la branche féminine des Mabarrât, Fadlallah réitérait, quelques mois avant sa mort : « Il n'y a pas d'empêchement à ce que la femme soit ministre si elle a des compétences qui – on le voit parfois – dépassent celles des hommes ». Bulletin d'information envoyé par son bureau de presse, 3 septembre 2009.
76. Voir, notamment, Fadl Allâh, 1995.
77. Cf. la vidéo d'un sermon : http://www.youtube.com/watch?v=Yj3zNfYQRFQ&feature=related.
78. http://www.dailystar.com.lb/News/Politics/Mar/08/Fadlallah-urges-Lebanese-youths-to-think.ashx.
79. En outre, sur le site en anglais de Fadlallah, on peut cliquer sur la rubrique « World of youth », qui mène à un ouvrage en ligne sur des questions relatives aux jeunes.
80. Fadl Allâh, 1995, p. 79.

Beyrouth : une société « pieuse » qui consomme et se divertit[81]. Bien plus, ce modèle s'exporte à l'extérieur du Liban, le réseau comptant cinq restaurants et deux hôtels sur le même modèle que l'original (« concept », décoration, menu, etc.). Ainsi, par exemple, le restaurant de Londres affiche la même authenticité (re)constituée de la montagne libanaise que celui de Beyrouth[82]. De même, la sphère islamique associée au *marja'* se reproduit ou se décline hors du Liban.

Fadlallah avait un agenda de ministre, recevant des délégations de toutes sortes (à commencer par des associations d'étudiants) comme des personnalités politiques, libanaises ou étrangères. Son bureau de la communication se chargeait d'envoyer plusieurs fois par semaine des comptes rendus de ces rencontres qui montraient la densité de ses activités et répercutaient ses positions[83]. Il gardait néanmoins du temps pour les simples fidèles, perpétuant ainsi la relation de proximité, directe, du clerc avec les gens de son village. À une échelle plus large, cette relation était garantie par le site internet du *sayyid*, ouvert dès 1997, puis par un dispositif multimédia bien rodé permettant aux fidèles de le consulter.

Muhammad Mahdî Chams al-Dîn n'a pas imaginé la même communauté. Sa fonction de représentation au CISC ainsi que son lien – fluctuant – avec le Mouvement Amal lui conféraient un statut particulier et il s'est moins soucié du lien direct avec les fidèles que Fadlallah. Bien plus, l'approche théorique des questions de fond (l'État, la société, la femme, etc.[84]) qui caractérise son style lui a valu d'être reconnu au sein des milieux intellectuels religieux pour ses ouvrages de référence[85], mais l'a aussi quelque peu coupé de la base. On le connaissait néanmoins par ses interventions publiques, notamment dans la presse où il exprima régulièrement sa vision du Liban et son projet pour les chiites[86].

81. Les bénéfices récoltés sont destinés aux orphelinats du réseau. Sur ce complexe, voir Harb, 2006. Plus largement, sur ce type de loisirs, voir Deeb et Harb, 2010.
82. Visite du restaurant à Londres, 8 janvier 2011.
83. Ainsi, par exemple, durant l'été 2009, Fadlallah rencontra les ambassadeurs d'Iran et de Chine – et appuya les jeunes contestataires en Iran comme les Ouïgours en Chine.
84. On reviendra sur ses positions concernant les deux premières questions. Il rédigea des ouvrages de *fiqh* sur des questions relatives aux femmes, ainsi qu'un livre où il démontra la capacité de la femme, au regard du *fiqh*, à exercer le pouvoir (Chams al-Dîn, 1995).
85. Même sur des thèmes historiques comme la révolte de Husayn à Karbala (qui est presque un passage obligé pour les oulémas chiites), les ouvrages de Chams al-Dîn font référence. Cf. Shams al-Din, 1985.
86. On les retrouve, en partie, dans *Dirâsât wa mawâqif* et dans *Lubnân, al-Kiyân wa-l-ma'nâ*.

Il n'avait pas vingt ans lorsque, étudiant à Najaf, Chams al-Dîn se pencha sur la question du système de pouvoir en islam et publia un ouvrage. Dix ans après la révolution iranienne et l'instauration de la république islamique à laquelle il avait applaudi, comme ses pairs[87], il reprit sa copie, poursuivit son raisonnement et ajouta des passages en réaction à la théorie khomeiniste de la guidance du juriste (*wilâyat al-faqîh*), pour défendre celle de la nation (*wilâyat al-umma*), forme de démocratie[88]. En 1980, il avait composé une critique radicale de la laïcité à l'occidentale et analysé la laïcité au Liban[89] ; il reprit ensuite sa réflexion et développa une approche plus ouverte de la question afin de répondre aux défis de la société libanaise en proie aux déchirures de la guerre, puis au difficile retour du « vivre ensemble ». Il soutint l'accord de Taëf et, après avoir critiqué le confessionnalisme politique, en vint à considérer que son abandon serait hasardeux pour le Liban et devait être différé[90].

Ainsi, Chams al-Dîn aboutit, en 1995, à la formule d'un « État civil » (*dawla madaniyya*), où le politique est séparé du religieux, mais pas le « culturel », c'est-à-dire les questions de statut personnel, qui relèvent du religieux, donc des communautés confessionnelles[91]. Il demeura par ailleurs sur la ligne du CISC, voyant le Liban comme la patrie définitive de tous les Libanais[92], et insista sur la nécessité de l'intégration des chiites, qui ne devaient pas y concevoir de projet particulier pour défendre leurs droits spécifiques, mais rechercher le partenariat dans une société plurielle. Il réitéra ces idées, au seuil de sa mort, dans son *Testament*, qui débute par un appel à tous les chiites à « s'intégrer dans leurs peuples, dans leurs sociétés et dans leurs patries[93]... ». Alors que Fadlallah insistait surtout sur le rapprochement (*taqrîb*) et l'unité avec l'islam sunnite – ce qui lui valut bien des critiques – Chams al-Dîn centrait son discours sur l'entente avec les chrétiens. Sur ce point, comme sur bien d'autres, ils

87. Cf. Chams al-Dîn, 1980, « Intisâr al-islâm fî Îrân », p. 97-99, et le discours qu'il prononça à l'occasion du Jour de Jérusalem, le 20 août 1979, dans *Dirâsât*, vol. 2, p. 7-17. Les clercs, dans leur ensemble, applaudirent à la révolution en Iran. La revue *al-Muntalaq*, organe de l'Union des étudiants musulmans, créée en 1974, proche de Muhammad Husayn Fadlallah, publia plusieurs articles et un poème sur Khomeini. Celui-ci, signé Abû Jihâd, était intitulé « Nasr min Allâh » [victoire (venue) de Dieu], une idée qui allait être développée par le Hezbollah en 2006. Cf. *al-Muntalaq*, n° 5, ramadan 1399 (juillet-août 1979), p. 72.
88. Chams al-Dîn, 2000, chap. 10.
89. Chams al-Dîn, 1980.
90. Chamseddin, 2008, p. 32-33.
91. Cf. Chams al-Dîn, 1991, « Utrûhat al-dawla al-madaniyya fî Lubnân », p. 92-106.
92. *Ibid*., « Lubnân, al-watan al-nihâ'î li-jamî' al-lubnâniyyîn », p. 39-46.
93. Chamseddin, 2008, p. 19.

étaient complémentaires, chacun proposant sa vision d'un chiisme libanais ancré dans la réforme et la contemporanéité.

À partir des années 1980, le Hezbollah capta le discours sur la résistance islamique, puis celui sur le chiisme politique au Liban, et prit une place de plus en plus hégémonique au sein de la sphère islamique, réimaginée en « société de résistance ». Une des raisons de ce succès est le charisme de son secrétaire général depuis 1992, Hassan Nasrallah : pas un grand clerc mais un virtuose de la politique, rompu à l'art de la communication[94], dont l'image et la voix occupent l'espace des quartiers chiites.

Des héritages disputés

À l'instar de Moussa Sadr, Hassan Nasrallah s'adresse à la communauté chiite et instaure un jeu de miroir, dans ses discours, où il manie le « nous » et le « vous ». Comme lui, il transforme la communauté : Moussa Sadr avait fait des chiites des déshérités, mais aussi des révoltés, des révolutionnaires. Hassan Nasrallah en fait « les plus nobles des gens » (*achraf al-nâs*). Bien plus, il change ces éternels perdants de l'histoire en vainqueurs et, avec lui, il ne s'agit plus d'une victoire spirituelle ou symbolique (*ma'nawî*), mais d'une victoire réelle (*haqîqî*), par les armes, remportée par le Hezbollah (en 2000 et en 2006), grâce à l'endurance (*sabr*) de ses partisans. Il déclare même que l'ère des victoires a commencé, et le parti reprend ces mots comme slogan[95]. Par ailleurs, comme Sadr (et d'autres leaders chiites), il truffe son discours politique de référents religieux, notamment à la bataille de Karbala et à ses héros, Husayn en tête, mais aussi sa sœur Zaynab[96]. Enfin, comme Sadr, Nasrallah s'implique, s'engage personnellement et prête un serment sacré, tel *al-wa'd al-sâdiq* (la promesse sincère), lors de la guerre de juillet 2006, qui est aussi devenu un slogan de la campagne de communication du

94. Hassan Nasrallah a peu étudié les sciences religieuses, d'abord à Najaf, puis à Baalbek, pour se consacrer à la résistance.
95. Ces thématiques ont fait l'objet de la campagne d'affichage du Hezbollah au lendemain de la guerre de juillet 2006.
96. Dans la conclusion de son discours du 29 juillet 2006, en s'adressant à Bush et à Olmert, Nasrallah reprit des mots du fameux discours que Zaynab, prisonnière à Damas, prononça devant le calife Yazîd. On peut en consulter une traduction française sur http://moyenorient.blogspot.com/2006/07/discours-de-hassan-nasrallah-du-29.html.

parti. Pour ses partisans, la plus grande preuve de son engagement total dans le corps des combattants, il l'a donnée en 1997, à la mort de son fils Hâdî au combat : lors de son discours, il n'a pas cillé, n'a pas versé une larme, mais il a remercié Dieu et s'est déclaré fier de faire partie des parents de martyrs[97].

Si sa popularité ne fait pas de doute dans les rangs chiites, Nasrallah ne comble pas le vide créé par la mort de Muhammad Husayn Fadlallah, en juillet 2010, car il n'est pas un virtuose des sciences religieuses et dit lui-même qu'il souhaiterait retourner à la *hawza*. Il ne peut donc prétendre exercer une véritable autorité en la matière et reste le chef d'un parti politique[98]. Ainsi, le chiisme libanais ne compte plus, pour le moment, de grande figure charismatique. Plutôt que d'en conclure hâtivement que c'est la fin d'un monde, on ne peut que constater ce vide, observer comment il est géré par les différents acteurs et tenter de rester à l'affût de l'émergence de nouvelles figures, car le corps des oulémas chiites se renouvelle, se transforme et peut toujours en produire.

En attendant, il reste les héritages, partagés ou disputés. Descendants directs, familles, proches et partis s'occupent de perpétuer la pensée des grands clercs défunts, comme pour la garder vivante et prolonger leur charisme, forgeant ainsi des mémoires parfois concurrentes autour d'un même personnage. Ils s'emploient à rééditer des livres, à publier des manuscrits inédits ou inachevés, comme l'ont fait les fils de Muhammad Jawâd Mughniyya et de Muhammad Mahdî Chams al-Dîn[99], à colliger des articles de presse ou des entretiens. Ils produisent de la documentation, comme l'a fait le parti Amal qui a publié une série de douze volumes, dont les neuf premiers regroupent des articles de presse et des documents, présentés par année de 1960 à 1978, sur les faits et gestes de Moussa Sadr, et les trois derniers rassemblent les textes de ses conférences[100]. Ils ouvrent des centres de recherche, comme celui consacré à Moussa Sadr[101], ou bien des fondations poursuivant l'œuvre du clerc : ainsi de la Fondation Moussa Sadr dirigée par sa sœur Rabab, qui développe des

97. Une vidéo de ce discours, sous-titrée en anglais, est disponible sur : http://www.youtube.com/watch?v=BoF6NdWs9PI&feature=related.
98. On peut en cela le comparer à l'Irakien Muqtadâ al-Sadr qui, dans un contexte certes très différent, a choisi, lui, d'aller poursuivre ses études à Qom pour devenir *mujtahid*.
99. Husayn Mughniyya a publié les ouvrages de son père et a réorganisé certains écrits pour en faire de nouveaux ouvrages, en les présentant sous des thématiques différentes (notamment son travail d'exégèse). Ibrâhîm Chams al-Dîn a publié des œuvres posthumes de son père, dont son fameux *Testament*.
100. Dâhir, 2000.
101. Cf. http://imamsadr.net.

programmes sociaux, d'éducation, ou de santé[102], ou de la Fondation Chams al-Dîn pour le dialogue, présidée par Ibrâhîm Chams al-Dîn, qui maintient les efforts de dialogue islamo-chrétien engagés par le cheikh.

Le cheikh Mufîd al-Faqîh, fils de Muhammad Taqî, perpétue la tradition religieuse à la fois familiale et najafite, dans une école religieuse appelée Hawzat al-Najaf al-achraf qu'il a fondée dans le village de Hârîs, berceau de la lignée. Il y enseigne en troisième cycle, jusqu'à l'*ijtihâd*, dans le but de former l'élite religieuse[103]. Par ailleurs, d'autres *mujtahid*, tel Ja'far Murtadâ, représentent cette approche classique ; ils sont beaucoup moins connus du grand public, même chiite. 'Alî Fadlallah, fils de Muhammad Husayn, a adopté un tout autre style, suivant les pas de son père vers un islam réformiste et proche des gens. Il assure la « succession » en prêchant à la place de son père, dans la mosquée al-Hasanayn à Bir al-Abed, et en s'occupant du bureau du *marja'*. Toutefois, puisque la *marja'iyya* ne s'hérite pas, il faut séparer la gestion des institutions fondées par le *sayyid* et la continuité de l'autorité religieuse, toujours plus problématique[104].

Dans le cas du Conseil islamique supérieur chiite, on est face à un très classique problème de routinisation du charisme du fondateur qu'illustre ce *topos*, maintes fois entendu : « avec Moussa Sadr, il y avait un homme fort et une institution forte ; avec Muhammad Mahdî Chams al-Dîn, un homme fort et une institution faible ; aujourd'hui c'est une coquille vide ». La succession de Chams al-Dîn reposa en effet la question du rapport entre le Conseil et le personnel politique chiite et, notamment, les députés des deux partis, Amal et Hezbollah[105]. En résumé, ce lien trop direct a sapé la légitimité de l'institution qui représente plus les partis politiques que la société chiite dans toutes ses composantes, et 'Abd al-Amîr Qabalân, qui le dirige aujourd'hui en tant que vice-président, est surtout, de ce fait, crédité d'un charisme d'institution.

Moussa Sadr et Chams al-Dîn ont aussi inspiré une mouvance libérale, dans les milieux cléricaux, dont les chefs de file sont Hânî Fahs et

102. Cf. http://www.imamsadrfoundation.org.
103. Entretien avec 'Alî Makkî, qui enseigne dans cette école, Damas, 1er avril 2002. Voir aussi son introduction à l'ouvrage de Mufîd al-Faqîh (2005, p. 3).
104. Pour la « succession » de M. H. Fadlallah en tant que *marja'*, on évoque des clercs très divers : 'Afîf Nâbulsî (Saïda), 'Abd Allâh al-Ghurayfî (Bahreïn), Mahmûd Chahrûdî (Iran).
105. Sur les attentes et les questions soulevées par la succession à la présidence du Conseil, on se reportera, entre autres, à Fahs, 2008.

Muhammad Hasan al-Amîn[106], comme chez des intellectuels tel Saoud al-Mawla, qui était proche du cheikh[107]. Muhammad Husayn Fadlallah a inspiré une génération de jeunes clercs intellectuels qui gravitent autour de ses institutions. Bien sûr, les politiques se réfèrent régulièrement à eux ; Moussa Sadr est l'exemple type de l'homme dont ils se disputent l'héritage, puisque Amal, le Hezbollah et les « libéraux » se réclament de lui. Bien plus, des hommes politiques sunnites peuvent aussi se réclamer de leaders charismatiques chiites. Ainsi, à la fin d'un long discours où il s'érigeait contre l'armement du Hezbollah et la violence, Saad Hariri se prévalut de Sadr, qui s'était déclaré contre la *fitna* (discorde entre les groupes confessionnels) et la guerre civile, puis de Chams al-Dîn, qui avait interdit aux Libanais d'utiliser des armes contre leurs compatriotes. Ensuite, il poursuivit (en dialecte libanais) : « et un jour je vous dirai ce que me disait son éminence le savant Muhammad Husayn Fadlallah ». Chaque nom lancé par Saad Hariri, avant même l'explication qui allait suivre, déclenchait les applaudissements de son audience[108].

Bibliographie

ABISAAB Rula, 1999, « Shī'ite Beginnings and Scholastic Tradition in Jabal 'Amil in Lebanon », *The Muslim World*, 89 (1), January, p. 1-21.

ABÛ Jihâd, 1399/1979, « Nasr min Allâh », [victoire (venue) de Dieu], *al-Muntalaq*, n° 5, ramadan/juillet-août, p. 72.

AJAMI Fouad, 1986, *The Vanished Imam. Musa al Sadr and the Shia of Lebanon*, Londres, I.B. Tauris.

AKHAVI Shahrough, 1996, « Contending Discourses in Shi'i Law on the Doctrine of Wilâyat », *Iranian Studies*, 29 (3-4), p. 229-268.

AL-AMÎN Muhammad Hasan, 2003, *al-Ijtimâ' al-'arabî al-islâmî. Murâja'ât fî-l-ta'addudiyya wa-l-nahda wa al-tanwîr* [La société

106. M. H. al-Amîn a décliné des idées chères à Chams al-Dîn, comme celle de la « laïcité croyante » (*al-'imlâniyya al-mu'mina*). Voir son ouvrage regroupant des articles et textes de conférences, *al-Ijtimâ' al-'arabî al-islâmî*, 2003.

107. Celui-ci publie une revue électronique, *al-chî'a al-yawm* ; cf. http://www.shia-today.com.

108. « Saad Hariri's speech », 11 mars 2011, part 2. http://www.youtube.com/watch?v=zlfPyA-bHgw&NR=1.

arabe islamique. Études sur le pluralisme, la Nahda et les Lumières], Beyrouth, Dâr al-Hâdî.

'AYTÂWÎ 'Isâm, 2008, *al-Chaykh Muhammad Jawâd Mughniyya, dirâsa sûsyûlûjiyya fî machrû' al-islâh* [Cheikh M.J. Mughniyya, étude sociologique d'un projet réformiste], Beyrouth, Markaz al-hadâra li-tanmiyyat al-fikr al-islâmî.

AZIZ Talib M., 2001, « Popular Sovereignty in Contemporary Shī'ī Political Thought », in Clarke L. (ed.), *Shī'îte Heritage. Essays on Classical and Modern Traditions*, Binghamton, NY, Global Publications, p. 181-198.

BRUNNER Rainer, 1996, *Annäherung und Distanz. Schia, Azhar und die islamiche Ökumene im 20. Jahrhundert*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag.

CHAMS AL-DÎN Muhammad Mahdî, 1980, *al-'Ilmâniyya* [La laïcité], Beyrouth, Dâr al-tawjîh al-islâmî.

——— 1991, *Dirasât wa mawâqif* [Études et positions], Beyrouth, al-Mu'assasa al-jâmi'iyya li-l-dirâsât wa-l-nachr/al-mu'assasa al-dawliyya li-l-dirâsât wa-l-nachr, vol. 2.

——— 1995, *Ahliyyat al-mar'a li-tawlâ al-sulta* [La capacité de la femme à exercer le pouvoir], Beyrouth, al-Mu'assasa al-dawliyya li-l-dirâsât wa-l-nachr.

——— 2000 [1955], *Nizâm al-hukm wa-l-idâra fi-l-islâm* [Le système du pouvoir et de l'administration en Islam], Beyrouth, al-Mu'assasa al-jâmi'iyya li-l-dirâsât wa-l-nachr, édition augmentée.

——— 2005, *Lubnân, al-kiyân wa-l-ma'nâ* [Liban : l'entité et le sens], Beyrouth, Mu'assasat al-imâm Chams al-Dîn li-l-hiwâr.

CHAMSEDDIN Mohammad Mahdi, 2008, *Le testament*, Dar an-Nahar/éd. de l'université Saint-Joseph (édition bilingue français-arabe).

CHEHABI Houchang et TAFRESHI Majid, 2006, « Musa Sadr and Iran », in Chenabi H. (ed.), *Distant relations, Iran and Lebanon in the last 500 Years*, Londres, Centre for Lebanese Studies, I.B. Tauris, p. 137-161.

DÂHIR Ya'qûb, 2000, *Masîrat al-imâm al-sayyid Mûsâ al-Sadr* [La vie de l'imam Moussa Sadr], Beyrouth, Harakat amal/dâr bilâl, 12 vol.

DAKAKE Maria Massi, 2007, *The Charismatic Community: Shiite Identity in Early Islam*, Albany, NY, State University of New York Press.

DEEB Lara et HARB Mona, 2010, « Piety and Pleasure: Youth Negotiations of Moral Authority and New Leisure Sites in al-Dahiya », *Bâhithât*, n° 14, Cultural Practices of Arab Youth, p. 414-427.

DEWERPE Alain, 1996, « La "stratégie" chez Pierre Bourdieu », *Enquête*, n° 3, p. 191-208, http://enquete.revues.org/document533.html.
FADL ALLÂH Muhammad Husayn, 1979, *al-Islâm wa mantiq al-quwwa* [L'islam et la logique de la force], Beyrouth, al-Dâr al-islâmiyya.
——— 1995, *al-Mar'a bayn wâqi'ihâ wa haqqihâ fi-l-ijtimâ' al-siyâsî al-islâmî* [La femme entre sa situation et son droit dans la société politique islamique], Beyrouth, Dâr al-Thaqalayn.
——— 2001, *Ta'ammulât islâmiyya hawla al-mar'a* [Réflexions islamiques sur la femme], Beyrouth, Dâr al-Malâk.
——— 2002, *Ittijâhât wa a'lâm*, Beyrouth, Dâr al-Malâk.
——— 2009, *al-Ijtihâd bayna 'asr al-mâdî wa âfâq al-mustaqbal* [L*'ijtihâd* entre le passé et l'avenir], Beyrouth, al-Markaz al-thaqâfî al-'arabî.
FAHS Hânî, 1996, *al-Chî'a wa-l-dawla fî Lubnân* [Les chiites et l'État au Liban], Beyrouth, Dâr al-Andalus.
——— 2008, *al-Imâmân al-Sadr wa Chams al-Dîn. Dhâkira li-ghadinâ* [Les deux imams Sadr et Chams al-Dîn. Mémoires pour notre lendemain], Damas, Dâr al-Madâ.
AL-FAQÎH Mufîd, 2005, *Wilâyat al-faqîh fî madhhab ahl al-bayt* [La guidance du juriste dans la doctrine chiite], Beyrouth, Dâr al-Adwâ'.
AL-FAQÎH Muhammad Taqî, 1986, *Jabal 'Âmil fi-l-târîkh* [Le Mont Amel dans l'histoire], Beyrouth, Dâr al-Adwâ'.
——— 1991, *Hajar wa tîn* [Pierre et terre], Najaf, s. e., 2e éd.
——— 1993-1995, *Manâhij al-faqîh* [Les méthodes du juriste], Beyrouth, Dâr al-Adwâ', 3 vol.
FAVRET-SAADA Jeanne, 1990, « Être affecté », *Gradhiva*, n° 8, p. 3-10.
——— 1994, « Weber, les émotions et la religion », *Terrain*, n° 22, p. 93-108.
AL-GHARAWÎ Muhammad, 2005, *Ayyâm ma'a al-sayyid Mûsâ al-Sadr* [Des jours avec Sayyid Moussa Sadr], Beyrouth, Dâr al-mahajja al-baydâ'.
HALAWI Majed, 1992, *A Lebanon Defied: Musa al-Sadr and the Shi'a Community*, Westview Press.
HARB Mona, 2006, « Pious entertainment: Al-Saha Traditional Village », *ISIM Review*, 17, p. 10-11.
JURDI ABISAAB Rula, 2004, *Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire*, Londres, I.B. Tauris.
——— 2006, « History and Self-Image: The Amili Ulema in Syria and Iran (14-16th centuries) », in Chehabi Houchang E. (ed.), *Distant*

relations. Iran and Lebanon in the last 500 Years, Londres, Centre for Lebanese Studies, I.B. Tauris, p. 62-95.

AL-KHÂQÂNNÎ 'Alî, 1954, *Shu'arâ' al-Gharî* [Les poètes de Najaf], Najaf, 12 vol.

MALLAT Chibli, 1988, *Shi'i Thought from the South of Lebanon*, Oxford, Center of Lebanese Studies, http://www.lebanesestudies.com/18/Papers_on_Lebanon.html.

MERVIN Sabrina, 2000, *Un réformisme chiite. Ulémas et lettrés du Ǧabal 'Āmil (actuel Liban-Sud) de la fin de l'Empire ottoman à l'indépendance du Liban*, Paris, Karthala-CERMOC-IFEAD.

——— 2001, « al-Imâm al-râhil Chams al-Dîn, islâh al-madâris al-dîniyya fî al-Najaf », entretien avec le cheikh Muhammad Mahdî Chams al-Dîn sur la réforme des écoles religieuses à Najaf, *al-Nûr*, déc., p. 67-72.

——— 2002, « Les yeux de Mûsâ al-Sadr », in Mayeur Catherine (dir.), *Saints et héros du Moyen-Orient contemporain*, Maisonneuve et Larose, p. 285-300.

——— 2007, « 'Âshûrâ': Some Remarks on Ritual Practices in Different Shiite Communities (Lebanon and Syria) », in Monsutti A., Naef S. et Sabahi F. (eds), *The Other Shiites: From the Mediterranean to Central Asia*, Berne, Francfort et New York, Peter Lang, p. 137-147.

——— 2008, « Muhammad Husayn Fadlallah, du "guide spirituel" au *marja'* réformiste », in Mervin S. (dir.), *Le Hezbollah, état des lieux*, Arles, Actes Sud, p. 277-285.

MUGHNIYYA Muhammad Jawâd, 1960, *al-Fiqh 'alâ al-madhâhib al-khamsa* [Le droit islamique selon les cinq écoles], Beyrouth, Dâr al-'ilm li-l-malâyîn.

——— 1961, *al-Islâm ma'a al-hayât* [L'islam avec la vie], Beyrouth, Dâr al-'ilm li-l-malâyîn, 2e éd.

——— 1965-1966, *Fiqh al-imâm Ja'far al-Sâdiq* [Le droit islamique de l'imam Ja'far al-Sâdiq], Beyrouth, Dâr al-'ilm li-l-malâyîn.

——— 1968a, *Min hunâ wa hunâk* [De-ci de-là], Beyrouth, Mu'assasat al-a'lâmî li-l-matbû'ât.

——— 1968b, *al-Tafsîr al-kâchif* [L'exégèse dévoilante], Beyrouth, Dâr al-'ilm al-malâyîn, 7 vol.

——— s. d. [1970], *al-Chî'a fi-l-mîzân*, Beyrouth, Dâr al-Churûq.

——— 1973, *al-Islâm bi-nazra 'asriyya* [L'islam d'un point de vue moderne], Beyrouth, Dâr al-'ilm li-l-malâyîn.

——— 1979a, *Min dhâ wa dhâk* [Par-ci par-là], Beyrouth, Dâr al-kitâb al-islâmî.

——— 1979b, *Safahât min waqt al-farâgh* [Pages du temps libre], Beyrouth, Dâr al-kitâb al-islâmî.

——— 1984, *al-Wad‘ al-hâdir fî Jabal ‘Âmil* [La situation actuelle au Mont Amel], Beyrouth, Dâr al-Jawâd.

——— 2004, *Tajârib Muhammad Jawâd Mughniyya bi-qalamihi wa aqlâm al-âkharîn* [Les épreuves de M.J. Mughniyya par lui-même et par d’autres], Qom, Anwâr al-hudâ.

——— 2006, *al-Imâm al-Khumaynî wa-l-dawla al-islâmiyya* [L’imam Khomeini et l’État islamique], Dâr al-kitâb al-islâmî, 2e éd.

AL-MUHÂJIR Ja‘far, 1989, *al-Hijra al-‘âmiliyya ilâ Îrân fî-l-‘asr al-safawî* [L’émigration ‘âmilite vers l’Iran à l’époque safavide], Beyrouth, Dâr al-Rawah.

——— 1992, *al-Ta’sîs li-târîkh al-chî‘a fî Lubnân wa Sûriyya* [Le fondement de l’histoire des chiites au Liban et en Syrie], Beyrouth, Dâr al-Malâk.

NEWMAN Andrew, 1993, « The Myth of the Clerical Migration to Safawid Iran: Arab Shiite Opposition to ‘Alī al-Karakī and Safawid Shiism », *Die Welt des Islams*, 33, p. 66-112.

NORTON Augustus Richard, 1987, *Amal and the Shi‘a. The Struggle for the Soul of Lebanon*, University of Texas Press.

PICARD Élizabeth, 1985, « De la “communauté-classe” à la résistance “nationale”. Pour une analyse du rôle des Chi'ites dans le système politique libanais (1970-1985) », *Revue française de science politique*, 35e année, n° 6, p. 999-1028, http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rfsp_0035-2950_1985_num_35_6_394222.

——— 1993, « The Lebanese Shi’a and Political Violence », UNRISD Discussion Paper 42, Genève, April, www.unrisd.org.

QASÎR Ahmad, 1998, *al-Imâm Mûsâ al-Sadr. Al-islâm al-mu’âsir wa tajribat al-qiyâda al-mu’assasiyya* [L’imam Moussa Sadr. Islam moderne et expérience de la direction d’institution], s. e.

RIDÂ ‘Âdil, s. d., *Ma‘a al-i‘tidhâr li-l-imâm al-Sadr*, Tyr, Tawzî‘ al-mu’assasa al-islâmiyya.

SANKARI Jamal, 2005, *Fadlallah. The Making of a Radical Shi‘ite Leader*, Londres, Saqi Books.

SHAERY-EISENLOHR Roschanack, 2008, *Shi’ite Lebanon: Transnational Religion and the Making of National Identities*, Columbia University Press.

SHAMS AL-DIN shaykh Muḥammed Mehdī, 1985, *The Rising of al Husayn: Its Impact on the Counsciousness of Muslim Society*, Londres, Muhammadi Trust.

SHAPIRA Shimon, 1987, « The Imam Musa: Father of Shiite Resurgence in Lebanon », *Jerusalem Quaterly*, 44, Autumn, p. 121-144.

STEWART Devin J., 1998, « The Lost Biography of Baha' al-Dīn al-'Āmilī and the Reign of Shah Isma'il II in Safavid historiography », *Iranian Studies*, 31 (2), p. 177-205.

——— 2008, « The Ottoman Execution of Zayn al-Dīn al-'Āmilī », *Die Welt des Islams*, 48 (3-4), p. 289-347.

AL-SUBAYTÎ 'Abd al-Amîr, 2005, *Difâ'ân 'an al-amâna al-târîkhiyya. Ta'lîq 'alâ kitâb harakat al-islâh al-chî'î* [Pour la défense de la fidélité historique. Commentaire du livre *Un réformisme chiite*], Beyrouth, s. e.

TAKIM Liyakat N., 2006, *The Heirs of the Prophet. Charisma and Religious Authority in Shi'ite Islam*, Albany, State University of New York Press.

TUENI Ghassan, 1985, *Une guerre pour les autres*, Paris, Lattès.

WEISS Max, 2010, *In the Shadow of Sectarianism. Law, Shi'ism and the Making of Modern Lebanon*, Cambridge, Harvard University Press.

WINTER Stefan, 1999, « Shams al-Dīn Muḥammad ibn Makkī "al-Shahīd al-Awwal" (d. 1384) and the Shi'ah of Syria », *Mamluk Studies Review*, 3, p. 149-182.

——— 2010, *The Shiites of Lebanon Under Ottoman Rule, 1516-1788*, Cambridge, Cambridge University Press.

13

Walking the Tightrope: Patriarchal Politics in Contemporary Lebanon

Fiona McCALLUM

Along with its famous cedars, the Maronite patriarchate has long been regarded as one of the enduring symbols of Lebanon. From the time of its establishment in the late seventh century, the patriarchate has been recognised as a crucial component of Maronite identity and its connection to the land known as Lebanon. Individual patriarchs have been involved in political and societal life in Mount Lebanon and latterly, the modern state of Lebanon. Examples include Patriarch Yuhanna Makhluf, adviser to Emir Fakhr al-Din II; Patriarch Boulos Masaad, spiritual leader during a period of internal communal struggle between the feudal lords and peasant groups over the structure of society; and Patriarch Elias Hoyek, negotiator who attended the Versailles Peace Conference in 1919 and successfully argued for the creation of a Lebanese state separate from Syria. While clearly a Maronite institution, the patriarchate has also evolved into one which, under certain circumstances, can be seen within a nationalist context. Indeed, the term 'Patriarch of Lebanon' has been used to describe this leader of just one of the many confessions found within the Lebanese mosaic (Moosa, 1986: 2; McCallum, 2007b: 66).

While the patriarchate may be accepted as a Lebanese institution, the political role of the Maronite spiritual head is more contentious, both within Lebanese political circles and also within the Maronite community itself. Historically, there was always rivalry between the patriarch and secular Maronite feudal elites over representation of the community. This intensified after the establishment of Lebanon under French mandate in

1919. Ironically, what was regarded as the greatest achievement of Patriarch Hoyek – a Lebanese state independent from Syria –, actually decreased the extent of temporal authority of the Maronite patriarch in favour of the new Maronite post of President of the Republic. Since this period, subsequent patriarchs have been subservient to the Lebanese president in terms of political authority, except in times of crisis. The traditional political role of the patriarch tends to be resisted by Maronite politicians but when these secular figures are unable to deliver the needs of the community, the patriarch still has the resources to act as a political representative of the Maronites. This option is not necessarily taken, as was the case under Patriarch Antoine Khreish during the Lebanese Civil War. However, given willingness of the patriarch to exercise this element of their authority during a crisis of secular leadership, the community can be receptive to this development. Such acts are seen as being within Maronite tradition and have historical precedents. Combined with the extent of spiritual, material and personal resources held by a particular patriarch, conditions can be created whereby the involvement of the Maronite religious leader in politics can be accepted in the absence of alternative leadership.

This issue of legitimacy will be examined in relation to the patriarchy of Nasrallah Boutros Sfeir (1986-2011)[1]. It is generally agreed that Patriarch Sfeir has undertaken a political role, particularly since the Israeli withdrawal from the security zone in the south of the country in 2000. The response within the Maronite community and further afield has been less cohesive, leading to debates about the suitability of mixing religion and politics, the existence of taboo issues which should not be addressed in order to preserve national unity e.g. the sectarian system, the role of Hizbullah and finally whether a religious leader can adequately represent a community with diverse and often contradictory political views. This paper identifies the factors required for the Maronite community to accede legitimacy to representation through the patriarch, with reference to historical developments, patriarchal authority and resources held by the spiritual leader. It then examines the performance of Patriarch Sfeir in the political arena, focusing particularly on the period since 2005; and addresses the constant criticism directed towards the patriarch in relation to this role.

1. At the time of writing, Patriarch Sfeir remained the leader of the Maronite Church. He retired in March 2011 at the age of ninety one. Bishop Beshara Rai was elected patriarch in the same month.

Legitimacy and Patriarchal Authority in the Maronite Church

The origin of the position of patriarch in the Eastern churches is crucial to understanding the legitimacy which is ascribed to the office by the contemporary Maronite community. The term itself is derived from Greek and Latin terms – *pater* (father), *patria* (lineage, race, people and/or nation) and *archos* (leader or chief) (Atiya, 1991: 1909). Initially, it was an honorary title given to Christian dignitaries but once Christianity became the official religion of the Roman Empire, it became reserved for the leaders of the five sees (Rome, Constantinople, Alexandria, Antioch and Jerusalem). The see mentioned in the title of the Maronite patriarch is that of Antioch, which was influential due to its biblical reference as a hub for evangelization. The early church enjoyed significant temporal power and its leaders were regarded as state officials. The fifth century witnessed repeated schisms within the church over doctrinal issues, especially concerning christological definitions, and led to the collapse of the one united church. Instead, several church leaders broke away from the official position, which led to the establishment of competing branches and the duplication of patriarchs[2].

The founding of the Maronite church can be traced to two significant developments – the church schisms and the Arab conquest of the Roman Empire in the Middle East. Many of the Christians residing in Syria chose to reject the teachings of the Council of Chalcedon in 451 regarding the nature of Christ. However, it is suggested that monks at the monastery of Beit Maron (built in memory of a fourth century hermit) remained faithful to Chalcedon and were periodically targeted by their rivals, including an attack which killed 350 monks in 517 during the time of Patriarch Severus of Antioch (Labaki, 1993: 6). In an effort to reunite the church and therefore strengthen the struggling empire, Emperor Heraclius promoted a compromise doctrine known as monothelitism which defined the dual nature of Christ but with one will and one energy (Moosa, 1986: 96). While the Maronite church today refutes the notion that the monks adhered to monothelitist doctrine, it would appear that this was the case even after its condemnation at the Council of Constantinople in 680.

The Arab conquest was also crucial in creating the conditions which led to the founding of another Eastern Christian branch. First, the loss of direct rule meant that the Christian denominations who rejected the

2. For more information on the fifth century schisms, see Atiya, 1968, and Betts, 1979.

Chalcedon teachings enjoyed more freedom to organise their churches than those who were openly identified with the Byzantine Empire. Second, logistics meant that the monastic community was cut off from events in Constantinople. Not only was Constantinople the centre of the empire, but it had also become the location of the pro-Chalcedon see of Antioch since 609. This geographical isolation led to the community appointing their own patriarch from the community – John Maron, who was given the title Maronite Patriarch of Antioch and all The East. As Abouzayd notes, the monastic community had evolved into a 'church' which had its own hierarchy and ecclesiastical autonomy (1999: 305). From its inception, the Maronite church accentuated the traditional aspect of the term patriarch in the sense of being a father/leader of a designated people. This was heightened by several waves of emigration of the community from Syria to the safety of remote Mount Lebanon, where Maronite identity became closely associated with this territory.

The Maronites were regarded by the Muslim authorities as *ahl al-kitab* (People of the Book) and were given their own internal autonomy in the same way as other Christian denominations. This approach recognised the religious leader as responsible for ensuring the safety and discipline of the community and promoted his position over others within the group. However, due to the isolation of Mount Lebanon, this was not accompanied by the same discriminatory practices experienced by Christian communities in other areas. Instead, Salibi suggests that the Maronites resembled a tribal rather than solely a religious group and can be regarded as *sha'b* (people), as the patriarch was both a spiritual leader and a tribal chief (1990: 425). This distinction was increased with the re-establishment of ties with the Vatican as a consequence of the arrival of the Crusaders in the late eleventh century. From this period on, the Maronites sought to maximise their relations with Catholic powers, especially France, in order to benefit from their protection. It is this history which has been accentuated throughout several centuries by various patriarchs to justify their continual involvement in temporal issues.

The significant challenge to the temporal role of the patriarch has come from the secular Maronite leadership. During Ottoman rule, Mount Lebanon enjoyed nominal autonomy under the leadership of local notables. Maronite landowners benefitted from this feudal system and developed networks with the political elite which had the potential to constrain the role of the patriarch. The peasant uprisings in the mid-nineteenth century which degenerated into religious conflict between Maronites and Druze demonstrated the difficulties for the patriarch in fulfilling claims of representing the entire community. As the first

patriarch from a peasant background, in 1854, Boulos Masaad has been portrayed by some as a supporter of the common people against the feudal system. For example, Abraham writes that the patriarch was 'cheered as the patriarch of equality, freedom and justice' (1977: 91). Yet, the position of the church as one of the main landowners in the area meant that financial interests tempered any desire to campaign for significant land reform (Traboulsi, 2007: 33; Makdisi, 2000: 103). This episode showed that most within the Maronite community, whether landowners or peasant rebels, acknowledged the position of the Maronite patriarch as arbitrator but both sides were adamant that their argument should be favoured over the other. One outcome of the 1860 violence did, however, enhance the efforts of the patriarchate to be seen as the representative of the community. According to Makdisi, the 'invention' of a sectarian Lebanon occurred at this point as referring to the church, 'they were marking a political boundary between Maronite and non-Maronite' (2000: 83). By moving away from a feudal elite structure which was able to transcend communal groups, society in Mount Lebanon reinforced religion as a distinguishing feature which placed the patriarch in a strong position to win recognition as the head of the community.

The founding of a Lebanese state independent from Syria is perceived as one of the fundamental achievements of the Maronite patriarchate personified by Patriarch Elias Hoyek. Yet simultaneously, the creation of state institutions, notably the presidency, raised a strong rival to the patriarchal role of representation. Successive patriarchs continued to voice their political views, usually signalling their discontent with a specific policy, e.g. Patriarch Antoine Arida against the proposed French tobacco monopoly in the 1930s and Patriarch Boulos Meouchi against President Camille Chamoun's policies leading up to the 1958 crisis (McCallum, 2007b: 70-75). According to Zamir, the historical involvement of the patriarchate in securing Lebanon's existence has been interpreted as 'their special duty to defend the country's independence and territorial integrity' (2000: 42). However, it was generally accepted that actual policies would be debated and decided within the secular institutions of the state. The 1926 Constitution and the 1943 National Pact institutionalised the involvement of Christians, especially Maronites, in the Lebanese state as well as addressing the nature of the state regarding foreign policy, etc.[3] In this way, the de facto reservation of the presidency for the Maronite community meant that the president was now seen as the pre-eminent

3. For further details on the National Pact, see El-Khazen, 1991.

political figure in the community. Only when the president was perceived as weak or unrepresentative of the Maronite masses, would the temporal role of the patriarch be reconsidered.

The patriarchate must also consider the extent of its resources when faced with calls to pursue a more politicised path. Patriarchal authority in the Maronite tradition is derived from a combination of canon law and tradition. The establishment of the separate church gave its patriarch, as both spiritual and temporal leader, the legitimacy to act as the political head of the community. The current canon law governing the Eastern Catholic Churches – the Codex Canonum Ecclesiarum Orientalum of 1990 – ascribes executive and juridical authority to the patriarch and highlights the historic importance of the patriarchal institution (1990: 25)[4]. There are two main constraints on patriarchal influence – externally from the Holy See and internally from the Synod of Bishops. Concerning the latter, the Synod has legislative and judicial responsibilities. While subservient to the patriarch on paper, there are often individual bishops who enjoy substantial independent support and have the potential to challenge the patriarch on specific issues. This can also be relevant to the monastic orders, particularly during times of crisis, as witnessed during the civil war.[5] In the post-war period, there have also been attempts by the patriarchate under the direction of the Vatican to use the spiritual authority of the patriarch and the church body to address some of the wounds left over from the years of conflict. The Special Synod for Lebanon (1991-1995), the Papal Apostolic Exhortation 'A New Hope for Lebanon' (1997) and the Maronite Synod (2003-2006) have all addressed the need to move forward and find peace within the church, community and country.[6] According to Fahed, the church has attempted to use its spiritual resources to work towards 'purification of memory', although this already difficult challenge is impeded further by virtue of the multi-confessional nature of the Lebanese state (2008: 44).

Patriarchal authority is also strengthened by access to material resources. The Maronite Church is still a significant landowner in Lebanon and has been criticised by some for not using this wealth to provide much-needed homes for members of the community, especially

4. The canon law relevant to the Maronite Church can be found in the *Code of Canons of the Eastern Churches, Latin English Edition*, 1990.
5. For a detailed discussion on the divisions within the Maronite Church during the Civil War period, see Henley, 2008.
6. A discussion of the spiritual renewal initiatives launched in the Maronite Church in the 1990s can be found in Weber, 2007. The Maronite Synod website is www.maronitesynod.org

the youth. Like many of the churches in the Middle East, the Maronite Church provides educational, health and social services. However, much of these are supplied through the monastic orders and therefore only indirectly enhance the position and influence of the patriarch. The last type of resource available to the patriarch to strengthen his claim to represent the Maronite community is his own personal character. Throughout its long history, there have been several influential figures who have left a lasting impact on not only the church but also the territory in which they live. It is not automatic that, once elected to the patriarchate, an individual will discover or develop talents which help him operate in two worlds – the spiritual and the temporal. Those perceived as strong, charismatic figures, politically astute, aware of the concerns of their community and willing to mobilise the church and all of its resources in support of these, are less likely to encounter resistance to a more temporal role from within the church and ordinary members of the community. Yet simultaneously, such characteristics can lead to clashes with leadership rivals from the secular Maronite elite or indeed, the wider Lebanese political elite as a religious leader becomes involved in political affairs.

From this discussion, it is clear that the office of patriarch in the Maronite tradition has the potential to be a highly politicised one. The history of the Maronites has allowed them to retain a sense of autonomy rarely found amongst non-Muslim communities in the Middle East. Like other Christian communities in the region, life in Muslim majority countries has allowed religious leaders to retain influence over the community. However, in the Maronite case, their involvement in the establishment of a state where they initially enjoyed a predominant role meant that there was increased competition between secular and religious figures over representing the community. In modern Lebanon, laity representation, especially in the shape of the institution of the presidency, is seen to have triumphed over the patriarchate, and now the political role of the patriarch is reduced to being prominent solely during times of crisis. Unfortunately in Lebanon, this occurs rather a lot. The traditional involvement of the patriarchate at key times in Maronite and also Lebanese history means that this situation is not regarded as abnormal. The patriarch can also draw upon spiritual, material and personal resources to underline his suitability to voice the concerns of his community at times of need. Having identified the various factors which allow a patriarch to achieve legitimacy in undertaking a political role in Lebanon, these will now be addressed by examining the role of the current Patriarch, Nasrallah Boutros Sfeir.

The Political Role of Patriarch Sfeir – 1986-2005

The activities of Nasrallah Sfeir as patriarch of the Maronite Church have been greatly influenced by the external political events in Lebanon. Sfeir became patriarch in 1986, over ten years after the outbreak of civil war. During these years, the Maronites had experienced a decline in their military capabilities and political predominance[7]. Internal disunity hindered the cohesiveness of the community and this was replicated within the church (Henley, 2008: 353-356). Indeed, Sfeir was a compromise candidate, deemed acceptable to the various factions as well as the Vatican. He was well-known within the church, having been involved in the patriarchate since the early 1960s, and served as the Secretary of the Maronite Patriarchate up to his election in 1986. (McCallum, 2007a: 930). His predecessor, Patriarch Antoine Khreish, had proved unable to provide political guidance to a community whose leaders appeared to prioritise personal ambitions over communal and national interest. Sfeir was confronted with the same situation with the rivalry between President Amin Gemayel, leader of the Lebanese Forces militia Samir Geagea and the head of the Lebanese Army, General Michel Aoun, intensifying during and immediately after his election (Baroudi and Tabar, 2009: 200). In his early years, Sfeir concentrated on trying to help generate conditions which would bring about the end of the civil war, including sponsoring reconciliation meetings and writing pastoral letters outlining his vision of a multicultural tolerant Lebanon for all Lebanese (McCallum, 2007b: 81). His support of the 1989 Taif Accord which heralded the end of the conflict but left Lebanon under Syrian dominance was seen as crucial in securing enough Christian support for the agreement[8]. His desire to see peace return to Lebanon was stronger than his reservations about the Syrian role but this view was not shared by all in the Maronite community. The moral authority of the patriarch was questioned when supporters of Aoun who refused to accept this aspect of the Taif Accord, demonstrated against Sfeir and forced him to leave the patriarchate and seek temporary refuge in a Syrian-controlled part of Lebanon (Valognes, 1994: 399). Thus, the political weakness of the patriarchate at this time was clear to all.

The collapse of Maronite lay leadership after the civil war allowed Patriarch Sfeir to rediscover a more temporal aspect of his role as head of

7. On the Lebanese Civil War, see Hanf, 1993; Picard, 1996; and Winslow, 1996.
8. On the Taif Accord, see Hanf, 1993, p. 577-624, and Winslow, 1996, p. 274-280.

the community. The imprisonment of Geagea and exile of Aoun meant that the political figures who commanded support among the community were not able to participate in the post-war political system. Instead, Maronite politicians with access to power were perceived as owing their positions to Syria. This was not true of the other main communities in Lebanon. Given the lack of alternatives, the Maronite community looked to the patriarch to provide guidance for the community during this difficult time of adjustment. Patriarch Sfeir was willing to shoulder this burden, but with the understanding that he was not a politician but a religious leader who would try to champion the interests of the entire community, with the view that these should correspond with what was in the Lebanese national interest. Accordingly, during the 1990s, the patriarch concentrated as much on spiritual renewal as described above as he did on political matters. His statements focused on the unequal treatment of Christians in the post-civil war era in terms of participation of the political elite, parliamentary representation, the electoral law and action against demonstrators[9]. This cautious approach reflected the rather precarious situation of the Christians at this time and the desire of the communities to focus on rebuilding their lives rather than risking any further confrontations.

A change in this approach can be identified in 2000, with the release of the September communiqué of the Council of Maronite Bishops, which took on the appearance of an appeal to all Lebanese. The communiqué provided a list of grievances concerning implementation of the Taif Accord, political participation and representation, and the Syrian presence in Lebanon (Communiqué, September 2000). The contents were no different from previous statements issued by the patriarch but it was the first time that they had been assembled into one appeal. There were several reasons for the timing of this more politicised approach. First, the withdrawal of Israeli forces from the southern security zone in May 2000 acted as a catalyst for opposition groups to intensify their campaign against the presence of Syrian troops on Lebanese soil. The patriarchate became an active voice in this campaign, arguing that the absence of Israeli troops meant that Syrian military forces could no longer be justified as necessary to safeguard Lebanese (and Syrian) security. Second, over ten years had passed since the end of the civil war, yet many aspects of the Taif Accord had been only partially implemented, if at all, such as militia disarmament, reform of the electoral system and the temporary presence

9. For details of Patriarch Sfeir's political statements in the first decade after the civil war see Baroudi and Tabar, 2009, p. 202-211.

of Syrian troops. The election of the former army chief General Emile Lahoud to the presidency in 1998 also led to disappointment as initial optimism gave way to the realization that Lahoud remained staunchly pro-Syrian. Combined with the retention of what was perceived by Christians as an unrepresentative electoral law for the 2000 parliamentary elections and the ongoing lack of economic development, opposition activists who were predominantly, but not exclusively, Christian renewed their campaign to change the status quo.

On these issues, the patriarch became a useful figurehead to voice these demands. Communiqués consistently tackled the Syrian presence, arguing that Lebanon deserved to be a free and independent country once more – a country which did not require or indeed in many cases desire to have troops from a neighbouring country stationed there. They also cautioned that Lebanon's democratic inheritance was at risk. For example, concerning the 2000 parliamentary elections, the bishops remarked that 'the results of the elections were known by the time election day arrived' (Communiqué September 2000). Several communiqués addressed human rights abuses and called for political prisoners to be released. Another area of concern was the lack of economic progress, which was often contributed to corruption prevalent amongst the ruling elite. The patriarch also strived to tackle an enduring problem within the Maronite community – disunity. One initiative was to establish a political grouping known as Qornet Shehwan, which included figures with very different political leanings but united by their belief that the Syrian presence was no longer helpful to Lebanon and instead was hindering full recovery from the years of conflict. Created in 2001, this ad hoc grouping was chaired by a bishop as representative of the patriarch and provided a forum for political debate at a time when there were few alternatives (Baroudi and Tabar, 2009: 214). The patriarch's initiatives were not confined to the Christian community alone. He sought to build cordial relations with religious leaders of the other Lebanese communities and toured the Chouf, the scene of Christian-Muslim conflict both in 1860 and in the civil war, in a symbolic reconciliation visit in 2001.

The patriarch was careful to frame his political comments in the context of representing the national interests of the country rather than one community or a sub-group within that community. The use of the communiqués which were released by a collective body, the Council of Maronite Bishops, served to illustrate that the patriarch was speaking as the head of his church and community, and also was a means to try to deter personal attacks on the patriarch over his involvement in political matters. In general, his patriotic credentials were mostly well-respected,

even by those who opposed his views. However, the September 2000 communiqué found an unfavourable audience amongst supporters of the Syrian presence in Lebanon. For example, the Vice President of the Higher Shiite Council, Sheikh Abdel-Amir Qabalan, and the Sunni Grand Mufti, Sheikh Mohammed Rashid Qabbani, registered their dismay at the statement and reminded all Lebanese of the sacrifices made by Syria in order to safeguard Lebanon (Middle East International, 2000: 15-16). Similar warnings were given by pro-Syrian politicians as well as from Damascus itself. Yet, the importance of the patriarch, both for the Maronites and for Lebanon in general has been acknowledged and throughout the years of Syrian influence, state officials would regularly visit the patriarch in order to inform him of key decisions, such as the extension of presidential mandates. This recognition of his influence did not extend to accommodating his political demands. The long-running campaign against the presence of Syrian troops resulted in only partial redeployment and it was not until developments triggered by the assassination of former Prime Minister Rafiq al-Hariri, that the long-awaited Syrian withdrawal took place in 2005.

The Political Role of Patriarch Sfeir since 2005

The recurring theme of the patriarch's sermons, statements and the monthly communiqués was clearly the Syrian role in Lebanon. This was also the issue which united many of the Maronite politicians to work together with the patriarch to attain this objective. The assassination of Rafiq al-Hariri in February 2005 led to mass demonstrations calling for Syria to leave. Although Hizbullah organised counter-demonstrations, the cross-confessional alliance succeeded in forcing the government to resign. Combined with renewed international pressure, Syrian troops withdrew from Lebanon and parliamentary elections were held in June 2005[10]. With such a dramatic change in the political environment, it would have been plausible for Patriarch Sfeir to determine that his role as communal spokesman was over and allow this responsibility to revert back to the Maronite lay leadership, who were now in a position to represent the

10. For an informative view of the rapid changes experienced in Lebanon in 2005, see Knio, 2005.

community[11]. Yet, arguably, Patriarch Sfeir has remained just as political as before. Lebanese politics remains in flux and instability is still common. Key examples include the 2006 Summer War between Israel and Hizbullah; the cabinet walkout of Shiite representatives in November 2006; the ongoing dispute over the Hariri Tribunal; the failure to replace Lahoud as president after his mandate ran out in November 2007, leading to sectarian violence in May 2008 which culminated in the Doha Agreement; and, after parliamentary elections in June 2009, a five month wait until a cabinet was agreed upon in November of that year. Under these conditions, Patriarch Sfeir has continued to voice his opinion on political developments. As well as dealing with specific events, communiqués in this period have also focused on the general disillusionment felt by many Lebanese that, regardless of the decline in Syrian influence, there is still political uncertainty, insecurity, poor economic conditions and little change to daily life. Criticism of the political elite has become a common theme coming from the patriarchate. Three issues which have been influential in this new environment are examined below – the presidential vacancy, the role of Hizbullah and the 2009 parliamentary elections.

The incumbent President Lahoud succeeded in resisting calls for his resignation during the upheavals of 2005 and remained in office until his mandate expired in November 2007. According to the Lebanese constitution, members of parliament elect the president. In the first round, a candidate must gain a two-thirds majority but if there is a second round, the result is decided by a simple majority. The two main political camps were unable to agree on a compromise candidate[12]. In order to prevent the government and its allies from selecting their choice, the opposition boycotted parliamentary sessions which led to their postponement nineteen times until the resolution of the crisis in May 2008. Patriarch Sfeir was extremely involved in mediating between the two political factions during this period. Initially he tried to avoid the impression that one confession – the Maronites – were selecting the president of all the Lebanese. The failure of different groups to agree meant that he hosted

11. Michael Aoun returned from exile in May 2005 and Samir Geagea was released from prison in July 2005.
12. The pro-government March 14th grouping includes Saad Hariri's Future Movement, Samir Geagea's Lebanese Forces, Amin Gemayal's Kataeb and until 2009 the predominantly Druze Progressive Socialist Party led by Walid Jumblatt. The opposition March 8th grouping includes the two predominantly Shiite movements Hizbullah and Amal as well as Michel Aoun's Free Patriotic Movement (FPM) and Suleiman Franjieh's Marada.

several meetings with influential Maronites from rival groups. He refrained from recommending a particular candidate, stating only that he should not be associated with a political party but be able to unite the country around him. Throughout this period, the patriarch attributed blame to the political elite for the impasse and warned that it could have huge implications for the future of the country. The September 2007 Communiqué stated that the country 'stands on the fringe of the abyss' (Communiqué, September 2007) and in November, 'The Lebanese people, in general, is (sic) fed up with politicians' (Communiqué, November 2007). In November, he reluctantly agreed to present a list of seven candidates to the parliamentary speaker Nabih Berri under French and Lebanese pressure, on the condition that one of the names would be picked. The patriarch had no wish to repeat his experience in 1988 when he was under American pressure to provide nominations for the presidency, as he regarded this type of political involvement as beyond what should be expected and desired of a religious leader. The knowledge that, by doing this, he could also be blamed for the situation either now or in the future was also a reason cited for his reluctance. As he predicted, his list of nominees was not accepted and individuals not on the list were furious at their absence. In a Clarification Statement issued to address this criticism, the patriarch made it clear that he would not be directly involved again in this crisis (Communiqué Clarification, November 2007). Instead, he continued to despair of the political elite. The communiqué published in February 2008 was entitled 'Country in Crisis' and stated that, 'The constitutional institutions are impaired beginning with the presidency of the Republic, through the Parliament to the Government' (Communiqué, February 2008). Even once both sides had agreed to nominate the head of the army, General Michel Suleiman, disputes over the wording of the constitutional amendment and the formation of the cabinet led to more postponements. The impasse was finally broken when the political arguments spilled over into armed conflict in May 2008. Violence achieved what negotiations had failed to deliver. The Doha Agreement appointed Suleiman as president, allowed the formation of a national unity government with an opposition veto and a new electoral law (Knio, 2008: 446).

The presidential crisis highlighted that, while the Maronite patriarch enjoys prestige in his community and also in Lebanon, he does not have the power to act as kingmaker and select a political leader from the community. His influence is confined to mediation and in this case, not even that was sufficient to reach an agreement. While aware of the limits of his position, Patriarch Sfeir attempted to intervene in the crisis, due to

the importance he placed on the institution of the presidency. Ever since the post was created in the mandate era, it has been accepted (if grudgingly by some parties) as a Maronite post. Although the Taif Accord distributed power from the presidency to the other two key positions (Prime Minister and Parliamentary Speaker), as long as Lebanon retains its political confessional system, it still secures access to power for the Maronite community. Given that the previous presidents during the civil war and Taif era had been regarded as weak and in the latter cases, not representative of the majority of the community, the patriarch, along with others who had campaigned for Syrian withdrawal, were keen that this trend should not become a tradition. The symbolism of the Maronite presidency is also a major factor behind Patriarch Sfeir's opposition to implementing another aspect of the Taif Accord – political confessionalism. He has repeatedly argued that a change in political attitudes must occur before the political system can be changed. 'What is the advantage of abolishing political confessionalism in (national) texts before doing so in (people's) minds, if everyone says "I'm a Maronite, or a Druze?"' (Young, 2009a). This relates to a widely-held view amongst Lebanese Christians that being the only Arab country to have a non-Muslim head of state accounts for the influence and power enjoyed by Christians in the political system. Following this view, the abolition of the confessional system would allow the Muslim majority to exercise political power without institutional guarantees that they would consult with other groups. Until religious identity is seen as playing no part in political attitudes, the patriarch is unlikely to call for implementation of this part of the Taif Accord, leaving him open to accusations that he only wishes to apply clauses which are advantageous to Maronites. The presidential crisis also enlarged the already wide chasm between the patriarch and Aoun. As in 1988, Sfeir did not support Aoun's candidacy for president. This open division with one of the key Maronite political actors adversely affects the ability of the patriarch to claim that he represents the entire community. As will be highlighted below, the new political environment has severely tested Sfeir's ability to remain above factional politics.

The controversial issue of the role of Hizbullah in Lebanon has proved more of an overt challenge for Patriarch Sfeir since 2005. Since the cessation of the civil war, the Maronite Church hierarchy has had an ambiguous relationship with Hizbullah. The church acknowledged the success of Hizbullah as a resistance movement in forcing the withdrawal of Israeli troops from South Lebanon in May 2000 and commended the Hizbullah leadership for portraying it as a national rather than confessional victory (Communiqué, June 2000). However, there has been

growing criticism in communiqués of Hizbullah's unwillingness to transform itself into a 'normal' Lebanese political party, i.e. abandon its arms. During the conflict between Hizbullah and Israel in the summer of 2006, the patriarch, like many Lebanese, chose to regard Hizbullah's actions as those of a national resistance movement and refrained from direct criticism of the group[13]. Instead, he perceived the conflict as one which was intended to shatter Lebanese unity and strived to build a cross-confessional campaign through hosting a summit attended by Muslim and Christian religious leaders, to condemn Israeli attacks as war crimes and urge the international community to sponsor a ceasefire. Placing responsibility on Israel, a statement released by the Council of Maronite Bishops during this period asked, 'Does the abduction of two Israeli soldiers deserve cutting all of the country's joints?' (The Daily Star, 22 July 2006). However, Patriarch Sfeir also continued his long-standing policy to stress the supremacy of state institutions over any non-state actors. Again, he argued that Lebanon must 'unite in support of the government, which is the only institution capable of defending the citizens' rights and guaranteeing their future' (The Daily Star, 3 August 2006).

This prioritization of state institutions and the constitution has intensified in patriarchal statements since the 2006 war. In the seventh annual appeal published in September 2006, the disarmament of Hizbullah was seen as a constitutional requirement and also linked to the full implementation of the Taif Accord (Communiqué, September 2006). The events of May 2008, when Hizbullah used arms against fellow Lebanese, can also be seen as a factor in the increase in direct comments from Patriarch Sfeir about the disarmament of the group. In December 2009, when the cabinet was debating a ministerial statement which would serve to legitimise Hizbullah's position, he said that 'The conventional army is alone to defend the nation and the resistance along with its arms should join the Lebanese Army when everyone resists the enemy', and asked 'Is it possible to have a conventional army and another one not compliant with (the state's) legitimacy directing its arms one day toward the enemy and another day toward domestic parties?' (The Daily Star, 9 December 2009). Challenging the role of Hizbullah in its fight against Israel leaves any critic vulnerable to accusations of disloyalty to Lebanon. Given the links between Israel and some Maronite factions during the civil war, this is particularly dangerous for the patriarch. For this reason, he has tried to formulate his argument within the context of fulfilling

13. On the 2006 conflict, see Alagha, 2008.

constitutional requirements. As has been demonstrated, this approach has been used by Patriarch Sfeir when tackling numerous controversial issues. While it serves to dampen some of the backlash directed towards his statements, he has still received criticism from supporters of Hizbullah's current situation. Furthermore, as Hizbullah is clearly identified with one political grouping, March 8th, the patriarch's political neutrality has become even more eroded.

This issue of the patriarch's own political ties came to the forefront of Maronite politics in the campaign for the 2009 parliamentary elections. Before this, Patriarch Sfeir was clearly identified with political groups which opposed Syrian influence in Lebanon but he had sought to avoid being associated with one party over another. This had led to accusations from pro-Syrian figures especially Suleiman Franjieh that the patriarch was abdicating his responsibilities as father to all his community by publicising his own political stance. In 2009, the Christian-led parties and voters were split between the two groupings – March 14th and March 8th. In simplistic terms, March 14th consisted of parties that were united in their desire to implement the Taif Accord and campaigned for Syrian troops to withdraw in 2005, although many of these actors had once worked under the Syrian-influenced political system (Knio, 2008: 451). In contrast, March 8th was led by Hizbullah and Amal – the parties that had organised demonstrations in favour of retaining Syrian troops. Aoun's Free Patriotic Movement latterly joined this alliance and signed a Memorandum of Understanding with Hizbullah in 2006. Given the patriarch's strong stance against Syrian influence in Lebanon, it is unsurprising that he would be more comfortable with the views of the Christian groups within March 14th. However, the difference from previous times was that, in 2009, he made several political announcements which were interpreted as sharing the same platform as these groups, especially Geagea's Lebanese Forces. In an interview given to *al-Massira* magazine (associated with the Lebanese Forces), he was quoted as saying that 'historic mistakes' would be made if the elections resulted in a March 8th victory (The Daily Star, 9 February 2009). The barrage of criticism which greeted this comment led to the patriarch clarifying that, as always, it was vital for the Christians to be united and that a centrist bloc would be able to keep the balance better in a multiconfessional country. Either way, it was interpreted as endorsing March 14th. This was reinforced by another warning on the eve of polling day, when he remarked that 'Today we are facing a threat to the Lebanese entity and its Arab identity, requiring alertness', which was perceived as a warning about increased Iranian influence, presumably through a Hizbullah success (Young, 2009b). In the

actual elections, March 8th won a larger share of the vote (54.5%) but fewer seats, with 57 compared to 71 for March 14th (The Daily Star, 12 June 2009). Saad Hariri, the Prime Minister designate, indicated his desire to have a national unity government as before. However, as negotiations over the make-up of the cabinet continued for several months, Patriarch Sfeir again made comments which were regarded as partisan. He suggested that 'the parliamentary majority should rule and the minority should oppose' and appeared to be blaming the opposition for the lack of success in announcing a cabinet (The Daily Star, 24 July 2009). Addressing one of the obstacles – Aoun's demand that the former Telecommunications Minister maintain his position although he had been defeated in the election – he remarked that giving cabinet seats to candidates who lost elections 'raised question marks', as it would appear to go against the will of the people (The Daily Star, 18 September 2009).

The above examples have been perceived as evidence that Patriarch Sfeir now openly supports one political party – the Lebanese Forces – rather than remaining aloof from party politics. His various interventions have attracted substantial criticism from many quarters. Aoun has refrained from personal attacks on the patriarch but has commented that, while Patriarch Sfeir is free to express his opinions, 'Sfeir does not speak for Christians' (The Daily Star, 11 February 2009). Similarly, regarding the comment on the Telecommunications Minister, Aoun said that, although he did not judge the patriarch, it was clear that, 'the Maronite Patriarch Nasrallah Sfeir has joined the Lebanese Forces Party, since he is now demanding that ministerial portfolios not be granted to losing candidates' (The Daily Star, 8 September 2009). Suleiman Franjieh, a former Minister of Interior and a long standing critic of the patriarch, has been less restrained in his personal attacks on the patriarch, accusing him of working with foreign powers against Lebanon and suggesting that the patriarch should resign due to his age and inability to perform his duties (The Daily Star, 18 January 2008). Condemnation has not been confined to Maronite rivals of the patriarch. Hasan Nasrallah, Secretary-General of Hizbullah, responded on television to the patriarch's comments about his preference for a March 14th victory by branding such statements as 'dangerous' (The Daily Star, 18 June 2009). The influential Shiite cleric Ayatollah Muhammad Husayn Fadlallah also reacted to the patriarch's political intervention by challenging the authority of the Maronite patriarch in Lebanon. Paraphrasing a traditional saying in Lebanon that 'Lebanon's glory belongs to the patriarch', he remarked that 'Lebanon's glory has been given to struggling and resilient people' (The Daily Star,

28 August 2009). Thus, the patriarch has endured what Young describes as a 'barrage of verbal attacks' since 2008 (2009b).

This latest political intervention undertaken by Patriarch Sfeir has renewed the debate on the political role of religious leaders in Lebanon. Christian politicians associated with the Lebanese Forces were quick to defend the patriarch and inferred that these attacks were part of a political campaign against them organised by the opposition (The Daily Star, 27 August 2009). Saad Hariri also voiced his disgust at remarks deemed insulting to religious leaders and at the height of Franjieh's attacks in February 2008 called Patriarch Sfeir 'Lebanon's conscience' (The Daily Star, 11 February 2008). There would appear to be a consensus amongst the main Lebanese political actors that, while the political views of a religious leader may be challenged, this should not take the form of denigrating the individual. For example, Hizbullah leaders were keen to avoid an escalation in the war of words between Fadlallah and Sfeir described above, stating that religious leaders should not be demeaned (The Daily Star, 28 August 2009). This indicates growing awareness of the danger of religious leaders being directly involved in politics. In Lebanese politics (as in most countries), it is generally accepted that an individual will be subject to criticism, ridicule and insults. However when this person is a religious leader, it could easily be interpreted as an insult to the faith or community subsequently heightening tension and in the case of Lebanon, increase the likelihood of spilling over into armed conflict. Editorials in regional newspapers have started to address this issue, arguing that religious leaders are becoming more involved because of the failure of the political class to present and more importantly, implement solutions to the country's problems. In the absence of political leadership, they are asked and give their opinions on controversial subjects but do not always consider the implications of their remarks especially in the context of the Lebanese confessional system. At present, the political figures still seem willing to place personal interest over that of the country as a whole. However, this ongoing concern regarding religious leaders becoming more partisan rather than, as in the past, confining their involvement to providing statements which were perceived as national or at least non-confessional, could lead to concrete attempts to tackle this political vacuum, so that the conditions become less favourable towards political intervention from the spiritual heads of the communities. This development has also eroded the credibility of the patriarch's claim that, as the head of the church, he represents all Maronites. He has defended his right to voice his opinions, constantly vows that he is willing to meet with all of his flock and that this does not affect his ability to be

father to all of them. 'Bkerke has its doors open to all people, but those who do not come to us because we diverge on certain issues are wrong, we welcome anyone who wishes to come to us but we will not force them to' (The Daily Star, 17 September 2009). Yet, by becoming entangled in domestic political issues, Patriarch Sfeir appears to have abandoned his stance of remaining above party politics and thus, perhaps adversely affected his position as the ultimate authority within the Maronite community.

This paper has sought to explore the political role of the Maronite patriarch in contemporary Lebanon through an analysis of the conditions required to sustain this function. It is clear that there is a tradition of strong patriarchal authority within the Maronite Church as a consequence of its origins, location, institutions and its involvement in the state-building process in Lebanon. Following in the footsteps of several of his predecessors, Patriarch Sfeir has chosen to channel this authority into providing guidance to his community during times of crisis. The patriarch has adapted his methods and subjects according to the external political environment in Lebanon, by rebuilding the unity of the church through spiritual renewal in the 1990s and then focusing on the issue of Syrian influence in Lebanon from 2000. The change to yet another political environment in 2005 has proved more difficult for the patriarch to manage the dilemmas associated with exercising a temporal element in his role as head of the church. The return of heavyweight Maronite political leaders as well as competitive parliamentary elections meant that, on paper, the Maronite leadership vacuum no longer existed and the patriarch could revert back to a more passive approach. In reality, the community (and the country) has remained divided and Lebanon has lurched from one crisis to another.

Given his constancy in calling for serving Lebanon's national interest rather than personal or party ambitions, it is not surprising that Patriarch Sfeir has continued to participate in political developments in the country. His significance to the Maronite community has also been recognised by political actors across the communities and has contributed to his personal involvement. Yet, it is no longer a (relatively) simple case of calling for the withdrawal of Syrian troops and reinforcing Lebanese sovereignty. Political issues in Lebanon now cover some of the more controversial internal subjects, such as the confessional system and the role of Hizbullah. Consequently, the patriarch has been unable to avoid being associated with one political grouping and thus, it can be argued, has become just another actor among many. He retains respect for his

patriotism towards Lebanon, his commitment to voicing the views of his community during the years of Syrian influence and his position as a religious leader. However, this is gradually being eroded. One consequence of his entanglement in party politics is that the legitimacy of patriarchal involvement is starting to being questioned, along with that of other religious leaders also commenting on political events. While it may always have been more myth than fact, the influence of the patriarch on the political participation of his community, especially the elite, is being shown to be inconsequential among some sectors. The increase in personal attacks on the patriarch also negatively affects his legitimacy as a political actor.

Successful stewardship of the political role of the patriarch would appear to be more likely during a short-term leadership vacuum. Since the early 1990s and particularly from 2000, Patriarch Sfeir has managed to walk the tightrope by presenting the concerns of the Maronite community while couching them in the context of the Lebanese national interest. Ten years on from the beginning of that intensification period (2000), Lebanon is still beset with instability and insecurity. Working under these relentless conditions, the patriarch seems powerless to remain above party politics. While the guidance of the Maronite patriarch on Lebanese national issues will always be acknowledged in the country, the short-term fix of patriarchal leadership no longer seems to be a viable long-term solution. Yet, without any significant changes within the Maronite political elite, the community will remain divided and continue to seek refuge in the patriarchate, while simultaneously recognising the damage this could cause not only to the patriarch but also to the legitimacy of the institution itself.

Bibliography

ABOUZAYD Shafiq, 1999, "The Maronite Church", in *The Blackwell Dictionary of Eastern Christianity*, Oxford, Basil Blackwell, p. 305-308.

ABRAHAM Antoine, 1977, "Lebanese Communal Relations", *Muslim World*, 67 (2), p. 91-105.

ALAGHA Joseph, 2008, "The Israeli-Hizbullah 34-Day War: Causes and Consequences", *Arab Studies Quarterly*, 30 (2), p. 1-22.

ATIYA Aziz S., 1968, *A History of Eastern Christianity*, London, Methven & Co Ltd.

——— 1991, *The Coptic Encyclopaedia*, New York, Macmillan Publishing Co.

BAROUDI Sami E. and TABAR Paul, 2009, "Spiritual Authority versus Secular Authority: Relations Between the Maronite Church and the State in Postwar Lebanon: 1990-2005", *Middle East Critique*, 18 (3), p. 195-230.

BETTS Robert B., 1979, *Christians in the Arab East*, London, SPCK.

CHOUEIRI Youssef M., 2002, *Modern Arab Historiography*, London, Routledge.

Code of Canons of the Eastern Churches, Latin English Edition, 1990, Washington, Canon Law Society of America.

Council of Maronite Bishops, *Communiqué* June 2000, www.bkerke.org.lb. Accessed 28 December 2003.

——— *Communiqué* September 2000, www.bkerke.org.lb. Accessed 22 January 2004.

——— *Communiqué* September 2006, www.bkerke.org.lb. Accessed 20 November 2007.

——— *Communiqué* September 2007, www.bkerke.org.lb. Accessed 20 November 2007.

——— *Communiqué* November 2007, www.bkerke.org.lb. Accessed 20 November 2007.

——— *Clarification* November 2007, www.bkerke.org.lb. Accessed 7 December 2007.

——— *Communiqué* February 2008, www.bkerke.org.lb. Accessed 8 February 2008.

EL-KHAZEN Farid, 1991, *Papers in Lebanon 12: The Communal Pact of National Identities*, Oxford, Centre for Lebanese Studies, p. 3-68.

FAHED Ziad, 2008, "Lebanese National Reconciliation and the Contribution of the Maronite Church through the purification of memory", *The Politics and Religion Journal*, 2 (1), p. 43-52.

FARIS John D., 1992, *Eastern Catholic Churches: Constitution and Governance*, New York, Saint Maron Publications.

HANF Theodor, 1993, *Coexistence in Wartime Lebanon*, London, The Centre for Lebanese Studies.

HENLEY Alexander D. M., 2008, "Politics of a Church at War: Maronite Catholicism in the Lebanese Civil War", *Mediterranean Politics*, 13 (3), p. 353-369.

KANAAN Claude B., 2005, *Lebanon 1860-1960: A Century of Myth and Politics*, London, Saqi Books.

KNIO Karim, 2005, "Lebanon: Cedar Revolution or Neo-Partition", *Mediterranean Politics*, 10 (2), p. 225-231.
——— 2008, "Is Political Stability Sustainable in Post-'Cedar Revolution' Lebanon?", *Mediterranean Politics*, 13 (3), p. 445-451.
LABAKI Boutros, 2008, "Les Chrétiens du Liban (1943-2008). Prépondérance, marginalisation et renouveau", *Confluences Méditerranée*, 66, p. 99-116.
LABAKI George T., 1993, *The Maronites in the United States*, Beirut, Notre Dame University of Louaize Press.
MAKDISI Ussama, 2000, *The Culture of Sectarianism: Community, History, and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon*, London, University of California Press.
McCALLUM Fiona, 2007a, "The Political Role of the Patriarch in the Contemporary Middle East", *Middle Eastern Studies*, 43 (6), p. 923-940.
——— 2007b, "The Role of the Maronite Patriarch in Lebanese History: The Patriarch of Lebanon", *Chronos*, 15, p. 65-88.
Middle East International, "Paths to Dialogue", 13 October 2000, p. 15-16.
MOOSA Matti, 1986, *The Maronites in History*, Syracruse, Syracruse University Press.
PICARD Elizabeth, 1996, *Lebanon: A Shattered Country: Myths and Realities of the wars in Lebanon*, London, Holmers & Meier.
SALIBI Kamal, 1990, "The Maronite Experiment", in Gervers Michael D. and Bkihazi Ramzi J. (eds), *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth Centuries*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, p. 423-433.
The Daily Star, "Maronite Bishops urge UN to call for immediate suspension of hostilities", 22 July 2006.
——— "Maronite Bishops call for unity in face of onslaught", 3 August 2006.
——— "March 14 delegations stand by Sfeir after diatribe by Franjieh", 18 January 2008.
——— "Sfeir uses sermon to weight in on politicians failure to elect president", 11 February 2008.
——— "Sfeir draws fire for wading into electoral waters", 9 February 2009.
——— "Sfeir urges Christians to unite to avoid defeat by 'greedy people'", 11 February 2009.

——— "Hizballah retains strong support despite opposition defeat in polls", 12 June 2009.
——— "Nasrallah describes pre-election remarks by Sfeir as dangerous", 18 June 2009.
——— "Sfeir blames opposition for tardy Cabinet formation", 24 July 2009.
——— "Fadlallah's latest criticism of Sfeir sparks March 14 backlash", 27 August 2009.
——— "Christians continue to slam criticism directed at Sfeir", 28 August 2009.
——— "Lebanese opposition parties blast LF leader's call to form majority cabinet", 8 September 2009.
——— "Sfeir questions inclusion of defeated candidates in cabinet", 17 September 2009.
——— "Sfeir rejects presence of two armies in Lebanon", 9 December 2009.
TRABOULSI Fawwaz, 2007, *A History of Modern Lebanon*, London, Pluto Press.
VALOGNES Jean-Pierre, 1994, *Vie et Mort des Chrétiens d'Orient*, Paris, Fayard.
WEBER Anne-Françoise, 2007, *Le Cèdre islamo-chrétien. Des Libanais à la recherche de l'unité nationale*, Baden Baden, Nomos.
WINSLOW Charles, 1996, *Lebanon: Politics in a Fragmented Society*, London, Routledge.
YOUNG Michael, 2009a, "Can the Maronites reinvent themselves?", *The Daily Star*, 10 December.
——— 2009b, "No-one will weaken this turbulent priest", *The Daily Star*, 25 June.
ZAMIR Meir, 2000, *Lebanon's Quest: The Road to Statehood 1926-1939*, London, I.B. Tauris.

14

La cérémonie du *taklîf* dans les écoles de la mouvance Hezbollah : du rite de passage à la liturgie politique

Catherine LE THOMAS

Pratique coutumière chez les chiites du Liban, parfois moins religieuse que culturelle et identitaire, le port du voile s'est trouvé revalorisé, mais aussi systématisé, ritualisé et institutionnalisé, dans la mouvance du Hezbollah, en particulier à travers le rite scolaire et parascolaire de la cérémonie du *taklîf*.

Le *taklîf char'î* correspond au fait de parvenir à l'âge de responsabilité d'un point de vue religieux, passage qui entraîne des obligations en termes de pratique (comme la prière et le jeûne) et de comportement, notamment vestimentaire pour les filles : port du foulard ou voile (*hijâb*), et de vêtements pudiques ; sur le plan moral, l'individu qui atteint l'âge du *taklîf* a désormais obligation de suivre les commandements divins et de se comporter conformément aux préceptes de l'islam dans ses relations avec autrui. Le *taklîf* représente donc l'accession à une étape nouvelle et regroupe un ensemble de responsabilités, de devoirs religieux et de comportements appropriés sur le plan social. Pour les fillettes, il donne lieu à un ensemble de pratiques sociales, publiques et festives dans certaines institutions proches du Hezbollah. Dans ces cercles, on considère que la petite fille atteint l'âge légal religieux (elle devient *mukallafa*) à l'âge de neuf ans hégiriens, soit huit ans et neuf mois selon le calendrier grégorien. Le garçon atteint l'âge de maturité religieuse ultérieurement, à quatorze ans au plus tard en années hégiriennes, mais à cette étape ne

correspond aucun rite de passage aussi marqué et socialement visible que la cérémonie du *taklîf* pour les filles[1].

Dans le cadre des techniques et modèles de socialisation religieuse et politique mis en place dans la mouvance Hezbollah[2], la cérémonie du *taklîf*, comme thème déployé dans les écoles et comme moment de renforcement du groupe autour des marqueurs qu'il considère comme importants dans la construction de son identité, occupe une place de choix qui dépasse le registre strictement religieux. En tant que moment ritualisé de consolidation des allégeances, le rituel du *taklîf* donne également lieu à divers discours et pratiques en amont et en aval de ce moment-clé pour les petites filles concernées, et plus largement pour la communauté qui avalise ce moment. Véritable rituel politique, la cérémonie du *taklîf* équivaut pour les filles à l'entrée officielle dans la « société de la résistance[3] », concordance manifeste à travers les thèmes développés lors de la cérémonie. Ce faisant, une telle cérémonie permet d'observer la mise en place de modèles de socialisation et de construction du politique de manière concrète, au sein d'une mouvance partisane qui repose moins sur une allégeance de type dyadique ou clientéliste que sur l'adhésion, partielle ou entière, à un projet de société.

Le voile et l'école islamique

Le voile et les façons différenciées de le porter (ou non) peuvent revêtir au Liban le statut de marqueur identitaire[4]. Se situer par rapport à cette question revient à faire montre d'un certain rapport à la religion, et à

1. Plus récemment, une journée du *taklîf* a été organisée également pour les garçons des écoles al-Mahdî du Hezbollah, mais elle ne présente pas les singularités propres aux festivités du *taklîf* féminin et correspond plutôt à une journée sportive à la campagne, encadrée par des discours sur le sens du *taklîf* et une exécution collective de la prière sous l'égide d'un clerc. Voir à ce sujet le site des écoles al-Mahdî, http://www.almahdischools.org/newsite/ihtifalat.php (septembre 2009).
2. Par « mouvance Hezbollah », on entend ici un ensemble d'institutions sur lesquelles le Hezbollah en tant que parti exerce une influence directe ou indirecte, nette ou plus diffuse, et de nature politique, religieuse ou culturelle.
3. Cette expression, employée par les acteurs du Hezbollah eux-mêmes depuis 2006, renvoie à l'ensemble des sympathisants de la lutte contre Israël au Liban, qu'ils appartiennent ou non au parti.
4. Shaery-Eisenlhor, 2005, p. 250 ; Deeb, 2006, p. 110 *sq*.

sa communauté ; avec le lieu d'habitat ou l'accent, le voile « parle » et fait partie de la panoplie identitaire informelle d'une partie des Libanaises.

Dans le contexte des établissements scolaires, les positions adoptées sur ce sujet forment une palette aux tons nuancés, depuis l'interdiction (dans certaines écoles chrétiennes, y compris parfois dans les régions à majorité musulmane[5]) jusqu'à l'obligation (dans certaines écoles islamiques), en passant par la tolérance, l'indifférence ou l'encouragement[6]. L'âge et le statut (enseignante/élève) peuvent venir nuancer et complexifier ce schéma dans l'application d'une politique scolaire relative au voile, ainsi que, le cas échéant, des considérations sur sa forme, sa couleur, sa longueur. De façon générale, ce genre de décision se prend à l'échelle de l'établissement ou du réseau d'écoles, de manière pragmatique et souple, et peut être renégocié en fonction du profil des usagers, des éventuels rapports de force entre ces derniers et l'établissement, voire de la « stratégie marketing » de l'établissement en question, dans le cas des écoles dites « individuelles » ou « commerciales » ouvertes par un entrepreneur éducatif à des fins lucratives.

Les écoles islamiques de la mouvance Hezbollah, c'est-à-dire principalement les réseaux al-Mustafâ, al-Mahdî et al-Imdâd, qui regroupent environ 25 000 élèves à eux trois, imposent pour leur part le voile aux fillettes à partir de neuf ans ; il est bien sûr obligatoire également pour les enseignantes, ce qui écarte d'emblée la présence de chrétiennes dans l'établissement, ou du moins la rend difficile[7]. Si le port du voile doit résulter d'un choix conscient et volontaire, selon la plupart des interprètes autorisés de l'islam, et si la coercition est exclue en théorie, ces prescriptions n'empêchent pas, de la part de la direction comme de l'équipe pédagogique, une certaine dose de prosélytisme et le déploiement de diverses stratégies destinées à convaincre les fillettes les plus réticentes :

5. C'est le cas par exemple à l'école des Filles de la Charité de Mreijé, dans la banlieue sud de Beyrouth. En revanche, dans une école comme celle des Saints Cœurs à Baalbek, le voile est autorisé. À l'école Qadmous, tenue par la congrégation des Pères missionnaires libanais maronites, près de Tyr, les enseignantes peuvent porter le voile. Dans l'école des Saints Cœurs de Aïn Ebel, au Liban-Sud, le voile a été imposé sous la pression du Hezbollah après le retrait israélien de la zone en 2000 (observations et entretiens auprès des congrégations concernées, 2006-2008).
6. Voir par exemple comment la question a été négociée dans certaines écoles de la banlieue sud de Beyrouth, dans Le Thomas, 2009, p. 438-439.
7. La direction de ces établissements précise parfois que le corps professoral compte quelques chrétiennes, notamment en langues ; elles se voilent alors uniquement dans l'établissement.

pédagogie par l'exemple[8], conférences sur le sujet, recours à des supports pédagogiques idoines, chansons, livrets, etc.

Cette obligation ne se rencontre pas uniquement dans les écoles qui gravitent autour du Hezbollah, elle prévaut aussi dans d'autres écoles de la communauté chiite qui se réclament d'une figure ou d'une source d'inspiration religieuse, comme les Mabarrât du *sayyid* Muhammad Husayn Fadlallah. Cet éminent clerc chiite libanais, source d'imitation (*marja' al-taqlîd*) pour de nombreux chiites jusqu'à sa mort en juillet 2010, a créé un réseau rassemblant dix-huit écoles et pas moins de 21 000 élèves à la fin des années 2000. La fondation Sadr, dont les bases furent posées à Tyr par l'imam Moussa Sadr dans les années 1960, dirigée aujourd'hui par sa sœur Rabab, impose la même règle du port du voile à partir de neuf ans dans son école primaire, tout en se démarquant du Hezbollah sur bien d'autres points[9]. Ces deux derniers réseaux célèbrent la prise du voile lors d'une cérémonie du *taklîf* qui revêt un caractère essentiellement religieux[10].

En revanche, dans les écoles du groupe Amal al-Tarbawiyya, qui dépendent du mouvement politique Amal fondé par le même Moussa Sadr, si le voile est de rigueur pour les enseignantes, à titre de modèle pour les petites filles[11], il reste facultatif pour les élèves, bien qu'il soit fortement encouragé et couramment adopté. Au sein des écoles de ce mouvement chiite rival du Hezbollah, l'inscription de son appartenance religieuse dans la sphère publique et scolaire se veut ainsi suggérée, non imposée. La frontière entre « nous » et « eux » n'épouse pas ici les contours du groupe des femmes voilées, c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas d'un marqueur discriminant pour l'affiliation à Amal, contrairement au positionnement du Hezbollah[12]. La cérémonie du *taklîf* est célébrée dans les écoles du groupe, mais de manière moins marquée que dans la mouvance du Hezbollah, sans pièce de théâtre et pas nécessairement dans

8. Khodr al-Daw souligne l'importance de cette pédagogie de l'exemple (al-Daw, 1993, p. 302).
9. Entretien avec la directrice de l'école al-Zahra, fondation Sadr, juillet 2006.
10. Pour la description d'une cérémonie aux Mabarrât, voir Deeb, 2006, p. 224-225.
11. Le règlement officiel de Amal al-Tarbawiyya oblige les enseignantes à se voiler. S'il semble très appliqué à Beyrouth, ce n'était pas le cas en revanche dans l'une des écoles visitées dans le Sud (mars 2009). Même au sein d'un réseau, la situation peut donc varier d'une école à l'autre sur le terrain.
12. À la Amiliyyé, école ouverte par un notable de la communauté chiite dans les années 1920, le voile est laissé à la discrétion de chacune, il n'est ni interdit ni imposé, ce qui *ipso facto* classe l'école dans la catégorie des établissements à faible caractère islamique, malgré la présence d'une mosquée dans son complexe et sa tradition de commémoration de Achoura.

tous les établissements du mouvement[13]. Souvent, en dehors des grands groupes éducatifs islamiques, seule la norme sociale encourage le port du voile à l'école, dans les régions à majorité chiite : l'école reflète et accompagne alors, plus qu'elle ne les impulse ou même renforce, les grandes évolutions du tissu social dans lequel elle s'insère.

Ainsi, si le Hezbollah privilégie et systématise cette cérémonie spécifique liée au *taklîf*, il n'en a pas pour autant l'apanage, et elle prend elle-même place dans un contexte socio-scolaire qui la rend possible, à l'échelle communautaire. C'est à titre de règle réfléchie et hautement valorisée, qui s'intègre dans un projet global pour la communauté, que la prise du voile et la célébration de son port agissent dans la mouvance du parti comme des signes de ralliement au groupe et de renforcement des allégeances.

La cérémonie du *taklîf* comme rite de passage

La fête du *taklîf* a lieu dans la plupart des réseaux d'écoles de la mouvance Hezbollah, avec quelques nuances quant à ses modalités : les écoles al-Mahdî la célèbrent en même temps que celle du réseau al-Imdâd[14], alors que les écoles al-Mustafâ organisent leur propre fête chaque année[15]. En dehors des écoles, elle est aussi organisée à l'échelle locale au sein du groupe scout al-Mahdî, lié au Hezbollah et qui regroupe plus de 20 000 fillettes et jeunes filles. Cette cérémonie a en fait été importée d'Iran, où elle a été mise en place par le régime islamique khomeiniste peu après la révolution de 1979, au point de se répandre dans toutes les écoles[16] sous le nom de « fête de la prière[17] ». Tout en restant proche de cette dernière dans son économie générale, la cérémonie au Liban a été acclimatée au contexte local, tant sur le plan du style et des symboles que dans les référents qu'elle mobilise.

13. En 2009 par exemple, une cérémonie de ce type avait lieu dans l'école de Toul, près de Nabatiyé, mais pas dans l'école Hassan Qasîr de Borj al-Barajné.
14. Entretien avec la directrice d'une école al-Imdâd, Beyrouth, juin 2009.
15. Généralement, les réseaux al-Mahdî et al-Mustafâ organisent une cérémonie par région (Beyrouth, Tyr et Bekaa).
16. Merci à Delphine Minoui qui nous a fourni cette information. Des livrets relatifs au *hijâb* sont également à la disposition des petites filles de neuf ans en Iran.
17. Paivandi, 2006, p. 132.

L'une des formes les plus abouties de la fête du *taklîf*, dans ses composantes religieuse et politique, peut être observée dans le réseau des écoles al-Mustafâ, où elle existe depuis déjà plus de vingt ans. Située clairement dans la mouvance du Hezbollah de par son leadership, les signes qu'elle arbore, l'iconographie qu'elle privilégie et les événements politiques et religieux qu'elle commémore, la JTDI (Jam'iyya al-ta'lîm al-dînî al-islâmî, Association de l'enseignement religieux islamique), qui gère les écoles al-Mustafâ, se veut aujourd'hui omniprésente dans le domaine de l'enseignement général et religieux au sein de la communauté chiite. Cette association a vu le jour en 1974, créée par un groupe de clercs patronnés par les grandes figures religieuses de la communauté et qui se donnèrent pour mission initiale de prendre en charge l'éducation religieuse des jeunes générations. En dehors de la gestion des écoles al-Mustafâ, la JTDI assure la formation d'enseignants de religion pour les secteurs scolaires public et privé, et publie également le principal manuel de religion utilisé dans les écoles à majorité chiite, *al-Islâm risâlatunâ*[18]. Officiellement dirigée par le cheikh 'Alî Sinân depuis 2003, l'association est en fait patronnée à titre plus informel par Na'îm Qâsim, numéro deux du Hezbollah, qui en fut le directeur général de 1974 à 1988, et qui participe aujourd'hui encore aux festivités du groupe à titre d'invité d'honneur et de « figure tutélaire ».

La JTDI compte au rang de ses spécialités l'enseignement religieux, mais aussi le théâtre scolaire, pratiqué depuis les années 1980 au sein des écoles al-Mustafâ. Ce réseau d'établissements, le plus ancien ayant rejoint la mouvance Hezbollah (la première école du groupe a ouvert en 1984), apparaît également comme celui dans lequel le dispositif cérémoniel lié à la prise du voile est le plus élaboré et le mieux établi, puisqu'il existe depuis 1988[19]. À cette époque déjà, la cérémonie comportait les différentes séquences rituelles qui la composent aujourd'hui : lecture du Coran, discours, pièce de théâtre jouée par des élèves, puis défilé des *mukallafât* sur la scène et distribution de cadeaux, le tout sous le patronage de personnalités religieuses reconnues, qui jouissent parfois aussi d'un statut politique[20]. La cérémonie peut durer jusqu'à trois heures, en fonction du

18. JTDI, 2006.
19. C'est-à-dire que les écoles al-Mustafâ représentent l'un des lieux pionniers de la mouvance Hezbollah en matière de théâtre (dans les écoles al-Batûl et al-Ghadîr, les deux premières du groupe). Sabrina Mervin indique que le théâtre rituel de Achoura fut investi par le parti à la même époque, à la fin des années 1980, quand il commença à monter ses propres pièces (Mervin, 2007, p. 68).
20. Entretien avec Khodr al-Mûsawi, chargé de l'inspection dans les écoles al-Mustafâ, septembre 2008.

lieu où elle se déroule, du nombre de *mukallafât* et de la stature des invités d'honneur. Les fillettes, souvent au nombre de plusieurs centaines, vêtues d'une *'abâya* de couleur et coiffées d'une couronne par-dessus leur voile, n'apparaissent qu'au milieu de la cérémonie, généralement juste avant ou au début de la pièce de théâtre. Elles défilent en procession sur scène au son d'un chant de circonstance, *Anti al-amîra al-yawm* (Tu es la princesse aujourd'hui), avant de s'installer sous les applaudissements dans les sièges réservés à leur intention dans la salle, où le public, séparé en fonction du sexe, les encadre. Ces différentes étapes du rituel religieux se retrouvent, quasi à l'identique, dans les écoles al-Mahdî et Mabarrât[21].

L'analyse d'un tel rituel nous permet d'observer les modes d'organisation et les idéaux d'un groupe social en « précipité », même si l'on ne saurait mettre de côté la distinction entre modèle et adhésion au modèle, entre cérémonie et pratiques quotidiennes. Les fillettes franchissent en fait ici officiellement le cap de la puberté sociale et religieuse (distincte de la puberté physiologique), dont l'âge tire sa justification des textes des grands savants religieux comme al-Tûsî, qui indiquent que la fille dispose de tous les droits et devoirs à neuf ans selon le calendrier hégirien[22]. La démarche compréhensive doit ici se conjuguer à l'analyse des effets de structure, qui met en évidence une certaine homologie entre ce type de cérémonie et certaines célébrations propres à d'autres groupes sociaux ou religieux, et que l'on peut ranger dans la catégorie des rites d'initiation ou de passage. En ce qu'il instaure et avalise le passage d'un monde à un autre, celui de l'irresponsabilité religieuse et sociale à celui de la maturité, le rituel du *taklîf* relève de cette catégorie de rites, dont il reprend en partie

21. Un reportage d'al-Manâr diffusé le 25 mai 2009 montre par exemple la fête du *taklîf* des écoles al-Mahdî dans la Bekaa, qui regroupe 240 filles. Tant dans son déroulement que dans les décors et techniques utilisés, la cérémonie rappelle point par point celle des écoles al-Mustafâ, sur laquelle elle a probablement été calquée (les écoles al-Mahdî ont ouvert seulement à partir de 1993). Une différence notable dans l'économie de la cérémonie réside dans l'ajout de l'hymne national libanais, au début du rituel, dans les écoles al-Mahdî, conformément au patriotisme affiché par le parti depuis quelques années, et particulièrement depuis la guerre de juillet 2006. Jusqu'en 2006, Hassan Nasrallah présidait en personne la cérémonie du *taklîf* des écoles al-Mahdî (notamment à l'école al-Châhid de Beyrouth). Au cours de la cérémonie ici mentionnée, c'est le cheikh Ibrâhîm Amîn al-Sayyid, membre du Bureau politique du Hezbollah, ancien porte-parole du parti, qui prononce le discours principal.

22. Na'îm Qâsim, qui a écrit un livret sur le *hijâb* à destination des petites filles, *Qissatî ma'a al-hijâb*, mentionne aussi le cheikh al-Hurr al-'Âmilî, citant les propos de l'imam al-Sâdiq dans *Wasâ'il al-chî'a*, partie 20, p. 104, et le cheikh al-Kulaynî dans *al-Kâfi*, partie 7, p. 197, citant l'imam al-Bâqir, pour justifier l'âge de neuf ans (Qâsim, 2006, p. 24-25). À propos de cet ouvrage de Qâsim, voir *infra*.

le schéma classique[23] : rites préliminaires (séparation de l'ancien groupe, symbolisée par l'absence des *mukallafât* au début de la cérémonie), espace liminaire ou marge (qui correspond à peu près au temps de la pièce de théâtre, avec des nuances), et postliminaire (agrégation au nouveau groupe). Toutefois, les trois étapes du rituel apparaissent ici comme mises en abyme par la pièce de théâtre qui rejoue et commente les étapes de la prise du voile, mettant en scène *a posteriori* un espace liminaire qui se trouve réduit à sa plus simple expression dans les faits : passage sur la scène de la procession des *mukallafât* avant la pièce, matérialisé souvent par le franchissement d'un portique, et installation dans la salle au milieu du public.

L'étape liminale, assurée donc essentiellement par la pièce de théâtre, correspond au temps de la prise de conscience individuelle au sein du groupe : elle met en scène diverses discussions liées au voile, ponctuées d'hésitations et de soubresauts, en prélude à l'engagement[24], puis à l'entrée définitive dans un nouveau monde, celui des femmes voilées et de la responsabilité religieuse. Du fait du procédé de dramatisation utilisé, l'agrégation au nouveau groupe se joue en plusieurs étapes, dans la salle puis sur la scène. À l'instar de nombreux rites de passage, celui-ci exprime au total, de manière symbolique et réflexive, le passage d'un groupe de fillettes dans la société sexuée de manière sacralisée.

Le rituel instaure également une limite, une ligne de démarcation, à la fois entre l'avant et l'après, mais aussi entre filles et garçons, en tant qu'il est destiné exclusivement aux premières : il s'agit tout autant, à travers un tel processus, de séparer que d'agréger, tout autant de réaffirmer des frontières, des rôles et leur limite, que de matérialiser le passage des fillettes à un nouveau statut social et religieux.

Ce faisant, la cérémonie correspond à ce que Pierre Bourdieu nomme « rite d'institution », au sens où ce rituel institue et consacre ce qu'il met en scène, sur un mode quasi performatif[25] : l'entrée pour ces fillettes dans un univers de sens islamique, au sein duquel elles doivent se conformer à un nouveau statut prescrit, celui d'un groupe bien délimité. Sur le plan cognitif, la nomination crée en quelque sorte le groupe en l'étiquetant, en invitant les individus à répondre à ce procédé par les comportements

23. Si l'on reprend le schéma tripartite de Van Gennep relatif aux rites de passage : phases de séparation/marge/agrégation (Van Gennep, 1981, p. 14 *sq*.).
24. Cette phase correspond à ce que Victor Turner appelle « l'action réorientée », ou engagement dans la voie révélée par le rite, ici après l'apprentissage du sens du *hijâb* (Turner, 1982).
25. Bourdieu, 1982.

appropriés et en fixant un cadre à leur pensée, au-delà même des modèles normatifs véhiculés[26].

Le théâtre du *taklîf*

Le théâtre joue un rôle important dans la transmission des modèles religieux et politiques véhiculés par les écoles islamiques de la mouvance Hezbollah. Au cours de l'année, les élèves assistent en spectateurs ou participent activement à diverses pièces, dont le thème est choisi en fonction de l'actualité religieuse et/ou politique, et dont la représentation a lieu lors des dates marquantes du calendrier religieux ou scolaire. Généralement jouées devant les familles, ces pièces sont parfois retransmises par les médias de la mouvance Hezbollah, et notamment la chaîne de télévision al-Manâr[27]. Deux thèmes religieux occupent une place centrale au sein des pièces préparées dans les écoles : Achoura[28] et le *taklîf*. Les pièces et saynètes préparées pour cette dernière occasion s'efforcent d'expliquer et de valoriser le *hijâb* auprès des fillettes, tout en favorisant leur socialisation politique à travers la mise en scène des questions nationales et internationales du moment : si le *hijâb* figure le plus souvent au cœur du propos, ce thème devient parfois un support et un point de départ pour l'évocation de la résistance islamique et des problèmes d'actualité. En tant que signe religieux à caractère militant plus ou moins affirmé, le *hijâb* ne peut de toute façon qu'être partie prenante, dans la vision des acteurs éducatifs de la *hâla islâmiyya*, ou « sphère islamique », des grands thèmes de la vie sociale, en conformité avec l'approche holiste de l'individu qu'ils privilégient.

La plupart des pièces de théâtre préparées à l'occasion du *taklîf* au fil des ans dans les écoles al-Mustafâ et simultanément filmées en partenariat avec la chaîne de télévision al-Manâr[29] mettent en scène des adultes et des

26. Douglas, 1999.
27. Certaines pièces du réseau Amal al-Tarbawiyya sont, de manière analogue, diffusées sur la chaîne proche du mouvement de Nabih Berri, NBN.
28. Achoura commémore le martyre de l'imam Husayn à Karbala, le 10 du mois de Muharram en 680 (61 du calendrier de l'Hégire), contre les troupes du calife omeyyade Yazîd. Contrairement à la cérémonie du *taklîf* dont la pratique est très récente, cette forme de théâtre a été « importée » au Liban depuis l'Iran à la fin du XIXe siècle. Voir Mervin, 2000, p. 245 *sq*.
29. Le département religieux de l'école al-Batûl du réseau al-Mustafâ (Ghobeyri, banlieue sud de Beyrouth) a bien voulu nous permettre de visionner quelques

enfants, pour la plupart employés ou élèves de l'école ; mêlant dialogues et parties chantées à vocation morale (*anâchîd*), elles pourraient être comparées, selon une grille de lecture profane, à des sortes de comédies musicales édifiantes. Souvent, le jeu scénique s'appuie non seulement sur le discours et la musique, mais aussi sur la diffusion complémentaire d'images sur grand écran, et plus particulièrement d'images d'archives, tout spécialement les discours du très charismatique leader du Hezbollah Hassan Nasrallah. De la sorte, ce théâtre se veut un « art total » qui mêle les supports pour évoquer divers temps et divers lieux ; sur le plan de la composition des pièces, l'usage du « récit à tiroirs », des figures du parallélisme, de la répétition, de la réminiscence, du mélange du réel et de l'imaginaire (par le procédé du rêve) est combiné à ces différents registres de communication pour accentuer et lier entre eux les messages véhiculés. Généralement, la pièce part d'une situation quotidienne (familiale, scolaire...), à partir de laquelle se tisse un ensemble serré de liens entre passé et présent, événements proches et lointains, politique locale et internationale, le tout reposant sur un ressort de type moral, qui renvoie à la religion et à la cause de la résistance islamique. Cette trame ancrée dans l'environnement immédiat, et adaptée à l'événement religieux ou social commémoré, favorise une forte identification au groupe chez les fillettes mais aussi chez le spectateur, qui peut trouver sa place dans les luttes de la société de la résistance.

Le recours au théâtre renforce dans le même temps ce qu'on pourrait décrire comme la « structure dramatique du rite » : dans le rituel, la communauté se donne à voir sur un mode déjà théâtralisé ; ici, ce rituel apparaît lui-même reflété par la pièce de théâtre jouée en son cœur, évoquant et accentuant par là la dramatisation sociale qui lui est propre. Les acteurs et leaders jouent de ces différents niveaux de représentation, tant au sujet du *taklîf* que du contexte politique et militaire ; des jeux d'échos se nouent ainsi entre certaines phrases de la pièce et les discours qui la précèdent ou qui la suivent[30].

Il faut souligner à cet égard la qualité du jeu des acteurs et des décors, ainsi que le niveau assez élevé de technicité atteint par ces performances théâtrales (son, lumières...), qui témoignent de l'expérience acquise par le réseau des écoles al-Mustafâ en matière d'art dramatique depuis une vingtaine d'années, tout comme des moyens matériels mis à disposition

cassettes vidéo sur lesquelles étaient enregistrées les pièces filmées ces dernières années (cassettes visionnées en janvier-février 2008).

30. Par exemple dans les nombreuses évocations de Hassan Nasrallah ou l'allusion à certains événements récents.

de cet « art scolaire d'endoctrinement » privilégié par le parti et toute sa mouvance. Remarquons enfin que ces pièces sont pour la plupart préenregistrées, si bien que les jeunes acteurs miment leurs répliques en playback, probablement dans un souci de qualité du son et en prévision de leur diffusion télévisée. Toujours est-il que de telles pièces ne laissent pas de place à l'improvisation, ni à la spontanéité, privilégiant l'organisation et la maîtrise du jeu comme des répliques.

Le thème de la pièce de théâtre, qui change tous les ans, confère quant à lui au rituel un aspect à la fois cyclique et dynamique, fixe dans son schéma, changeant dans son propos ; il consacre certaines permanences structurelles tout en avalisant et commentant les évolutions sociopolitiques qui touchent la sphère islamique. En 2005, la pièce jouée durant la cérémonie du *taklîf* des écoles al-Mustafâ de Beyrouth, intitulée *Ramz al-'izza* (Le symbole de la force), écrite par Majida al-Haj, est consacrée à la loi française relative à l'interdiction du voile à l'école publique, promulguée quelques mois plus tôt, en mars 2004. Elle évoque une jeune fille scolarisée en France, qui doit subir une parodie de procès du fait de son refus répété d'enlever le voile. Des fils secondaires viennent parfaire cette trame principale au cours du procès : évocation de la guerre en Irak, dénonciation de l'injustice faite aux Palestiniens, ou de « l'illégitimité historique » de l'État d'Israël. Malgré la succession de témoins anglais et américains à charge durant le procès, l'héroïne finit par triompher de ses persécuteurs grâce à sa constance et aux valeurs symbolisées par le *hijâb*[31].

En 2007, c'est la guerre de juillet 2006 qui occupe le devant de la scène dans *Râji'în* (Ils reviennent). Cette pièce, construite autour de deux moments, la destruction puis la reconstruction de la *dâhiyé* (banlieue sud de Beyrouth), commence par rejouer la scène de capture des deux soldats israéliens le 12 juillet 2006, pour s'achever par la mise en scène des ingénieurs de Jihâd al-binâ', l'organisme de construction lié au Hezbollah, affairés à lancer la reconstruction de la zone : un ingénieux système de changement des panneaux de décor vient matérialiser le renouveau de la *dâhiyé*. Le tout s'articule autour d'une petite fille dont le père combat dans la résistance islamique, alors qu'elle atteint l'âge de maturité religieuse.

En 2008 est représentée *Qissatî ma'a al-hijâb* (Mon histoire avec le *hijâb*), pièce beaucoup plus centrée sur le processus de prise du voile que *Râji'în*, quoique explicitement ancrée elle aussi dans la société locale et

31. Pour une présentation détaillée de cette pièce, voir Le Thomas, 2009, p. 423-427.

parsemée d'allusions à la résistance au Liban-Sud ou encore à Imad Moughniyeh[32]. Pour autant, la dimension internationale reste en arrière-plan, à travers la présence, à titre de personnages adjuvants, d'Irakiennes émigrées en Hollande et de passage au Liban, qui s'extasient sur la place consacrée au *hijâb* dans les écoles al-Mustafâ[33].

En 2009 enfin, la pièce jouée à l'école al-Mustafâ de Nabatiyé privilégie l'évocation d'une famille libanaise du Liban-Sud, dont la benjamine va prendre le voile et déplore l'absence de disponibilité de ses père et frères en cette occasion. À la faveur d'une opération militaire au Liban-Sud, on apprend que ces derniers appartiennent à divers titres à la résistance islamique et se sont absentés pour combattre au front. Alors que l'héroïne célèbre les héros dont elle était entourée sans le savoir, son père blessé lui affirme que son engagement pour le *hijâb* l'honore et fait même d'elle le membre le plus engagé de la famille.

On passe clairement dans ces pièces du registre religieux (la fête du *taklîf* comme respect des préceptes islamiques), auquel se cantonnent d'autres pièces visionnées, à un registre beaucoup plus idéologique, même si le personnage principal reste une petite fille et l'intrigue une sorte de récit d'initiation. On voit ici comment le théâtre met en mots et en images la vie politique locale et internationale des cinq dernières années, et, en rejouant cette action politique, vient lui donner sens. Si besoin, le théâtre retourne les situations de domination et conteste certaines lois positives établies dans un pays étranger – en l'occurrence la France – au profit des valeurs de l'islam telles que comprises dans la sphère islamique. Pour autant, il n'hésite pas à avoir recours à l'humour ou à l'ironie dans le traitement des thèmes politiques abordés, voire à l'autodérision dans le traitement de certains thèmes de la vie quotidienne libanaise. Didactiques pour les petites filles, ces pièces ordonnent ainsi l'expérience sociale, religieuse ou politique vécue pour l'ensemble du public, selon la grille d'interprétation en vigueur à un moment donné dans la mouvance Hezbollah.

Certaines des pièces de la JTDI jouées à l'occasion de la prise du voile dépassent d'ailleurs l'enceinte de l'école pour servir de support de communication à la communauté entière : tel fut le sort réservé à la pièce intitulée *Râji'în*, montée initialement en avril 2007, mais dont l'écho s'est

32. Responsable militaire du Hezbollah assassiné quelques semaines plus tôt à Damas.
33. Le choix des Pays-Bas s'inscrit dans un contexte de montée du radicalisme et d'une certaine islamophobie dans ce pays après l'assassinat du réalisateur Théo Van Gogh par un islamiste radical en 2004, suivi entre autres par l'émergence de polémiques liées au port du voile intégral à l'université (2007).

étendu finalement bien au-delà de l'univers scolaire, puisque le succès énorme de cette pièce a entraîné sa sortie hors de l'école et une tournée des acteurs dans les principales régions à majorité chiite du Liban, lors de pas moins de 47 représentations[34]. Le réalisme de la pièce et sa pertinence dans la conjoncture de l'après-guerre servent ici de support identitaire et d'instrument idéologique au groupe, pour suggérer, après l'obtention de la « victoire divine », un avenir radieux. Il témoigne de la puissance que peut acquérir le théâtre quand il met en mots une situation difficile et donne sens à une expérience en la rejouant dans un registre expressif.

Au-delà, le théâtre délimite clairement une ligne entre « nous » (la société de la résistance, ceux qui ont enduré la guerre de 2006, celles qui portent le voile) et « eux », frontière d'ailleurs mobile dans le temps et dans l'espace. À cet égard, il joue un rôle à la fois explicatif et cathartique, puisqu'il sacralise l'expérience vécue tout en évoquant les conflits pour les dépasser : opposition à la majorité parlementaire libanaise dite du 14 Mars, à l'ennemi proche ou lointain. L'idéologie proposée ici, comme discours particulier sur le réel, revêt un caractère intégrateur, tout autant qu'une dimension de détournement, de négation et de contestation de certaines visions du monde concurrentes : elle devient, pour reprendre les termes d'Erikson, le « gardien de l'identité » du groupe[35], tout en légitimant le pouvoir à l'œuvre dans ce groupe. Au sein du dispositif discursif et iconographique, le caractère sacré (et donc non contestable) de cette autorité se concentre dans une expression ou quelques mots (ici, ce serait « le *hijâb* » ou encore, plus largement, « la résistance »[36]), affectés d'une charge émotionnelle très forte[37].

L'aspect affectif de la cérémonie ne saurait être sous-estimé. L'utilisation de l'humour, du chant, du lyrisme, du registre pathétique, dramatique ou élégiaque, et les discours édifiants sont autant d'éléments susceptibles de souder une « communauté émotionnelle » à travers le rituel. En maniant différents registres pour diffuser son message, la pièce de théâtre peut susciter chez le spectateur un puissant courant d'empathie, susceptible de renforcer la mobilisation du groupe. L'approche purement fonctionnaliste du rituel dans la lignée de Durkheim[38], comme rite de

34. Entretien avec le responsable des activités artistiques à l'école al-Batûl, février 2008.
35. Erikson, 1968.
36. À ces notions répondent celles attribuées au discours occidental – « démocratie », « droits de l'homme » ou « liberté » – que la pièce met en avant de manière parodique afin de les montrer vidées de leur sens.
37. Reboul, 1980, p. 30, cité par Chamoury, 2002, p. 300.
38. Durkheim, 1994.

passage à vocation intégrante, peut et doit être complétée ici par une analyse de la complexité du processus lui-même et des différents registres qu'il mobilise au niveau affectif, expressif ou rationnel à l'échelle de l'individu, et non pas seulement du groupe.

Sur ce dernier point, le théâtre du *taklîf* illustre aussi, dans le choix et le traitement des thèmes abordés, combien les identités chiites sont sorties renforcées et politiquement radicalisées de la guerre de juillet 2006, phénomène visible également à travers les commémorations dans les écoles, les numéros spéciaux des magazines scolaires et les activités mises en place à partir de l'automne 2006.

Les sens du voile

La majorité des petites filles semblent attendre l'âge du *taklîf* avec impatience, car il signifie pour elles l'entrée dans une nouvelle période de leur vie, la possibilité de pratiquer le jeûne, la prière[39] et toutes les obligations religieuses sur le modèle de leurs sœurs, mère, cousines plus âgées, et l'accès à un statut valorisé lié à ces responsabilités. Mais ce passage, en tant qu'il implique un renoncement, ne va pas parfois sans interrogations ou appréhensions, comme l'a bien compris Na'îm Qâsim, leader officieux de la JTDI. Quittant provisoirement son rôle d'idéologue du Hezbollah, Qâsim s'est penché sur la question et a fait paraître aux éditions Dâr al-Hâdî un opuscule consacré au *hijâb*, *Qissatî ma'a al-hijâb* (Mon histoire avec le *hijâb*)[40]. Destiné aux petites filles d'environ neuf ans, distribué à la fin de la cérémonie du *taklîf* dans les écoles al-Mustafâ, ce livret aborde sous forme d'historiettes toutes les questions susceptibles de se poser à elles en cette étape de leur vie. Rose, abondamment illustré, composé dans un style simple et accessible, l'ouvrage met en scène une petite fille, Zaynab, qui prend part dans son école à une cérémonie du *taklîf* en tout point conforme aux fêtes observables dans les

39. En fait, la plupart des enfants commencent à prier avant l'âge requis, par imitation de leurs parents à la maison.

40. Qâsim, 2006. L'ouvrage a été remis aux petites filles nouvellement voilées des écoles al-Mustafâ lors de la cérémonie du *taklîf* de l'année scolaire 2005-2006, « de la part du représentant légal de l'imam Khamenei au Liban, le secrétaire général du Hezbollah, son excellence le *sayyid* Hassan Nasrallah ». D'après les observations sur le terrain, il semble qu'il soit depuis lors régulièrement distribué dans ces écoles à l'occasion de la cérémonie du *taklîf*.

écoles al-Mustafâ[41]. Fraîchement *mukallafa*, elle s'emploie alors à convaincre des bienfaits du *hijâb* ses amies moins intégrées dans la *hâla islâmiyya*, que celles-ci ne souhaitent pas porter le voile, préfèrent attendre ou encore que leurs parents se montrent réticents à divers titres. Cette mise en scène permet à Qâsim de présenter, afin de mieux les contrer, tous les arguments éventuels contre le *hijâb*, depuis la question de l'âge jusqu'à celle du souci de l'apparence physique, en passant par la compatibilité du voile avec le travail et avec les normes sociales d'autres groupes[42]. Très conscient du rôle des médias et de l'influence qu'ils peuvent avoir sur leur auditoire[43], le vice-secrétaire général du Hezbollah tâche de déconstruire les présupposés sur lesquels reposeraient les médias « occidentalisés », et de discréditer leurs définitions du réel. En stigmatisant certains modèles et certaines représentations liées au corps, il dévalorise le modèle de la femme occidentale contemporaine, qui, de « libérée », devient sous sa plume rétrograde car déchue, privée de sa dignité car surexposée. Après avoir déconstruit l'identité féminine exposée dans les médias « occidentaux », Qâsim lui substitue le modèle concurrent de la femme moderne, réellement libérée, qui a établi un rapport nouveau à son corps et qui peut être perçue comme un être humain à part entière en société, au-delà même de son genre : la femme voilée[44]. On retrouve d'ailleurs ce thème, associé à une analyse sociale des « bienfaits du *hijâb* », dans le manuel de religion de la JTDI, *al-Islâm risâlatunâ*, en classe de terminale[45].

Il s'agit également, dans *Qissatî ma'a al-hijâb*, d'apprendre à résister aux sirènes du dévoilement dans une société où journalistes locaux, camarades, médias, famille parfois, vous y incitent[46]. Se fait sentir là le poids du contexte libanais où, contrairement à la situation qui prévaut dans d'autres pays arabes ou moyen-orientaux, le port du *hijâb* ne va pas de soi : le Hezbollah et sa mouvance apparaissent ici comme des réalités profondément insérées dans un tissu social spécifique, dont ils sont l'une des composantes et avec le reste duquel ils interagissent. Ce qui n'empêche pas ces formes de mobilisation défensive de se muer en mobilisation offensive et en prosélytisme dès que l'occasion se présente : à la

41. Qâsim, 2006, p. 9-13.
42. *Ibid*.
43. Voir à ce sujet Lamloum, 2008.
44. On peut voir ce modèle à l'œuvre dans certains programmes matinaux de al-Manâr (talk-shows, rubrique vie quotidienne...) destinés plutôt aux femmes (et animés par des femmes).
45. JTDI, 2006, classe de terminale, chap. 7.
46. Dans la bouche d'une amie de l'héroïne : « la société va dans un sens, et nous allons dans un autre » (Qâsim, 2006, p. 29).

fin du récit, la jeune héroïne se donne pour mission d'élargir le cercle des nouvelles recrues pour le port du voile, « dans le chemin de Dieu ».

Sur le plan de la transmission de modèles, ce que Na'îm Qâsim semble avoir bien compris, et qui a été mis en évidence par diverses études sur la socialisation scolaire, c'est le rôle prépondérant des cercles amicaux, chez les jeunes, dans le processus de construction des opinions et des convictions[47] : les chercheurs en sciences sociales admettent en effet que si une socialisation très poussée se produit en milieu scolaire, ce n'est pas tant du fait de l'enseignement formel dispensé en classe que sous l'effet des groupes informels qui se créent parmi les élèves[48]. Nous en avons à travers cet ouvrage une illustration imaginaire « en actes » et présentée comme le cas idéal.

Voile et « société de la résistance »

Au-delà du simple vêtement protégeant la pudeur, au-delà même du signe religieux explicite, le *hijâb*, en tant qu'élément du *taklîf*, symbolise « un chemin[49] », un ensemble de préceptes, une véritable règle de vie, ce qu'en termes sociologiques on pourrait qualifier de « fait social total ». Si le voile n'en représente que la partie apparente, externe, il comprend une face cachée[50] qui lui donne sens : il se veut d'ailleurs associé clairement à la notion de responsabilité, qu'elle soit religieuse, sociale ou politique ; le terme *mas'uliyya* revient fréquemment dans les pièces préparées en cette occasion. Finalement, « le *hijâb*, c'est la pureté, les valeurs, le savoir, le travail et le *jihâd*, le *hijâb* subsume tout cela[51]... ». En tant que symbole d'une ascèse et d'un *jihâd*[52], le *hijâb* représente aussi logiquement la porte d'entrée féminine dans la société de la résistance.

47. Hanf, 1984, p. 284.
48. Irwin, 1992.
49. La couverture du livre de Na'îm Qâsim représente un chemin bordé de fleurs qui monte en escalier vers le ciel.
50. « Il y a deux sortes de *hijâb* : l'apparent et le caché ; l'apparent aide à renforcer le caché » (Qâsim, 2006, p. 41-42). Qâsim fait ici référence aux notions, importantes dans la théologie chiite, de *bâtin* (le caché, l'ésotérique) et de *zâhir* (l'apparent, l'exotérique).
51. Discours de Na'îm Qâsim, cérémonie du *taklîf* des écoles al-Mustafâ de Beyrouth, avril 2008.
52. Il faut distinguer deux sortes de *jihâd* dans l'islam : le grand *jihâd*, ou effort de l'esprit sur soi-même, effort de maîtrise de soi, et le petit *jihâd*, ou *jihâd* militaire,

On l'a vu, la cérémonie du *taklîf* articule la défense d'une cause politique et militaire à un rituel religieux, rituel qui d'ailleurs ne préexistait pas à cette cause et peut difficilement se concevoir sans elle dans son économie actuelle. Le rite repose en partie sur une analogie entre voile et armes de la résistance, conçus comme deux formes de lutte et d'engagement au sein de la « société de la résistance ». Le *hijâb* vient matérialiser la répartition sexuée des rôles au sein de cette société : aux hommes les armes, aux femmes la défense des valeurs symbolisée par le port du *hijâb*, qui devient au sein de cette mouvance le symbole féminin de la participation active à la résistance. Et la figure féminine exemplaire mise en avant dans ce contexte pour les petites filles, qui fait le lien entre *hijâb* et résistance, c'est Zaynab, femme active et voilée, sœur du martyr Husayn et héroïne de la bataille de Karbala[53].

Dans une cérémonie du *taklîf* organisée cette fois par les scouts al-Mahdî du Hezbollah à Jibshit, en août 2008, et présidée par le cadre local du Hezbollah et cheikh de Jibshit, 'Abd al-Karîm 'Obeid, le *hijâb* en vient aussi à être présenté comme le symbole de la continuité de la société islamique, « plus cher que le sang des combattants », et comme tel à défendre au péril de sa vie. Si les frontières de genre sont clairement réaffirmées à travers lui, le *hijâb* n'en concerne pas pour autant uniquement les femmes : en tant qu'il symbolise un ensemble de valeurs, la réciprocité s'impose[54] ; si les hommes ne portent pas le voile, ils ne doivent pas moins s'imposer la retenue et veiller au respect des préceptes religieux, tout comme les femmes, symétriquement, doivent soutenir l'effort de résistance armée. Les *mukallafât* portent finalement le devenir social de la sphère islamique sur leurs épaules, en tant que futures femmes et mères ; cette mère, qui élève à la fois les combattants et les femmes de la société de la résistance, tisse naturellement le lien entre ces deux formes de participation à la cause du groupe[55]. Le passage du thème du *hijâb* à celui de la résistance assure enfin la sacralisation de la seconde, dont le *hijâb* symbolise en quelque sorte le sens.

---

qui n'est qu'un prolongement nécessaire du premier. C'est dans l'optique du grand *jihâd* qu'il faut ici comprendre l'expression.

53. Discours de Na'îm Qâsim, avril 2008, cérémonie du *taklîf* des écoles al-Mustafâ de Beyrouth.
54. Ce cheikh va jusqu'à dire que le *hijâb* des hommes est plus contraignant que celui des femmes, en ce qu'ils doivent protéger celui de leurs compagnes, qu'ils en sont en quelque sorte les dépositaires.
55. L'allusion est très explicite dans le discours de 'Obeid : « faites aimer la résistance à nos enfants comme le lait qu'ils boivent » (Jibshit, août 2008).

Les *mukallafât* entrent ainsi clairement, par la prise du voile, dans une communauté politique : Qâsim met en scène, dans l'ouvrage *Qissatî ma'a al-hijâb*, une cérémonie de *taklîf* où le cheikh, après s'être assuré auprès des petites filles qu'elles sont convaincues par le port du voile, leur demande si elles se tiennent « aux côtés de la résistance islamique contre l'ennemi israélien, contre l'Amérique, pour l'imam al-Mahdî, contre la mécréance et la corruption morale[56] ». Il reprendra exactement le même schéma dans son discours lors de la cérémonie du *taklîf* des écoles al-Mustafâ en avril 2008. Ces questions rituelles posées sur la résistance, la lutte contre Israël, la détestation de George W. Bush, auxquelles les fillettes répondent toutes en chœur et sans hésitation, s'inscrivent en corollaire de la prise du voile, comme profession d'entrée dans la « société de la résistance ». Là encore, les prises de position en matière de foi, de politique étrangère et de « sujets de société » s'impliquent mutuellement : les jeunes filles se voient imparties d'une mission globale, aux accents quasi messianiques.

Loin de se résumer à une simple pièce du costume scolaire féminin, le voile se veut donc, dans ces écoles, une sorte d'« uniforme idéologique et comportemental[57] » : dans l'idéal, il doit entraîner un certain *ethos* à la fois endurant, modeste et militant.

On peut se demander si la liturgie politique ne prendrait pas finalement le pas sur le cérémonial religieux sur lequel elle s'appuie. Les passages les plus applaudis de la pièce de théâtre ou des discours correspondent à l'évocation de hauts faits de la résistance islamique dans le Sud-Liban ou de « Sayyid Hassan ». L'événement représente aussi une occasion pour les leaders, par le truchement des médias, de s'adresser à un auditoire qui dépasse le public de l'école et d'atteindre l'ensemble de la communauté, voire la scène politique libanaise. Fondé sur le thème du voile, le discours de l'invité d'honneur s'en affranchit souvent dans un second temps pour aborder les sujets politiques et militaires du moment, point culminant de la cérémonie dans le contexte de polarisation intense qui caractérise le Liban depuis la guerre de juillet 2006. Le rituel devient alors une tribune pour les leaders qui président la cérémonie, une caisse de résonance pour les hauts faits du parti, et un point de départ pour des mobilisations futures.

Cette concaténation de niveaux de sens fait du moment du *taklîf* une sorte de cérémonie totale, marquée par une circulation entre le religieux, le social, le politique, et même l'« existentiel ». Ce sont tout un mode

56. Qâsim, 2006, p. 61.
57. Neveu, 2001, p. 76.

d'être en société et toute une grammaire de l'action qui sont proposés à travers les pièces de théâtre et les discours énoncés, dans le cadre du projet mobilisateur du parti.

À l'échelle du groupe, le rituel et le discours qui l'accompagne et le fonde sont une façon de marquer, de maîtriser et de produire le temps social, tout en restant ouverts au changement[58]. Plus profondément, le rituel met en évidence des tensions, voire des contradictions, qu'il soulève tout en visant à les dépasser[59] : celle du rapport parfois problématique entre normes du groupe et aspirations personnelles, posée par les héroïnes des pièces de théâtre elles-mêmes au sujet du *hijâb* ; celle de la différence de genre dans les modes d'intégration à la société de la résistance et du rôle de la femme dans le respect de ce qui est perçu comme ses devoirs « naturels » ; celle de l'articulation entre le politique et le religieux dans le discours des cadres et militants du Hezbollah, qui se rejoue implicitement d'une cérémonie à l'autre par la place respective accordée à ces deux registres.

Sur le plus long terme, il est possible d'observer à travers ce rituel la mise en place de nouvelles pratiques et de nouveaux groupes sociaux, ceux qui franchissent ce seuil et qui auront peut-être intérêt à le perpétuer par la suite comme moment-clé de la reproduction de la « société de la résistance ». Car un tel rituel construit finalement une « tradition » dans la sphère islamique, en lien avec l'émergence actuelle d'une nouvelle génération de sympathisants et de militants du Hezbollah, celle qui n'a pas connu le moment de la révolution iranienne et l'époque de la guerre civile, et pour qui l'insertion dans un environnement islamique institutionnalisé « va de soi ». L'efficacité du rituel et sa pérennisation par ces nouvelles générations dépendront malgré tout de l'évolution politique du parti, dans la mesure où cette célébration n'apparaît pas profondément ancrée dans les mœurs chiites libanaises, contrairement à une commémoration comme celle de Achoura.

58. Fabre, 1987.
59. Sur les approches du phénomène rituel – et en particulier le pèlerinage – voir Aubin-Boltanski, 2007, p. 12 et 286-291.

Bibliographie

AUBIN-BOLTANSKI Emma, 2007, *Pèlerinages et nationalisme en Palestine : prophètes, héros et ancêtres*, Paris, éditions de l'EHESS.

BOURDIEU Pierre, 1982, « Les rites comme actes d'institution », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 43, n° 1, p. 58-63.

CHAMOURY Ghada, 2002, *La constitution des sunnites en tant que communauté au Liban et leur actuation à travers l'école*, thèse de doctorat en sociologie (non publiée), Université Paris I.

AL-DAW Khodr, 1993, « Dawr al-madrassa fî-l-harb wa fî-l-salâm fî Lubnân » [Le rôle de l'école dans la guerre et dans la paix au Liban], *Awrâq jâmi'iyya*, n° 5, 2e année.

DEEB Lara, 2006, *An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*, Princeton University Press.

DOUGLAS Mary, 1999, *Comment pensent les institutions*, Paris, La Découverte.

DURKHEIM Émile, 1994, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF.

ERIKSON Erik H., 1968, *Identity, Youth and Crisis*, New York, W.W. Norton.

FABRE Daniel, 1987, « Le rite et ses raisons », *Terrain*, n° 8, avril, en ligne : http://terrain.revues.org/index3148.html.

HANF Theodor, 1984, « The Political Function of the Educational System in Culturally Segmented States », in *L'éducation dans les sociétés plurales*, Zeitschrift für Erziehungs und socialwissenschaftliche Forschung, p. 281-299.

IRWIN Colin, 1992, « L'éducation intégrée : de la théorie à la pratique », *Perspectives*, vol. XXII, n° 1, 81, p. 75-88.

JTDI, 2006, *al-Islâm risâlatunâ* [L'islam est notre message], 5e éd. (2e édition pour les petites classes), Haret Hreik, Dâr Ajyâl al-Mustafâ, 12 vol.

LAMLOUM Olfa, 2008, « Le Hezbollah au miroir de ses médias », in Mervin Sabrina (dir.), *Le Hezbollah, état des lieux*, Arles, Actes Sud, p. 21-45.

LE THOMAS Catherine, 2009, *Mobiliser la communauté : l'émergence d'un secteur éducatif chiite depuis les années 1960 au Liban*, thèse de doctorat, IEP Paris.

MERVIN Sabrina, 2000, *Un réformisme chiite*, Paris-Beyrouth, Karthala-CERMOC-IFEAD.

——— 2007, « Le théâtre chiite au Liban, entre rituel et spectacle », in Puig Nicolas et Mermier Franck (dir.), *Itinéraires esthétiques et scènes culturelles au Proche-Orient*, Beyrouth, IFPO.

NEVEU Érik, 2001, *Sociologie des mouvements sociaux*, Paris, La Découverte.

PAIVANDI Saeed, 2006, *Religion et éducation en Iran : l'échec de l'islamisation de l'école*, Paris, L'Harmattan.

QÂSIM Na'îm, 2006, *Qissatî ma'a al-hijâb* [Mon histoire avec le *hijâb*], 4e éd., Beyrouth, Dâr al-Hâdî.

REBOUL Olivier, 1980, *Langage et idéologie*, Paris, PUF.

SHAERY-EISENLHOR Roschanack, 2005, *Constructing Lebanese Shi'ite Nationalism: Transnational Shiism and the Lebanese State*, Ph.D., University of Chicago.

TURNER Victor, 1982, *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*, New York, PAJ.

VAN GENNEP Arnold, 1981, *Les rites de passage*, Paris, A. et J. Picard.

15

Les rituels de Achoura à Nabatiyé : institutionnalisation et rivalités politiques

Michel TABET

À l'ombre de la domination politique et culturelle du Hezbollah, l'analyse ethnographique nous montre de quelle manière le pouvoir de ce parti se trouve aux prises avec des forces et des leaderships locaux qui limitent son hégémonie. La ville de Nabatiyé, située au cœur du Jabal 'Âmil, nous fournit l'exemple d'une institution, la *husayniyya*[1], qui lui dispute l'influence sociale et religieuse dans l'agglomération. Ce partage s'explique par l'existence d'une « société rituelle » dirigée par une lignée de clercs, la famille Sâdiq, qui se trouve à la tête des affaires religieuses de la ville depuis trois générations. La prédominance de ce clan repose ainsi sur une position édifiée bien avant la montée en puissance du parti. Elle s'appuyait, jusqu'au déclenchement de la guerre civile libanaise en 1975, sur une répartition du pouvoir entre la famille religieuse et les *za'îm* traditionnels. On pouvait donc parler d'un monopole cultuel et culturel, avec lequel les partis chiites, Amal et le Hezbollah, sont entrés en concurrence à partir des années 1980. Pour ces deux organisations, la distribution du pouvoir local entre autorité politique et autorité religieuse était dépassée. Toutes deux puisent dans l'imaginaire chiite, principalement dans la tragédie de Karbala, une partie de leur légitimité et de leur capacité de mobilisation. Leur emprise sur la société repose ainsi sur leur aptitude à

1. Lieu de culte dédié aux commémorations de Achoura, les cérémonies religieuses célébrées en mémoire du martyre de l'imam Husayn.

s'approprier les schèmes religieux et à remodeler les institutions à leur image et à leur profit. Toutefois, à Nabatiyé, le prestige et la prospérité des structures en place ont abouti à un *statu quo* entre les forces émergentes et l'ordre établi. Ce partage du territoire se caractérise toutefois par des tensions qui s'inscrivent dans le cadre d'une stratégie de rapprochement et de distanciation qui évolue au gré des circonstances.

Cet article, qui résulte d'une étude de terrain conduite entre 2006 et 2010, interroge ces tensions au prisme des cérémonies de Achoura à Nabatiyé. Leur importance s'avère d'autant plus cruciale qu'elles commémorent un événement et un symbole emblématiques de l'identité chiite. La mise en évidence du jeu de pouvoir à l'œuvre à Nabatiyé réfute donc la thèse d'une communauté chiite verrouillée et entièrement soumise au contrôle des partis politico-religieux et confessionnels. Elle démontre la pérennité de certaines structures locales qui ont réussi à transformer leurs traditions en un vecteur de communication leur permettant de se démarquer du groupe dominant. L'analyse de l'organisation institutionnelle et de la mise en scène des cérémonies de Achoura nous permet de prendre la mesure de ce jeu d'identification et de différenciation.

Généalogie des rituels dans la ville

Les cérémonies de Achoura commémorent le martyre de l'imam Husayn, le petit-fils du prophète Muhammad, en 680, à Karbala en Irak. D'une durée de dix jours, elles se déclinent en une multiplicité de rituels. Certains se retrouvent à travers tous les mondes chiites[2] tandis que d'autres s'inscrivent plutôt dans des traditions locales et nationales. Quatre d'entre eux forment l'armature de Achoura à Nabatiyé : les rituels de flagellation et de saignement (*darib* et *tatbîr*), la pièce de théâtre (*masrahiyya*), séances de déploration (les *majlis 'azâ*) et les processions.

La société rituelle de Nabatiyé se caractérise, et c'est l'un des principaux points de distinction avec celle du Hezbollah, par la promotion et la valorisation du *tatbîr*, geste consistant à s'entailler le haut du crâne afin

2. L'expression est empruntée à Sabrina Mervin qui, dans l'introduction de l'ouvrage collectif *Les mondes chiites et l'Iran* (2007), explique de quelle manière elle permet, par opposition à la notion de « croissant chiite », d'insister sur la diversité et la multiplicité des situations plutôt que sur le fantasme d'une unité idéologique et politique qui s'étendrait de l'Iran khomeiniste jusqu'au Liban.

d'en faire couler le sang en mémoire de celui versé par Husayn au combat. Pour le parti, le don véritable de soi, l'essence du sacrifice, ne se trouve pas dans ce sang qui coule « pour rien » (*hadir*), mais dans celui que les combattants versent sur le champ de bataille contre l'ennemi sioniste. Il reprend à son compte l'un des arguments du *sayyid* Muhammad Husayn Fadlallah, selon lequel les véritables disciples de Husayn sont les résistants de la bande frontalière, non les flagellants de Nabatiyé. Le parti se range surtout derrière la fatwa émise en 1994 par Ali Khamenei, le Guide suprême de la République islamique d'Iran, condamnant ces pratiques. Nous décelons, derrière cette polémique, deux modèles rituels qui renvoient à des sociabilités et des stratégies politiques parallèles. Le premier s'enracine dans une histoire et une société locales, le second s'inscrit dans la continuité de la révolution iranienne, de l'activisme et du réformisme chiites contemporains. L'évolution des rituels à Nabatiyé montre en tout cas que la dichotomie entre réforme, révolution et tradition n'est pas nouvelle. Elle émerge au début du XX^e^ siècle[3] et s'accentue à partir des années 1960, qui marquent le déclin des familles politiques traditionnelles, parrains initiaux du rituel, et la montée en puissance des partis de masse.

Élizabeth Picard rappelle à ce sujet les événements qui opposèrent, en 1970, des jeunes militants de gauche aux flagellants de la *husayniyya*. Elle souligne que « les militants de gauche, en particulier ceux du PCL et de l'OACL, les syndicalistes qui s'efforçaient d'implanter la CGTL dans le milieu des planteurs de tabac, ne devaient pas manquer de reconnaître dans la célébration de Achoura, une manifestation proto-politique qui n'avait pas encore trouvé sa cible[4] ». C'est dans ce contexte que certains militants participèrent au rituel de Nabatiyé en brandissant des banderoles qui invitaient les gens à se dresser contre ces ennemis de classe qui utilisaient la religion pour les maintenir dans un état de soumission. L'entreprise se solda par leur arrestation et ne fut suivie d'aucun changement.

Quatre ans plus tard, à Yâtir (Sud-Liban), Moussa Sadr prononce un discours de Achoura qui emporte l'adhésion et signe la transformation du rituel en un moyen de mobilisation politique. Élizabeth Picard explique l'échec de la gauche et la réussite de l'imam par l'essoufflement du Mouvement national[5] et le repli identitaire qu'amorcent les Libanais dans le prolongement de la guerre civile. « Le message des perturbateurs n'est

3. Mervin, 2000, chap. VI.
4. Picard, 1983, p. 1009.
5. Organisation qui regroupait, au début de la guerre civile libanaise, la majorité des partis progressistes et pro-palestiniens sous la houlette de Kamal Joumblatt.

pas passé en raison d'un recours abusif à une terminologie étrangère et à des concepts empruntés. Au contraire, Mûsâ Sadr et les nouveaux *leaders* chiites, auraient fait appel à un imaginaire propre à la communauté et à une terminologie religieuse qui lui était familière. Ce qui est en cause, plus profondément, c'est la compréhension par les intellectuels progressistes de la culture dans laquelle ils baignent depuis la défaite de 1967[6] ».

On pourrait penser que le succès de Moussa Sadr faisait le jeu des autorités religieuses de Nabatiyé. Or, Son influence politique et sa popularité leur faisaient ombrage, elles bouleversaient l'ordre rituel et la position qu'elles avaient édifiée au fil du temps. Cette dernière reposait en partie sur une alliance stratégique, parfois même matrimoniale, avec les familles de notables locaux dont le *sayyid* contestait les privilèges. Le rituel cristallise ainsi le différend entre chiisme politique et leadership local. Pour Yves Gonzales Quijano, « dans ce type de société, et plus encore dans une situation enclavée comme l'était celle de la population chiite du Liban Sud avant les années 60, la commémoration du martyre de Hussein à Karbala remplit une fonction essentiellement conservatrice »[7].

Aujourd'hui encore, et malgré la force sociale et politique que constitue le Hezbollah, nous assistons à une stratégie similaire de contournement de son pouvoir au moyen du rituel. Mais si nous pouvions parler, dans les années 1960, d'une tension entre domination traditionnelle et domination charismatique, l'équation sociale, quarante ans plus tard, a changé. Les *za'îm* ont disparu et les partis politiques dominent la scène. Nous ne pouvons donc plus interpréter la pérennité de Achoura à Nabatiyé au seul prisme de la conservation d'un modèle de société révolu, mais également comme la préservation d'un legs et d'un capital religieux. L'enjeu, pour les organisateurs de Achoura à Nabatiyé, a donc toujours été de trouver les ressources et les moyens de maintenir leur position d'acteurs incontournables tout en prenant acte des transformations sociales. La consolidation de la tradition locale ainsi que les efforts entrepris pour en défendre l'autonomie et la spécificité par rapport aux partis politiques dominants visent donc à préserver la visibilité de la ville afin d'y maintenir une position privilégiée.

6. Picard, 1983, p. 1013.
7. Gonzales Quijano, 1987, p. 8.

Institutionnalisation des rituels de Achoura à Nabatiyé

1895 marque la naissance de Achoura à Nabatiyé. Jusque-là, les habitants avaient réussi à conserver certains aspects de leurs rituels, mais la plus grande partie avait disparu sous la pression des autorités ottomanes. C'est l'Iranien Ibrâhîm al-Mirzâ, spécialiste en médecine traditionnelle, qui obtint des autorités le droit pour les Iraniens de Nabatiyé de pratiquer leur culte. Ils apportaient avec eux deux rituels principaux : le *tatbîr* et le *tachbîh*. D'autres personnalités, comme Mûsâ Charâra, avaient introduit au Jabal 'Âmil de nouvelles pratiques relatives aux *majlis*[8]. Mais l'enjeu principal à Nabatiyé était l'accession de ces rituels à l'espace public. Les prémices de cette renaissance accompagnaient un renouveau doctrinal incarné par une nouvelle élite d'oulémas formés en Irak et revenus au pays. Les débats et les controverses allaient se multiplier au cours des années à venir, inaugurés à Nabatiyé par l'opposition du *sayyid* Hassan al-Makkî, alors imam de la ville, aux rituels iraniens.

Le rejet exprimé par al-Makkî n'empêcha pas les Arabes de Nabatiyé de se joindre l'année suivante aux cortèges, en se faisant passer pour des Iraniens, et les choses se poursuivirent ainsi jusqu'en 1906. C'est à ce moment que le cheikh 'Abd al-Husayn Sâdiq, qui avait un regard nettement plus favorable à l'égard de ces pratiques, s'établit dans la ville pour remplacer Hassan Yûsuf al-Makkî. Notons que le cheikh 'Abd al-Husayn était proche de la famille des As'ad[9], élément qui joua un certain rôle dans les controverses qui l'opposèrent au *sayyid* Muhsin al-Amîn[10]. Lorsque dans les années 1920 ce dernier condamna les rituels de Nabatiyé, les assimilant à des suggestions sataniques au cœur de la religion islamique[11], on ne manqua pas de rappeler qu'il était proche de la famille Zayn, rivale des As'ad.

Le cheikh 'Abd al-Husayn était une figure religieuse reconnue bien avant d'arriver à Nabatiyé. En plus de ses compétences dans les sciences islamiques classiques, principalement en *fiqh*, il s'illustra aussi par ses talents de poète. Étudiant à Najaf, il avait évolué dans une atmosphère où les rituels dédiés à la mémoire de l'Imam martyr connaissaient une certaine renaissance[12]. Il apportait ce bagage avec lui et il allait progressi-

8. Mervin, 2000, p. 245.
9. Famille politique et féodale qui monopolisa la représentation chiite au Liban jusqu'aux années 1960-1970.
10. Mervin, 2000, p. 257.
11. Al-Amin, 1996, p. 124.
12. Luizard, 1991. p. 220 et suivantes.

vement le diffuser, profitant du rétablissement de la Constitution ottomane en 1908 pour consolider les rituels dans la ville. Cette date marque un véritable tournant : c'est le moment où le cheikh parvient à édifier l'une des premières *husayniyya* du *Bilâd al-Châm*. En inaugurant cet édifice en 1908, selon l'actuel cheikh, il dotait la ville d'une institution essentielle à l'organisation et à la cohérence des rituels. Le sultan suspendit toutefois la Constitution en 1909, et la Première Guerre mondiale déversa son lot de malheurs sur la région. Les rituels se poursuivront tout de même au cours de cette phase finale de l'Empire, sous la forme d'une superposition entre des éléments de tradition persane et des éléments de tradition najafite.

Durant les années 1920, la France mandataire témoigna d'une certaine libéralité à l'égard des pratiques religieuses locales afin de gagner les faveurs des différentes communautés. Dans ce contexte, les rituels de Nabatiyé prirent leur essor et le cheikh leur donna une nouvelle forme et une nouvelle cohérence. Il modifia la pièce de théâtre en arabisant le texte et en y incluant de nouveaux épisodes de l'épopée husaynienne. Ces années furent donc consacrées à la consolidation de ce qui avait commencé à se mettre en place au crépuscule de l'Empire ottoman. Ainsi, après une phase d'initiation des rituels entre 1895 et 1920, et leur confirmation entre 1920 et 1942, date de la mort du cheikh ʻAbd al-Husayn, la période qui s'étendit jusqu'à la fin des années 1960 fut marquée par la prise en charge des affaires religieuses par son fils Muhammad Taqî, par leur institutionnalisation et leur rayonnement.

Avec lui, les rituels de Achoura évoluent sensiblement. Au niveau de la forme, ils connaissent un développement considérable qui se caractérise par un accroissement de l'audience et une augmentation des moyens. Cela se traduit par la destruction de l'ancienne *husayniyya* et par l'édification d'un nouveau bâtiment, plus grand et plus imposant, capable d'accueillir le nombre croissant des fidèles qui participent aux cérémonies. Le cheikh Muhammad Taqî modifia aussi la pièce de théâtre sans chercher pour autant à la professionnaliser en faisant appel à des acteurs et à des réalisateurs de Beyrouth. Il en remania le texte et y intégra toute une série d'événements précédant la mort de l'Imam. C'est sous son contrôle que la pièce de théâtre est devenue ce qu'elle est aujourd'hui, une représentation qui accorde une grande importance à la scénographie et aux costumes, et dans laquelle l'influence des séries télévisées arabes est de plus en plus sensible.

Le troisième apport du cheikh Muhammad Taqî fut la création d'une association de Achoura qui lui permit, à partir de 1963, de déléguer une partie de l'organisation et de l'encadrement à des bénévoles. Le *hajj* Hassan Khayl, qui joua le rôle de Husayn dans la pièce de théâtre, fut à

l'origine de cette initiative et dirigea l'association jusqu'au début de la guerre civile libanaise en 1975. Les activités sociales de la *husayniyya* se développèrent elles aussi. D'un simple lieu de culte, elle se transforma en une véritable organisation aux activités relativement diversifiées. Il y avait désormais un bureau spécialisé dans les affaires juridiques qui accompagnait les fidèles dans toutes les démarches qu'ils devaient entreprendre.

La réputation du cheikh Muhammad Taqî et son activité ne se limitaient pas à Nabatiyé. *Mujtahid* formé à Najaf, il était l'un des représentants de la *marja'iyya* irakienne au Liban. Il fonda plusieurs associations qui avaient vocation à diffuser la culture religieuse dans le sud du pays. Les plus importantes étaient l'Association des oulémas du Jabal 'Âmil et celle de la solidarité et de la bienfaisance, qui devait soutenir les gens dans le domaine de l'éducation et de la santé. Sa notoriété était grande et son décès, en 1965, donna lieu à de véritables funérailles nationales auxquelles assistèrent les plus hauts fonctionnaires de l'État. On transporta ensuite son corps à Najaf, où il fut reçu dans une même atmosphère de recueillement avant d'être mis en terre à Wâdî al-Salâm, le plus grand cimetière au monde, situé autour du mausolée de l'imam 'Alî.

Le fils du cheikh Muhammad Taqî, le cheikh Ja'far, prit sa succession et chercha à préserver l'héritage légué par son père malgré une période trouble qui allait déboucher sur la guerre de 1975. Le premier défi auquel il dut faire face fut l'émergence des partis de la gauche libanaise qui, après les retombées de la défaite de juin 1967, avaient profité de la montée en puissance des Palestiniens pour faire progresser leurs revendications sur la scène libanaise. Le cheikh Ja'far soutenait la cause palestinienne, mais il s'inquiétait de l'athéisme et du matérialisme que véhiculaient les partis de gauche. Toute sa stratégie fut donc, à ce moment clé de l'histoire du pays, d'utiliser les rituels de Achoura comme un facteur de mobilisation et de démonstration de force. Son ancrage social lui permettait de garder un certain contrôle sur le terrain et de disputer aux partis de gauche leur capacité de mobilisation. Le cheikh Ja'far opta pour une stratégie de contournement qui lui permit de ne pas se briser dans une confrontation stérile. Si les mosquées étaient vides, les processions de Achoura restaient largement fédératrices. La plupart des flagellants étaient communistes, mais le cheikh ne les rejeta pas pour autant. Il préféra s'accommoder de cette situation afin de maintenir un lien avec une population qui lui échappait politiquement et préserver ainsi les rituels en les gardant intacts et vivants[13].

13. Entretien avec le *hajj* Husayn Sallûm, chargé du département culturel dans l'association Achoura de Nabatiyé, 2008.

Le cheikh Ja‘far n’en était pas à sa première confrontation avec les forces de gauche. Dans les années 1950, lorsqu’il était encore étudiant à Najaf, il s’engagea dans un groupe de jeunes oulémas qui avait pour mission de contrecarrer les arguments des communistes. C’était une période cruciale en Irak puisque, à la suite du coup d’État du général Qâsim en 1958, ces derniers étendirent leur pouvoir et leur influence, y compris dans les villes saintes. Pour le *sayyid* Muhsin al-Hakîm, le *marja‘* de l’époque, il fallait réagir. C’est ainsi que le cheikh Ja‘far avait été recruté pour écrire des livres et des articles susceptibles de renverser la tendance. C’est donc aguerri par cette première expérience qu’il débarqua à Nabatiyé.

La montée en puissance du *sayyid* Moussa Sadr constitua le second défi qu’il dut relever. La mobilisation des masses chiites par ce dernier devait réconforter le cheikh car elle s’inscrivait dans la logique du combat qu’il menait à Nabatiyé. Mais la notoriété grandissante du *sayyid* auprès des masses populaires menaçait sa propre autorité. Les relations entre les deux clercs étaient d’autant plus compliquées que les Sâdiq étaient proches des As‘ad. Or Moussa Sadr s’affirmait comme l’un de leurs plus farouches opposants. Mais la multiplication des représailles israéliennes et le début de la guerre civile libanaise changèrent totalement l’équation. En 1977, à la mort du cheikh Ja‘far, la plupart des habitants avaient fui, les destructions étaient incalculables et les forces palestiniennes contrôlaient encore la ville. Le Mouvement Amal entendait contester leur autorité. Il ne réussira à le faire qu’à l’occasion de la destruction du camp de Nabatiyé par l’aviation israélienne au cours de l’invasion de 1978.

C’est dans ce contexte que l’actuel cheikh ‘Abd al-Husayn, petit-fils du fondateur des cérémonies, prit la charge de la *husayniyya*. L’urgence était de préserver ce qui pouvait l’être en attendant des jours meilleurs. Dans cette situation de chaos, il n’y avait pas de place pour de nouveaux projets. De plus, le cheikh, parce qu’il n’avait pas encore fini ses études religieuses à Najaf, n’habitait pas à Nabatiyé. Il ne manquait cependant jamais de revenir à l’occasion de Achoura. Les choses restèrent donc en l’état, ce qui n’empêcha pas le cheikh de doter la *husayniyya*, en 1985, date du retrait israélien de la ville, d’une bibliothèque d’information publique comportant des ouvrages en arabe, en anglais et en français, ainsi qu’une petite vidéothèque.

En 1990, la situation évolua avec la prise de contrôle du rituel par Amal et le Hezbollah qui puisent, l’un par son allégeance à Moussa Sadr, l’autre à la révolution islamique, une bonne partie de leurs schèmes politiques dans la tragédie de Karbala. Les rituels de Nabatiyé s’imposèrent alors comme une plateforme idéale de communication et de mobi-

lisation politico-religieuse, se transformant peu à peu en de grandes parades militaires et populaires de plusieurs dizaines de milliers de personnes. Cette tendance, qui commença à se dessiner à partir de la moitié des années 1980, se confirma dans les années 1990 et culmina au début des années 2000, avant de prendre fin, à Nabatiyé, en 2003.

La politisation et la militarisation des rituels de Nabatiyé révèlent la perte de contrôle de la famille Sâdiq et de la *husayniyya* sur leur propre terrain. Les partisans d'Amal et du Hezbollah, amenés par bus de toutes les régions du Sud, forment désormais le gros des troupes. Les deux partis doivent non seulement faire étalage de leur force face à leurs adversaires et à leur ennemi communs, mais ils sont aussi engagés dans une concurrence intérieure pour le contrôle de la communauté. Achoura leur offre dès lors une opportunité de mesurer leur influence respective et leur capacité de mobilisation. Elle dégénère souvent en rixes entre les militants des deux partis. C'est d'ailleurs à la suite d'une véritable bataille rangée, au cours des cérémonies de Achoura de 2003, que les directions des deux partis prirent la décision de renoncer à participer en masse et de manière très visible aux processions.

Il y avait donc là une occasion pour que la *husayniyya* reprenne en main l'organisation des cérémonies et ravive la tradition enfouie par les années de guerre. Celle-ci n'était pas vraiment morte, puisque le cheikh remplissait toujours son rôle et sa fonction d'hôte des rituels, que la pièce de théâtre se jouait toujours et que le dixième jour, le *tatbîr*, n'avait pas faibli, malgré les réserves du Hezbollah. Ce qui faisait que Achoura à Nabatiyé n'était plus exactement comme avant, c'était que les partis, donc des organisations extérieures à la ville, en fixaient le *tempo*.

Les enjeux contemporains

Les rituels de Achoura à Nabatiyé fonctionnent aujourd'hui selon des logiques multiples. Ceux qui sont directement organisés sous la supervision de la *husayniyya* se réfèrent à un modèle religieux ancré dans une logique locale qui s'articule à des thématiques proprement sociales et religieuses. Le discours politique n'en est pas absent, mais il est relégué au second plan ou confiné dans des généralités qui le dépouillent de sa substance explicite. Par sa promotion de la religiosité et de la sociabilité populaires, l'institution qui l'organise, la *husayniyya*, affirme un positionnement non partisan. Jouant la stratégie du rapprochement et de la distan-

ciation avec les partis politiques, elle ménage à ses membres un espace public alternatif. Sans aller jusqu'à parler d'un pouvoir politique, on peut dire que cette instance fonctionne dès lors comme une ressource face à la domination des partis, une sorte de contre-pouvoir.

De manière plus concrète, la prise en main de Achoura par la *husayniyya* repose, dans un contexte marqué, à partir des années 2000, par le reflux de la mainmise partisane directe sur les cérémonies, sur l'arrivée d'une nouvelle génération sous la houlette de Mahdî Sâdiq, fils du cheikh 'Abd al-Husayn, à la tête de leur organisation. Elle œuvre dans deux directions : une réforme institutionnelle et administrative d'une part, une modification des cérémonies par une politique des images et une professionnalisation de la pièce de théâtre d'autre part. Elle s'est donné pour mission de moderniser Achoura, à Nabatiyé, en l'adaptant aux nouvelles conditions sociales, politiques et technologiques.

Ce renouveau s'effectue par l'intermédiaire de deux groupes principaux : les jeunes de la cellule média et ceux du groupe des secouristes. Le premier est formé par l'unité média de la *husayniyya*, dirigée par Mahdî Sâdiq ainsi que par l'animateur de la télévision de la ville, 'Alî Zîbâwî. Le second rassemble un certain nombre de jeunes secouristes, réunis en association, qui consacrent une partie de leur temps à la *husayniyya*. Ils assurent l'encadrement des processions et l'animation des activités religieuses qu'elle organise et supervise.

Le fils de l'imam est fonctionnaire au Parlement libanais, ce qui l'amène à se rendre régulièrement à Beyrouth. Il a ainsi réussi à développer un réseau très large de contacts dans les milieux politiques et médiatiques du pays. Passionné d'images, il a suivi plusieurs stages de formation pour maîtriser les différentes techniques audiovisuelles et épauler 'Alî Zîbâwî dans son travail. Ce dernier s'est engagé, depuis plusieurs années, dans une mise en forme audiovisuelle des cérémonies. Il diffuse en direct les cérémonies publiques et propose des clips et des émissions culturelles enregistrées dans sa maison. On pourrait dire que les membres de ce groupe imaginent et inventent, à leur échelle, les rituels de Achoura du XXI^e^ siècle.

La *husayniyya* se divise plus concrètement en plusieurs branches administratives, dont l'une se consacre à Achoura. Jusqu'à ces dernières années, le groupe chargé de son organisation était un comité informel qui se réunissait quelques semaines avant le mois de *muharram* afin de préparer le terrain et de répartir les tâches à accomplir entre les différents volontaires et bénévoles qui se mettaient à disposition pour l'occasion. Cette gestion engendrait un certain nombre de complications en raison du flou dans lequel elle maintenait ces différents acteurs. Les tâches n'étant

pas clairement attribuées, les personnes impliquées rivalisaient de zèle et tendaient à se mêler de tout, ce qui, au dire de la nouvelle génération, engendrait des frictions et provoquait de l'inertie. À ce système « spontané » et populaire, elle oppose une structure plus soudée qui repose sur un mouvement de jeunesse scout et un réseau plus informel de *chabâb* dévoués et plus ou moins impliqués.

Avec la reprise en main de Achoura par la *husayniyya* en 2003, une nouvelle organisation voit donc le jour et le comité de Achoura, de simple assemblée provisoire qu'il était, se transforme en une association pérenne ayant pour mission de préparer les cérémonies tout au long de l'année. Elle-même se compose de plusieurs comités : processions, médias, finances, théâtre, encadrement, sécurité. Toutes les autres sections de la *husayniyya* sont absorbées par les cérémonies pendant toute la durée des rituels. En plus de ces différents comités, un bureau de coordination générale, présidé par le cheikh ʻÂdil Harîrî, s'occupe d'harmoniser et d'intégrer les différentes actions entreprises, de gérer le budget et de rendre compte de tout ce qui se passe au cheikh ʻAbd al-Husayn qui préside l'ensemble.

Sous l'impulsion de la jeune génération, ce sont donc de nouvelles perspectives qui s'ouvrent. Leurs interventions se heurtent néanmoins à certaines susceptibilités qui ont éclaté au grand jour à l'occasion de la présentation d'une nouvelle pièce de théâtre en 2008, de facture plus avant-gardiste que les précédentes. Jawâd al-Asadî, le dramaturge irakien auquel on fit appel, opta pour une mise en scène minimaliste en renonçant à la reconstitution des grandes batailles dont le public était friand. Sur scène, une dizaine d'acteurs se succédaient et évoquaient les différentes étapes de la tragédie. Des écrans géants, placés à l'arrière, devaient montrer ce que les personnages disaient, mais ils ne fonctionnèrent pas. Al-Asadî proposa une mise en scène expérimentale et minimaliste, en rupture avec le grandiloquent du théâtre populaire (*chaʻbî*), ce qui suscita l'incompréhension de l'audience. Ce différend témoigne de la difficulté de moderniser la tradition et des formes d'incompréhension et d'incommunication entre les acteurs de l'avant-garde esthétique et ceux de la tradition religieuse.

Pour colmater la brèche et garder la mainmise sur la pièce, Mahdî Sâdiq, ʻAlî Zîbâwî et Husâm Sabbâgh, un metteur en scène de Nabatiyé qui tenta, quelques années plus tôt, « une expérience nouvelle [...] ce qui tranche avec les autres pièces qui nous renvoient à l'univers des

feuilletons télévisés[14] », décidèrent d'en présenter une nouvelle pour la célébration de l'Arba'în. En procédant ainsi ils cherchaient à contourner les critiques et à organiser un nouveau rendez-vous qui permettrait à Nabatiyé de se distinguer un peu plus des autres localités. Cette expérience théâtrale, appelée à se répéter, a été dédiée en 2008 à l'un des compagnons de 'Alî et de Husayn, Habîb Ibn Mudhâhir. En traitant d'une personnalité qui n'est pas *impeccable* comme les imams, ils se sont donné des moyens d'interprétation plus larges, puisque le texte pouvait être modifié et toutes sortes d'innovations introduites. La pièce, de texture plus classique, suscita l'enthousiasme des spectateurs. L'objectif pour les années à venir est de se focaliser, à l'occasion de chaque célébration de l'Arba'în (quarantième), sur un nouveau personnage de ce type.

La husayniyya du XXIe siècle

L'élément le plus important de la restructuration actuelle de Achoura à Nabatiyé reste sans conteste le réaménagement et l'agrandissement de la *husayniyya*. Ce projet, qui doit faire de la première *husayniyya* du Liban l'une des plus grandes et des mieux équipées du pays, dormait depuis quelque temps dans les tiroirs. Le budget nécessaire était trop important et bien que l'architecte, Ma'an Châmî, ait offert les plans, il fallait acheter les terrains adjacents et financer la construction de l'édifice. Le cheikh lança donc un appel à contribution et ouvrit une caisse de dons pour financer le projet. Cela s'avéra cependant insuffisant. Un généreux bienfaiteur, Muhammad 'Alî Sa'îd Sabbâh, revenu au pays, entra alors en contact avec le cheikh et proposa de financer la construction de la nouvelle *husayniyya*. Pour le cheikh, il s'agissait là d'un signe de la bienveillance des *ahl al-bayt*, d'autant plus qu'au même moment le bureau de la *marja'iyya* irakienne de Sistâni avait accepté, lui aussi, d'investir dans le projet.

On se proposait d'agrandir le bâtiment de trois cents mètres carrés supplémentaires, dont un tiers pour les bureaux et deux tiers pour une salle de cérémonie en mesure d'accueillir les centaines de personnes qui viennent écouter chaque soir le *majlis*. Le projet est audacieux puisque la grande salle doit être entièrement ouverte, sans les piliers de soutènement qui feraient perdre de l'espace. On transporta donc directement de Beyrouth les grandes structures en béton qui doivent porter l'ensemble.

14. Mervin, 2007b, p. 72.

Le bâtiment est conçu pour devenir un modèle de *husayniyya* au XXI^e^ siècle. Dotée de tout un équipement de son et de lumières, elle disposera de sa propre plateforme de diffusion radiophonique et télévisuelle en temps réel, y compris sur Internet. En plus de cette salle de spectacle religieux équipée des derniers bijoux de technologies, tous les bureaux concernés par les activités de la *marja'iyya* et de la *husayniyya* y seront regroupés ainsi que la bibliothèque et la *hawza* du cheikh 'Abd al-Husayn, qui a arrêté ses activités pour le moment. Si on ajoute à ce dispositif le dispensaire des secouristes de Nabatiyé et un hôpital qui figurera bientôt dans son patrimoine, le petit édifice du début du XX^e^ siècle s'est donc transformé en une institution polyvalente dont l'organisation pyramidale repose sur la domination charismatique de l'imam, la gestion rationnelle des affaires religieuses de la cité et l'autonomie des cellules en charge de ses différents pôles d'activités.

La *husayniyya* du XXI^e^ siècle, avec ses six coupoles, ses trois entrées et ses deux parkings, apparaît tout à la fois comme un pôle religieux et culturel et une organisation qui s'occupe de nombreux aspects de la vie des habitants de la ville. Comme l'imam de Nabatiyé est aussi le mufti de la ville, il concentre de nombreuses prérogatives qui font de lui un personnage prépondérant. Mais comme nous l'avons vu, son pouvoir est contesté par les partis politiques, principalement le Hezbollah, dont les activités associatives, caritatives et religieuses empiètent sur les siennes, ou inversement selon la perspective que l'on adopte. Toujours est-il que dans l'étrange rivalité qui oppose le parti à la *husayniyya*, cette dernière semble avoir marqué des points avec l'édification du nouveau bâtiment.

Le passage au virtuel constitue le dernier élément de modernisation : la *husayniyya* de Nabatiyé dispose aujourd'hui d'un site Internet, d'une chaîne de télévision, et ses jeunes fidèles de plusieurs pages sur Facebook. Ce dispositif complète les moyens traditionnels de communication et se rattache plus largement à l'investissement chiite de la toile[15]. Ici, le passage au virtuel donne une visibilité supplémentaire à la *husayniyya* et lui permet de maintenir le contact avec les Libanais de l'étranger. On peut même dire qu'il inscrit une communauté locale dans une échelle globale.

Le site Internet alnabatieh.com a été lancé en 2004. Placé sous la direction du cheikh 'Âdil Harîrî, il ambitionne de servir de vitrine pour la ville et pour la *husayniyya*. En plus des nouvelles régulières qu'il diffuse (activités de la *husayniyya*, décès, événements concernant la ville), il consacre une page aux questions des internautes et aux fatwas du *marja'*.

15. Michaelson, 2006.

La page principale donne accès à huit rubriques : « les textes », « Nabatiyé et ses environs », « les personnalités de Nabatiyé », « les affaires de la ville », « la *husayniyya* », « les fatwas », « les enregistrements sonores », « la vidéo ».

Sur Facebook, un groupe est dédié à l'imam de Nabatiyé, le cheikh ʻAbd al-Husayn Sâdiq. La page est présentée sous la rubrique « Global », mais la plupart des intervenants sont de Nabatiyé. On y lit une série de messages personnels postés par les jeunes de la ville : ʻAbed Sleiman et Youssef al-Karaki souhaitent une longue vie au cheikh ; Zahraa Sadek adresse ses vœux à l'ensemble de la communauté à l'occasion du Ramadan, etc. Certains messages sont des déclarations d'allégeance aux imams : Hussein Badreddîn déclare que l'amour de ʻAlî est la voie qui mène au paradis ; Zena Franswa exhorte le ciel et la terre à pleurer le jour de la commémoration du décès du prophète.

D'autres pages similaires sont accessibles et fonctionnent selon le même modèle : l'une est dédiée à Nabatiyé, l'autre à Achoura et la dernière aux groupes des secouristes de la ville. Elles offrent toutes des photos et des vidéos de Achoura et des autres événements qui ponctuent le calendrier religieux chiite. En 2010, de nombreux groupes consacrés à l'Achoura de Nabatiyé ont fait leur apparition. « Aschouraa in Nabatiyya » affiche 740 membres, « L'Achoura des fils de Nabatiyé » (*ʻAchûrâ' abnâ' al-Nabatiyya*) en compte 847, et celle consacrée au dixième jour, 547. Tous sont invités à déposer leurs photos et leurs vidéos pour les partager avec le reste de la communauté.

La husayniyya comme capital

L'évolution des rituels manifeste l'importance de l'alliance établie entre les Sâdiq et les familles notables et populaires de la ville. Le rituel sert ici de moyen de mobilisation et de légitimation pour tous ces acteurs. La lignée cléricale l'utilise pour entériner la validité de sa gouvernance religieuse tandis que les membres de la société rituelle y trouvent un moyen d'alimenter un réseau de services et de solidarités internes. Il ne faut pas non plus négliger le rôle de l'imaginaire et de la puissance émotionnelle et affective du rituel dans cette opération d'affirmation de soi. L'effervescence qu'il provoque offre une plateforme de choix pour investir et occuper l'espace public. Chacun des participants y trouve un moyen de se mettre en scène et de se grandir aux yeux des autres. On peut donc dire que l'adhésion d'une partie de la société de Nabatiyé au magistère de la famille Sâdiq repose sur la volonté de cultiver un espace

d'influence autonome et endogène susceptible de faire retomber sur chacun de ses membres les bénéfices du capital symbolique cultivé en commun. La *husayniyya* constitue un réseau d'échanges et de services entre les différentes composantes de la société urbaine, ce qui explique sa résilience. Elle fonctionne comme un dispositif d'alliances couplé à un moyen d'expression de soi. Elle constitue surtout une plateforme qui permet aux agents du rituel d'investir l'espace public. D'où l'énergie dépensée par ses adhérents afin de la préserver de l'intrusion des autres cercles de sociabilités politiques ou religieuses.

Si le recours massif de la *husayniyya* aux médias s'inscrit dans une tendance plus générale de l'époque, il témoigne à sa façon de l'âpreté des débats qui animent la société rituelle de Nabatiyé. La nécessité de « moderniser la tradition » et d'employer de nouvelles formes d'expression révèle, à sa manière, la fin d'un monopole et la pression sans cesse grandissante des partis politiques. On pourrait ainsi interpréter le rituel sous la forme d'un marché culturel dont les agents se disputent les parts. Sa médiatisation renvoie ainsi au besoin dans lequel se trouve la *husayniyya* de consolider sa base et d'élargir son audience. Elle montre surtout que la communauté locale ne peut plus se contenter d'un *entre soi* pour assurer sa survie. Elle s'inscrit désormais dans un processus de virtualisation et de globalisation censé la mettre à jour et briser son isolement. Achoura cultive ainsi son image sulfureuse et ambivalente comme une marque de fabrique qui lui donne une opportunité d'exister au-delà de ses frontières. Les autorités en charge du rituel facilitent le travail des journalistes car elles ont compris que l'essentiel, dans la société de l'information, consiste à faire parler de soi, à se rendre visible, « cliquable » et « téléchargeable », car « lorsque la communication prend le devant de la scène, prime est donnée à l'innovation : il faut sans cesse renouveler, à défaut du message, le support du message[16] ».

Unité et pluralité de l'espace rituel

Nous pouvons, pour résumer, envisager aujourd'hui Achoura à Nabatiyé selon deux perspectives : la première considère l'évolution des rituels sous l'angle des mutations qui ont affecté la *husayniyya* vue ici comme le pivot institutionnel des cérémonies. La seconde met l'accent sur les rapports de force qui la traversent. La *husayniyya* apparaît, de ce point

16. Abélès, 1989, p. 129.

de vue, comme l'espace dans lequel les familles de Nabatiyé s'intègrent pour maintenir le contrôle des rituels et affirmer leur puissance.

La stratégie des partis politiques emprunte une autre voie. Pour le Hezbollah comme pour Amal, l'importance des rituels de Nabatiyé a reculé au profit de ceux qu'ils organisent à Beyrouth. Leur implication à l'échelle locale se traduit par des processions qu'ils organisent dans les deux journées qui suivent le dixième jour de Achoura. Ils lèvent aussi des cortèges au cours des processions nocturnes des neuf premières journées. Le Hezbollah se distingue des marches organiques de la *husayniyya* par le caractère militaire de ses parades et de ses slogans, tandis qu'Amal tend à se fondre dans les cadres de la ritualité locale. Jusqu'à une date récente, le rituel semblait se diriger vers une sorte de bicéphalie puisque le Hezbollah entretenait l'idée de construire une autre *husayniyya* dans la ville. Ce projet semble avoir été abandonné, dans le prolongement du rapprochement inter-chiite survenu après le retrait syrien du Liban et la guerre de juillet 2006. Les militants du parti ont désormais pris l'habitude de programmer leur *majlis* dans la *husayniyya* de Nabatiyé. Les tensions et les rivalités internes n'ont pas disparu pour autant et l'on peut se demander quel sera le devenir de ce rapprochement tactique.

Bibliographie

ABÉLÈS Marc, 1989, « Rituels et communication politique moderne », *Hermes 4*, p. 127-141.

AL-AMIN Muhsin, 1996 [1928], « Risâlat al-Tanzîh », dans *Thawrat al-Tanzîh*, Beyrouth, Dâr al-Jadîd.

GONZALES QUIJANO Yves, 1987, « Les interprétations d'un rite : célébration de la 'Achoura au Liban », *Maghreb-Machrek*, n° 115, p. 5-28.

LUIZARD Pierre-Jean, 1991, *La formation de l'Irak contemporain : le rôle politique des ulémas chiites à la fin de la domination ottomane et au moment de la construction de l'État irakien*, Paris, Éditions du CNRS.

MERVIN Sabrina, 2000, *Un réformisme chiite. Ulémas et lettrés du Ǧabal 'Āmil (actuel Liban-Sud) de la fin de l'Empire ottoman à l'indépendance du Liban*, Paris-Beyrouth-Damas, Karthala-CERMOC-IFEAD.

——— (dir.), 2007a, *Les mondes chiites et l'Iran*, Paris, Karthala-CERMOC.

——— 2007b, « Le théâtre chiite au Liban », in Mermier Franck et Puig Nicolas (dir.), *Itinéraires esthétiques et scènes culturelles au Proche-Orient*, Beyrouth, IFPO, p. 57-75.

MICHAELSON Marcus, 2006, « Howze en ligne : la vitrine virtuelle des clercs de Qom », *Réseaux*, n° 1-2, p. 323-345.

PICARD Élizabeth, 1983, « De la "communauté-classe" à la résistance "nationale". Pour une analyse du rôle des Chi'ites dans le système politique libanais », *Revue française de science politique*, vol. 35, n° 6, p. 999-1028.

QUATRIÈME PARTIE

AU PRISME DU LOCAL

16

Le Hezbollah face aux clans et aux grandes familles de la Bekaa-Nord : les élections municipales de 2004 dans la ville de Baalbek

Aurélie DAHER

Dans les environs de Baalbek, au nord-est de la plaine de la Bekaa, naît à l'été 1982 une organisation militaire qui se donne pour mission de lutter contre l'occupation d'une grande partie du pays par l'armée israélienne : *al-Muqâwama al-islâmiyya fî Lubnân*, la Résistance islamique au Liban (RIL). Quelques mois plus tard, celle-ci se dote d'un appendice civil dédié à la défense de ses intérêts au sein de la société libanaise : le Hezbollah.

Le choix de cette première domiciliation de la RIL et du Hezbollah dans la Bekaa-Nord s'explique tout d'abord par le fait que leurs principaux fondateurs, le cheikh Subhî al-Tufaylî et Sayyid 'Abbâs al-Mûsawî, en sont tous deux originaires. En outre, le nord de la Bekaa, situé à une distance raisonnable des champs de bataille, détaché du pouvoir de l'État libanais et sous l'autorité officieuse mais bien réelle de l'armée syrienne, garantit à l'époque une liberté d'action et une couverture idéales pour les Gardiens de la Révolution iraniens (*Pasdaran*) chargés d'aider à la création de la Résistance et d'en assurer la formation.

Depuis, la Bekaa-Nord est considérée comme un des territoires du Hezbollah et, malgré une installation de ses instances centrales à Beyrouth dans le courant de la seconde moitié des années 1980, le parti a toujours

eu à cœur de conserver la main haute sur les allégeances politiques de la région.

Or, si les conditions politiques régionales et libanaises du début des années 1980 sont favorables à l'implantation d'une nouvelle organisation militaire dans le nord-est du pays, la structuration sociale de Baalbek el-Hermel constitue *a contrario* une donnée contraignante face aux ambitions politiques du Hezbollah. Elle se démarque en effet de celle du reste de la société libanaise par son articulation autour d'un nombre important de clans (*'achâ'ir*) et de grandes familles (*'â'ilât*), depuis toujours inscrits dans des rivalités tenaces pour le contrôle des ressources économiques et politiques locales. Elle a pour conséquence de générer des comportements politiques particuliers, dont le mécanisme est efficacement résumé par Hasan 'Abbâs Nasrallâh, historien de la région :

> « La société de Baalbek est dominée par le clanisme (*'achâ'iriyya*) ; celui-ci fait primer les liens du sang sur les relations partisanes et s'appuie sur une hiérarchie de classes rigoureuse. Un fils de clan répugne à recevoir des directives et des ordres d'un responsable de parti appartenant à une famille qui serait modeste, qui serait un des satellites de ce clan, à son service et soumise à lui au quotidien. [...] Ainsi, lorsque des désaccords apparaissent entre les clans et les partis, les fils d'un même clan se tiennent aux côtés de celui-ci contre le parti auquel ils appartiennent[1]. »

En d'autres termes, la pratique politique, plus particulièrement en temps de crise, accorde la primauté aux liens de parenté sur l'allégeance idéologique.

Le jeu politique se retrouve complexifié par le fait que le pouvoir et les ressources au sein de ces clans et grandes familles sont répartis entre leurs branches et subdivisions, appelées *jubb* et en compétition permanente. La règle principale régissant la logique des alliances entre *jubb* d'un même clan ou d'une même famille, et celle des rapprochements inter-claniques ou inter-familiaux se résume à la fameuse équation : « Mon frère et moi contre mon cousin ; mon cousin et moi contre l'étranger[2]. » À en croire cet adage, les partages de pouvoir, les ententes et les solidarités seraient donc essentiellement déterminés par le niveau des relations parentales qui existent entre les divers acteurs et compétiteurs[3].

1. Nasrallâh, 1994, p. 44.
2. Tâhâ, 2006, p. 14.
3. Dans les faits, les choses sont plus compliquées, comme nous allons le montrer dans cet article.

Ces considérations posent la question des ressorts du succès du Hezbollah, parti idéologique ambitionnant un ralliement à sa cause qui transcenderait les référents claniques, familiaux et locaux, dans une région où les appartenances relèguent les allégeances partisanes au second plan. Comment le parti réussit-il en effet à gérer la concurrence que lui font les chefs de clans et de grandes familles ? La question se pose en particulier dans le cadre des élections municipales, moment par excellence où les diverses forces politiques de la région entrent en compétition pour la mainmise sur les ressources politiques et économiques locales.

Dans le cadre de cet article, nous avons choisi de prendre pour cas d'étude les élections municipales de 2004 dans une ville emblématique de la région, Baalbek. La circonscription de Baalbek el-Hermel compte officiellement 76 communes inscrites au ministère de l'Intérieur[4]. Entre toutes, Baalbek reste la « ville-berceau » du Hezbollah ; l'ancien secrétaire général du parti, Subhî al-Tufaylî, l'aurait même anoblie au début des années 1980 du titre de « capitale de l'État du Hezbollah ». Au fil des ans, l'adhésion de la majorité de la population à la cause de la lutte contre l'occupation israélienne s'est régulièrement renforcée, la ville ayant toujours figuré parmi les premières dont les combattants de la RIL sont originaires.

Pourtant, la défaite cuisante et tout à fait inattendue qu'y a essuyée le Hezbollah aux municipales de 1998 a prouvé que le soutien dont bénéficie la Résistance ne peut, seul, avoir raison des allégeances claniques et familiales. Aux élections de 2004, le parti a donc développé à Baalbek un effort plus soutenu que dans toute autre commune et y a complètement repensé sa stratégie électorale. S'il s'est borné, dans les municipalités déjà acquises en 1998, à tenter de renouveler le mandat de ses listes, son défi a consisté, à Baalbek, à « reprendre » une ville qui lui avait échappé six ans auparavant et qu'il a toujours considérée comme « naturellement » sienne. Plutôt qu'à l'étude d'une simple routinisation du charisme, c'est à cette « stratégie de récupération » que nous allons nous intéresser ici.

À l'exception de quelques rares communes essentiellement sunnites (‘Ersâl, al-Fâkhé, Ma‘rabûn, Tfayl[5]) ou chrétiennes (Ras Baalbek, al-Qâ‘, Qiddâm, Majdalûn, Hawch Baradâ et les villages regroupés autour de Deir al-Ahmar[6]), la composition de l'écrasante majorité des municipalités de la région de Baalbek el-Hermel est fortement dominée par la communauté chiite. Celle-ci constitue dans la plupart des cas plus de 95 % de

4. Fighâlî, 2002, vol. VIII, p. 60-61.
5. *Ibid*., vol. VIII et IX.
6. *Ibid*.

l'électorat[7], Chmestar et el-Hermel arrivant en tête des places fortes chiites de la région, avec un nombre total d'électeurs estimé en 1998 à 16 500[8] et 12 400[9] personnes respectivement (électorat chiite à 97,3 %[10] et 99,2 %[11] respectivement). Si la ville de Baalbek et quelques rares villages présentent une répartition confessionnelle moins nettement favorable à l'une ou l'autre des communautés[12], c'est à Baalbek précisément que la diversification communautaire prend une importance primordiale dans les calculs stratégiques électoraux.

Avec un total de plus de 25 000 électeurs[13], la ville incarne le premier champ de bataille électoral de la Bekaa-Nord. En outre, aux côtés d'une communauté chiite majoritaire (15 400 électeurs[14]) s'imposent deux composantes sunnite et chrétienne non négligeables, puisqu'elles regroupent jusqu'à 40 % de l'électorat. Ordinairement moins disposée que la communauté chiite à se ranger derrière les options sociopolitiques du Hezbollah, cette présence sunnite et chrétienne conséquente, croisée au carcan d'une structuration clanique et familiale de la société, constitue un obstacle sérieux à la mainmise du parti sur la représentativité officielle de la circonscription.

Contexte et enjeux : le précédent des élections municipales de 1998

Durant de longues années, la guerre civile (qui éclate officiellement en 1975 et qui ne prend fin qu'en 1990) empêche tout renouvellement de la vie politique libanaise. Les élections législatives sont ainsi suspendues de 1972 à 1992, et les élections municipales de 1963 à 1998.

7. Fighâlî, 2002, vol. VIII et IX.
8. *L'Orient-Le Jour*, 15 juin 1998.
9. *Ibid*.
10. Fighâlî, 2002, vol. IX, p. 19.
11. *Ibid*., vol. VIII, p. 69.
12. On peut citer l'exemple des villages d'al-'Ayn (électorat à 58 % chiite et 37 % sunnite), Hadath (63 % chiite, 35 % chrétien), Chwâghîr (70 % chiite, 20 % sunnite, 8 % maronite), Wadî al-Ratl (65 % chiite, 34 % maronite), ou encore Hawch al-sayyid 'Alî (50 % chiite, 38 % sunnite, 11 % maronite). Toutefois, ces villages constituent un enjeu électoral plus limité, comptant un total de 4 800, 2 100, 1 600, 700 et 200 électeurs respectivement (Fighâlî, 2002, vol. IX, p. 49 et vol. VIII, p. 188, 100, 115 et 90).
13. 23 500 électeurs inscrits en 1998 et 25 500 inscrits en 2004 (*L'Orient-Le Jour*, 16 juin 1998 et 10 mai 2004).
14. *L'Orient-Le Jour*, 10 mai 2004.

Lorsque les premières municipales d'après-guerre sont enfin organisées, le Hezbollah a déjà participé aux législatives de 1992 et de 1996, dans un souci de mieux préserver les intérêts de la RIL en faisant siéger ses défenseurs au Parlement. L'enjeu des élections municipales, quoique différent, ne paraît pas moins important aux yeux de sa direction. Dans les villes et villages où il est présent, le conseil municipal reste une plate-forme d'action sociale et politique non négligeable qui lui permet d'élargir le champ de sa mobilisation.

Le contexte national et local propre à cette époque explique lui aussi la motivation – et les appréhensions – du parti face à la tenue de ces élections. Organisées pour la première fois depuis 35 ans, elles sont l'occasion pour le Hezbollah de se mesurer à son rival Amal et d'estimer le rapport de force qui prévaut sur le terrain entre les deux formations[15]. À Baalbek plus particulièrement, ces élections doivent également permettre d'évaluer les répercussions de l'expulsion au mois de janvier de Subhî al-Tufaylî, ancien secrétaire général du Hezbollah et originaire de la région, le parti vivant depuis sous la menace d'une scission interne entre les membres originaires du Sud et ceux originaires du Nord.

Fort des succès engrangés par la RIL lors des offensives israéliennes de 1993 et de 1996, qui ont généré un mouvement national important de sympathie et de soutien en sa faveur, le Hezbollah refuse de partager les dividendes politiques de son action contre l'occupant et rejette la proposition d'Amal de former des listes communes. Au printemps 1998, deux semaines à peine avant la première session des élections prévue pour la fin du mois de mai, les altercations entre le parti et son concurrent chiite se multiplient dangereusement, notamment à l'occasion de la célébration de Achoura[16]. Le premier accuse le second de tenter ainsi de provoquer une intervention syrienne qui imposerait des listes de coalition[17]. Ghazi Kanaan, le chef des services de renseignement syriens au Liban, rencontre effectivement la direction du Hezbollah à plusieurs reprises et lui « conseille » d'opter pour des listes conjointes avec Amal[18]. Mais le parti tient bon et présente ses propres listes aux élections.

À Baalbek, la bataille s'engage pour un enjeu de 23 500 électeurs[19] entre une liste proposée par le Hezbollah et une liste de coalition où s'allient le Parti syrien national social (PSNS) et le Baas pro-syrien. Amal,

15. *L'Orient-Le Jour*, 14 mai 1998.
16. *Ibid*.
17. *Ibid*.
18. *Ibid*.
19. *L'Orient-Le Jour*, 16 juin 1998.

ayant annoncé qu'il ne présenterait « ni liste ni candidat dans la Bekaa[20] », appelle sa base à voter pour la seconde liste, de même que le font Subhî al-Tufaylî et un nombre important de chefs de clans et de grandes familles[21].

Seul contre toutes les forces politiques influentes de Baalbek, le Hezbollah essuie une défaite aussi sévère qu'inattendue. Des 21 sièges en lice, la liste de coalition en remporte 16 et le Hezbollah 5[22]. Celui-ci tente de dédramatiser les résultats en soulignant qu'au niveau de la région tout entière, il a remporté des sièges dans 20 des 25 communes où il s'est présenté seul face à des listes de coalition. De même, il met en avant ses succès dans les deux autres principales municipalités chiites, el-Hermel et Chmestar, où il vient de remporter l'intégralité des sièges. La leçon n'en demeure pas moins rude. Les communautés sunnite et chrétienne ont voté massivement, et pour la liste adverse, quand les chiites ne se seraient mobilisés qu'à hauteur de 55 %. Plus inquiétant, les candidats chiites de la liste hezbollahie ont été boudés par l'électorat de la communauté : sur les cinq membres élus de la liste du Hezbollah, trois sont sunnites et seulement deux chiites. Le résultat sur la composition du conseil municipal en reste déconcertant pour une ville majoritairement chiite : alors qu'il était prévu que le conseil compte dix chiites, huit sunnites et trois chrétiens, il regroupe dix sunnites, neuf chiites et deux chrétiens.

Analyse d'un échec : le poids des clans et des grandes familles dans les résultats électoraux

La ville de Baalbek est généralement considérée au Liban comme « naturellement chiite »[23]. Pourtant, si la composition confessionnelle de l'électorat de la ville confirme la suprématie numérique des habitants chiites, il n'en a pas toujours été ainsi. La « vieille ville », aujourd'hui située en plein cœur de la commune, a toujours été et reste sunnite, dominée par deux grandes familles considérées comme les piliers de la

20. *L'Orient-Le Jour*, 11 juin 1998.
21. *L'Orient-Le Jour*, 15 juin 1998.
22. Les chiffres mentionnés dans cette présentation des résultats des élections de 1998 sont tirés de *L'Orient-Le Jour* du 16 juin 1998.
23. En 2000, l'électorat de l'ensemble du *caza* de Baalbek, regroupant la ville et les 45 communes qui lui sont administrativement rattachées, est à 64,9 % chiite, 15,2 % sunnite et 19 % chrétien (Fighâlî, 2002, vol. VIII, p. 124).

communauté : les Sulh et leurs éternels « rivaux », les Rifâ'î. Autour de ces deux grands rassemblements familiaux gravitent plusieurs familles plus modestes : les Bayyân, Khirfân, 'Asîdî, Chiyyâh, Dhukra, Bessû, Chall, Hlayhil, Sâlih, Ramadân.

Durant les dernières décennies, la ville s'est significativement étendue à travers l'accroissement des familles chiites installées dans ses périphéries : une partie des Yâghî et des Tâhâ ainsi que les familles Zayn et 'Ûtah dans la partie ouest du quartier al-Rîch ; une partie des 'Uthmân et les Murtadâ dans sa partie est ; les Ra'd, Jammâl, Ballûq, Laqqîs, Hasan, Nasrallâh et Kayyâl dans le quartier de Nabî In'âm ; une partie des 'Awâda, les Habîb et une partie des 'Uthmân dans le quartier d'al-Chmîs ; les Haydar, Chall, Chabchûl et 'Awâda à Hayy al-Nahr ; les Yâghi, Ballûq, Muhâjir et une partie des Tâhâ dans le quartier de Cheikh Habîb ; une partie des 'Uthmân, les Nûn et les Farhât dans le quartier d'al-'Asayra ; une partie des Tâhâ dans le quartier d'al-'Abbâsiyyé[24].

Les alliances entre clans et/ou familles n'excluent pas les rapprochements inter-confessionnels : la famille Rifâ'î, sunnite, est considérée comme très proche d'un des *jubb* de la famille Yâghî, chiite ; de même, la famille Chiyyâh est réputée, bien que sunnite, pour « régulièrement s'allier aux chiites face à ses rivaux sunnites »[25].

Ces soutiens réciproques répondent aussi à des considérations plus proches de la hiérarchisation sociale – même si elle reste implicite : certaines familles de Baalbek ont en effet réussi, pour des raisons sociohistoriques, à occuper une position première dans la ville, que certains qualifient d'« aristocrate » (cas des Haydar)[26] ou de « néo-féodale » (cas des Yâghî)[27], ce qui explique en partie certains rapprochements entre familles ou entre *jubb*.

L'arrivée de l'acteur hezbollahi dans le jeu des compétitions locales au cours des années 1980 a complexifié les logiques de ces alliances. En 1978 déjà, un ensemble de jeunes clercs regroupés autour de 'Abbâs al-Mûsawî, de retour d'Irak, s'installent à Baalbek pour y initialiser une mobilisation politico-religieuse. Quatre ans plus tard, ils constituent, avec d'autres oulémas locaux, dont le cheikh Subhî al-Tufaylî, le fer de lance

24. Tâhâ, 2006, p. 30.
25. Entretien avec A.Y., notable de Baalbek appartenant à une grande famille chiite et engagé dans les élections de 1998 et 2004, Baalbek, 27 janvier 2007.
26. Entretien avec N.T., acteur politique sunnite de la ville et engagé dans les élections de 2004, Baalbek, 25 janvier 2007.
27. Entretien avec A.Y., Baalbek, 27 janvier 2007.

des efforts de mobilisation militaire de la RIL[28]. Or, ces oulémas appartiennent dans leur extrême majorité à des clans ou à des grandes familles de la région. Ils incarnent autant de premiers points d'ancrage de l'organisation au sein de leur clan ou famille, réussissant parfois à drainer un *jubb* entier dans le sillage du Hezbollah. À l'opposé, et en réaction à cette « infiltration » du groupe par un acteur extérieur concurrençant le pouvoir des leaders familiaux traditionnels, certains *jubb* prennent majoritairement position contre le parti[29].

La compréhension des comportements électoraux claniques et familiaux nécessite donc une étude très proche du terrain. Les chefs de clans ou de grandes familles conservent le pouvoir d'orienter le résultat des scrutins en décidant des directives de vote que leurs parents suivront, *a priori*, fidèlement. Les résultats de ces prises de position grégaires dépendent de calculs correctement anticipés par les forces en compétition. Il leur faut réussir à identifier les alliances que pourrait privilégier le concurrent, évaluer le poids (en nombre de voix) que peut représenter chacune de celles-ci, et les contrebalancer par des coalitions plus conséquentes.

Cette réalité sociopolitique explique la défaite du Hezbollah aux élections municipales de 1998. En effet, bien que le parti ait réussi à inscrire sur sa liste un certain nombre de membres de clans et de grandes familles locales, une compréhension trop limitée des rapports de force inter et intra-claniques et familiaux l'a conduit à la défaite. Les chefs de clans et de familles qu'il avait courtisés, tout en étant publiquement présentés comme les têtes des *jubb* de ces regroupements, détenaient une influence au sein de leur clan ou famille plus limitée qu'il ne l'avait imaginé ; ils ne disposaient que d'une capacité de mobilisation relativement restreinte, et les leaders les plus charismatiques et les plus écoutés n'étaient pas nécessairement ceux que leur clan ou leur famille mettait sur le devant de la scène[30]. En cela, les réseaux solides établis entre certains chefs de file claniques et familiaux puissants et les partis pro-syriens comme le Baas et le PSNS se sont révélés plus efficaces que ceux du Hezbollah.

---

28. On peut citer ʻAbbâs al-Mûsawî, Muhammad Yazbek, Ibrâhîm Amîn al-Sayyid, ʻAlî al-ʻAfî et Muhammad al-Muqdâd (Nasrallâh, 1994, p. 161).
29. À titre d'exemple, au sein même de la famille Yâghî, le *jubb* Sâlih est majoritairement inféodé à Amal quand le *jubb* Husayn est divisé entre partisans d'Amal et partisans du Hezbollah (Tâhâ, 2006, p. 36).
30. Entretien avec A.Y., Baalbek, 27 janvier 2007 ; entretien avec N.T., Beyrouth, 3 février 2007.

En outre, la liste de coalition a bénéficié en 1998 des appréhensions de certains clans et de certaines familles face aux répercussions d'une victoire du parti sur l'essor économique de Baalbek. Avec la fin de la guerre civile, un grand nombre de commerçants ont espéré un redémarrage de l'activité touristique de leur cité ; le site archéologique romain de la ville, étendu sur plusieurs kilomètres carrés, très bien conservé et mondialement réputé, représente une source de bénéfices substantiels que les événements tragiques du Liban n'avaient pas permis d'exploiter. Les opposants du Hezbollah ont alors mis en garde contre une victoire de celui-ci, soutenant qu'elle découragerait les millions de touristes qui visitent le Liban chaque année d'affluer vers Baalbek et qu'elle menacerait même éventuellement la tenue du Festival de musique organisé chaque été dans la citadelle. Ces craintes se sont développées plus particulièrement au sein des communautés sunnite et chrétienne de la ville, et les chefs des grandes familles sunnites ont alors donné des directives de vote défavorables au parti[31].

Stratégie 2004 : repenser la distribution confessionnelle des sièges et disloquer le vote clanique et familial

En 1998, l'écart entre le premier vainqueur de la liste de coalition et le dernier de la liste du Hezbollah avait été de 956 voix pour 13 000 votants. Même si ce dernier n'avait remporté que cinq sièges sur les vingt et un en lice, le différentiel restait donc très faible entre ses candidats et ceux de la liste adverse (entre 8 à 400 voix)[32]. Ce constat autorise le parti à appréhender les élections de 2004 avec un certain optimisme, d'autant plus que le contexte lui est alors favorable : en 2000, la Résistance islamique a libéré le Sud-Liban d'une occupation israélienne qui a duré plus de vingt-deux ans, et en janvier 2004 le parti a organisé une opération d'échange de prisonniers avec l'État d'Israël, qui a bénéficié d'un fort retentissement médiatique et politique[33]. Au printemps 2004, le Hezbollah peut donc raisonnablement espérer une retraduction de ces deux coups d'exploit en

31. *L'Orient-Le Jour*, 16 juin 1998.
32. *Ibid*.
33. À l'occasion de cet échange, le Hezbollah fit libérer par Israël 400 Palestiniens, 23 Libanais, 5 Syriens et 8 autres personnes de diverses nationalités, et récupéra les dépouilles de 59 combattants tombés durant l'occupation israélienne du Sud-Liban (Qâsim, 2005, p. 145).

dividendes électoraux, plus particulièrement auprès de la communauté chiite.

Misant ainsi sur une popularité *a priori* confortable, le parti refuse, comme en 1998, de former à Baalbek une liste de coalition avec Amal, malgré l'intervention des autorités syriennes[34]. Les listes sont annoncées le jeudi soir qui précède le dimanche des élections[35]. Amal établit une liste de coalition avec le PSNS, le Parti communiste et l'Association de bienfaisance islamique (les Ahbâch), sous le nom de *Lâ'ihat qarâr Ba'alabakk* (la Liste de la décision de Baalbek) ; elle compte onze chiites, huit sunnites et deux chrétiens. Le Hezbollah, auquel s'allie cette fois-ci le Baas, propose une liste intitulée *Lâ'ihat abnâ' Ba'alabakk* (la Liste des fils de Baalbek), composée de treize noms chiites, sept sunnites et un chrétien.

Bloquer le levier sunnite

Soucieux de neutraliser un vote sunnite qui lui a été sévèrement défavorable en 1998, le parti exploite en 2004 la souplesse du système électoral libanais en termes de répartition confessionnelle des sièges municipaux. En effet, si au Liban la répartition des sièges parlementaires doit constitutionnellement se faire de manière égale entre chrétiens et musulmans, il n'existe aucun texte législatif qui dicte le nombre de sièges ou la répartition communautaire à retenir lors de la formation des listes municipales. Cette distribution est en général déterminée par les us et coutumes locaux. À Baalbek, il était habituel, jusqu'alors, de former des listes composées de vingt et un candidats, dont la répartition entre communautés devait garantir aux sunnites de la ville le pouvoir de neutraliser la décision chiite grâce au soutien des chrétiens (dix chiites, huit sunnites et trois chrétiens, ou dix chiites, neuf sunnites et deux chrétiens)[36].

En 2004, le Hezbollah accepte de s'en tenir à des listes de vingt et un membres. Néanmoins, il rejette le principe de répartition habituel au profit d'une nouvelle formule : sept sunnites, treize chiites et un chrétien. De cette façon, il s'assure que, même alliés aux chrétiens, les sunnites ne pourront pas contrebalancer le poids chiite. Pour justifier cette entorse importante à une tradition bien assise, il n'hésite pas à faire l'impasse sur un de ses principes idéologiques premiers, à savoir son opposition à une

34. *L'Orient-Le Jour*, 5 mai 2004.
35. *L'Orient-Le Jour*, 8 mai 2004.
36. Entretien avec N.T., Beyrouth, 3 février 2007.

répartition communautaire des pouvoirs. Dans le cas des élections municipales à Baalbek, seul l'argument confessionnaliste peut en effet justifier une telle redistribution des sièges au profit des chiites. Or, celle-ci apparaît cohérente compte tenu de la répartition communautaire des électeurs, comme le constatait un observateur de la scène politique locale :

> « Les listes électorales de 2004 font état de 25 000 votants à Baalbek, dont 15 000 chiites, 8 000 sunnites et 2 000 chrétiens[37]. Si l'on compare cette répartition des votes par communauté à la distribution des sièges que propose le Hezbollah, on constate que le principe de la proportionnelle correspond bien[38]. »

En effet, sept sièges sunnites sur vingt et un correspondent à 33 % des sièges, treize sièges chiites en représentent environ 62 % et un siège chrétien environ 7 %. Or, l'électorat de Baalbek est à 32 % sunnite, 60 % chiite et 8 % chrétien.

Après avoir arrêté cette nouvelle distribution confessionnelle des sièges, le Hezbollah se lance dans un choix méticuleux de ses candidats sunnites. Initialement, des contacts avaient été établis entre les cheikhs Muhammad Yazbek et ʻAdnân Farhât (représentant le parti), et deux cheikhs sunnites de la ville, Ayman-Bakr al-Rifâʻî et ʻÂmir al-Ghuzz (représentant la partie sunnite). Ces derniers proposent une liste composée de neuf noms sunnites choisis par leur communauté, dix noms chiites – huit abandonnés à la discrétion du Hezbollah et deux (Bassâm Raʻd et Fawzî ʻAbbâs) retenus par les notables sunnites – et deux noms chrétiens (Râched Sarkîs et Asʻad Qarʻa).

Cette formule ne convient pas au Hezbollah qui, en guise de réponse, fait connaître sa décision de recourir à une nouvelle répartition communautaire des sièges ; il offre cependant au cheikh Ayman-Bakr al-Rifâʻî la compensation de décider des sept noms sunnites de la liste, laissant entendre qu'il favorise ainsi les Rifâʻî au détriment des Sulh. Cela ne l'empêche pas d'établir au même moment des contacts avec ces derniers : en définitive, il insère un candidat de chacune des deux grandes familles sunnites sur sa liste, s'assurant de la sorte que la communauté sunnite ne votera pas dans son intégralité pour la liste adverse.

---

37. Plus précisément : 15 400 électeurs chiites, 8 300 sunnites et 1 800 chrétiens (*L'Orient-Le Jour*, 10 mai 2004).
38. Entretien avec N.T., Beyrouth, 3 février 2007. Cette logique du Hezbollah allait être confirmée par un des membres de la liste du parti : voir l'entretien avec A. Wehbé dans *L'Orient-Le Jour* du 10 mai 2004.

Exploiter les rivalités inter et intra-familiales

En 1998, la liste de coalition avait remporté la victoire grâce au soutien assuré par une des principales branches de la famille Yâghî (celle du président du conseil municipal[39], Ghâlib Yâghî) et ses alliés. Bien que le Hezbollah compte lui-même quelques cadres de cette famille (à commencer par l'ancien député et actuel responsable de la Bekaa, Muhammad Yâghî), les notables issus des autres *jubb* estiment que le parti « n'a réussi à recruter que dans les branches les moins influentes de la famille »[40]. Or, il est admis à Baalbek que la famille Yâghî est traditionnellement proche des Ra'd, des Laqqîs, des Chabchûl, des 'Awâda (pour les chiites) et des Rifâ'î (pour les sunnites)[41] : ces derniers auraient même apporté à la liste de coalition de 1998 les voix qui ont décidé du scrutin[42].

Après s'être attiré les bonnes grâces des Rifâ'î, le Hezbollah enrôle, face aux candidats des familles Yâghî, Jammâl, 'Uthmân, Tufaylî, Ballûq, Laqqîs, Murtadâ et Ra'd, *a priori* retenus sur la liste adverse, des candidats des *mêmes* familles (cf. tableau ci-dessous). Le choix de ces postulants n'est par ailleurs pas laissé au hasard. Afin d'attirer à lui les chefs de file des principaux groupes au sein d'un même clan ou d'une même famille, le Hezbollah procède par « jet de jetons » :

> « Conscient que les chefs de branches les plus influents ne sont pas nécessairement ceux qui sont sur le devant de la scène, le Hezbollah a "jeté des jetons" : il s'est adressé aux divers *jubb* d'un même clan ou d'une même famille en leur annonçant qu'il souhaitait intégrer à sa liste un membre de leur famille, leur laissant le soin de le désigner. Cette proposition a agi comme un hameçon ; le Hezbollah a observé les discussions internes entre les *jubb* pour réussir à déterminer deux choses : qui était le chef le plus fort et combien de personnes il était capable de mobiliser[43]. »

Le choix du parti se porte alors sur les têtes de file ainsi identifiées. De cette manière, il propose à Bassâm Ra'd de rejoindre sa liste, après avoir constaté que les *jubb* paternel et maternel du jeune homme, tous deux *jubb* de la famille Ra'd, figurent parmi les plus respectés et les plus importants

39. Au Liban, c'est le « président de la municipalité » (*ra'îs al-baladiyya*) et non le maire qui préside le conseil municipal.
40. Entretien avec L.Y., notable d'un des principaux *jubb* de la famille Yâghî, Baalbek, 15 janvier 2007.
41. Le fait est confirmé au cours d'un entretien avec A.Y., Baalbek, 27 janvier 2007.
42. Entretien avec A.Y., Baalbek, 27 janvier 2007.
43. Entretien avec N.T., Beyrouth, 3 février 2007.

(en nombre) de la famille et que le jeune homme jouit d'une grande sympathie auprès des membres de ces deux branches.

Toutefois, retenir au sein d'un *jubb* un candidat qui n'aurait pas l'aval des leaders de la famille ou des *jubb* les plus puissants comporte un risque, celui de voir les leaders situés au-dessus du chef retenu retirer leur soutien au parti :

> « Afin que les chefs d'un même clan ou d'une même famille ne se retournent pas contre le parti si son choix ne correspondait pas au leur, et afin que les meneurs de la liste adverse ne puissent pas réagir et revoir leurs alliances dans le sens d'un contre-balancement des montages du parti, celui-ci a attendu le dernier moment pour annoncer la composition définitive de ses listes[44]. »

Le choix du Hezbollah de ne dévoiler la liste officielle de ses candidats qu'au dernier moment va être utile d'une autre manière ; jusqu'à la dernière minute, le parti laisse plusieurs candidats espérer faire partie de sa liste :

> « En 2004, le Hezbollah a commencé très tôt à faire croire à beaucoup de notables sunnites qu'il pourrait les inscrire sur sa liste aux élections, pour finalement ne pas les retenir ; le but de la manœuvre était d'empêcher ces notables sunnites de s'allier avec la liste adverse[45]. »

Ayant réussi à attirer à lui des personnages influents des branches les plus importantes des principales familles et à en écarter d'autres de la liste adverse, le Hezbollah n'oublie pas non plus de museler la vieille aristocratie chiite de la ville, regroupée autour des Haydar, en pensant à inscrire sur sa liste un membre de cette famille.

Enfin, alors que les partis politiques présents à Baalbek s'étaient ligués en 1998 contre la liste du Hezbollah, celui-ci réussit en 2004 à s'allier au Baas et aux Maqâsid[46], tandis que la liste adverse est soutenue par Amal, le PC, le PSNS et les Ahbâch[47].

---

44. *Ibid*.
45. Entretien avec A.Y., Beyrouth, 18 janvier 2007.
46. Sur les Maqâsid, voir les contributions de Hannes Baumann et de Victor Gervais dans cet ouvrage.
47. *Al-Mustaqbal*, 10 mai 2004.

	Municipalité de 2004[48]		**Liste adverse aux élections de 2004**[49]		
1.	**Jammâl (al-), Muhsin**	chiite	**Yâghî, Ghâlib**	chiite	(sortant)
2.	Yâghî, Zayn al-'Âbidîn	chiite	Jammâl (al-), Akram	chiite	(sortant)
3.	'Uthmân, Muhammad	chiite	'Uthmân, Husayn	chiite	(sortant)
4.	Tufaylî (al-), Qâsim	chiite	Tufaylî (al-), 'Alî	chiite	(sortant)
5.	Ballûq, Fu'âd	chiite	Ballûq, Muhammad	chiite	
6.	Laqqîs (al-), Muhammad Hasan	chiite	Laqqîs (al-), Sa'îd	chiite	(sortant)
7.	Murtadâ, Akram	chiite	Murtadâ, Fadl	chiite	
8.	Ra'd, Bassâm	chiite	Ra'd, Habîb	chiite	
9.	Chabchûl, Quzhayya	chiite	'Alâ'eddîn, Muhammad	chiite	
10.	Haydar, Hasan	chiite	'Assâf, 'Alî	chiite	
11.	'Ûtah, Muhammad	chiite	Dibs, 'Abbâs	chiite	
12.	'Abbâs, Fawzî	chiite	Chalhâ, Khâlid	sunnite	(sortant)
13.	'Awâda, Yûsif Cha'bân	chiite	Chimâlî, Khâlid	sunnite	(sortant)
14.	Rifâ'î (al-), Khâlid	sunnite	Rifâ'î (al-), Husayn	sunnite	(sortant)
15.	Sulh, 'Umar	sunnite	Sulh, Mahmûd	sunnite	(sortant)
16.	Ramadân, Sâmî	sunnite	Hlayhil, Samîr	sunnite	(sortant)
17.	Kasar, Hasan	sunnite	Khirfân, Ismâ'îl	sunnite	(sortant)
18.	Wehbé, Ahmad	sunnite	Sâlih, Ayman	sunnite	
19.	Chall (al-), Mustafâ	sunnite	'Awad, 'Umar	sunnite	
20.	Zukra (al-), Muhammad	sunnite	Qar'a, As'ad	catholique	(sortant)
21.	Alûf, Antoine	catholique	Sarkîs, Râchid	catholique	(sortant)

Conclusion : la victoire complète du Hezbollah

Le 9 mai 2004, jour des élections municipales à Baalbek, la motivation et le degré d'engagement du Hezbollah font forte impression sur les observateurs de la scène locale. Le parti déploie une machine électorale estimée selon un candidat de la liste à 1 500 délégués[50] qui, taraudés par le mauvais souvenir de la faible participation chiite aux élections précédentes, se chargent de mobiliser activement la base de l'organisation et ses sympathisants.

48. *L'Orient-Le Jour*, 8 mai 2004.
49. *Ibid*.
50. *L'Orient-Le Jour*, 10 mai 2004.

La stratégie électorale hybride retenue en 2004 par le parti, qui s'appuie à la fois sur les logiques partisanes, le suivisme clanique, la neutralisation du vote confessionnel et un encadrement engagé de la mobilisation électorale, se révèle d'une rare efficacité. Sur l'ensemble de la Bekaa, ses listes ont l'effet d'un raz-de-marée : des 30 municipalités de la région où il avait proposé une liste, il en remporte 28[51]. À Baalbek en particulier, la victoire est complète : au terme d'une journée sous forte pression et où les deux électorats sunnite et chiite se mobilisent massivement[52], les 21 candidats de la liste du Hezbollah remportent les 21 sièges de la municipalité.

Le soir de l'annonce des résultats, c'est avec un large sourire que le vice-secrétaire du Hezbollah, Na'îm Qâsim, précise : « Le premier vainqueur de la liste soutenue par le Hezbollah [à Baalbek] a obtenu 7 851 voix, le dernier 7 103 ; le premier perdant de la liste rivale a obtenu 5 312 voix : ce qui fait que l'écart entre le dernier vainqueur et le premier perdant est de 1 791 voix[53]. » Visiblement, le parti n'est pas seulement satisfait d'avoir « récupéré » « sa » ville, il l'est tout autant d'y avoir aussi significativement devancé ses rivaux locaux.

Bibliographie

FIGHÂLÎ Kamâl (ed.), 2002, *Lubnân fî mawsû'a* [Le Liban en encyclopédie], vol. VIII et IX, Beyrouth, International Publishers.

NASRALLÂH Hasan 'Abbâs, 1994, *al-Harakât al-hizbiyya fî Ba'alabakk* [Les mouvements partisans à Baalbek], Beyrouth, Mu'assasat al-wafâ'.

QÂSIM Na'îm, 2005, *Hizbullah: The Story from Within*, Londres, Saqi Books.

TÂHÂ Ghassân Fawzî, 2006, *Chî'at Lubnân : al-'achîra, al-hizb, al-dawla. Ba'alabakk al-Hirmil namûdhajan* [Les chiites du Liban : le clan, le parti, l'État. Le cas de Baalbek el-Hermel], Beyrouth, Ma'had al-ma'ârif al-hikmiyya.

51. *L'Orient-Le Jour*, 11 mai 2004.
52. Alors que la participation aurait été « massive » chez les sunnites et les chiites, elle se serait réduite à 16 % chez les chrétiens (*L'Orient-Le Jour*, 10 mai 2004).
53. *Ibid*.

17

Zahlé : de la *za'âma* nationale à la *za'âma* dépendante

Melhem CHAOUL

Une structure familiale patriarcale surdéterminée par l'identité religieuse

Zahlé (méditerranéenne, libanaise, arabe et chrétienne) semble être le prototype de la ville des *ahl*[1]. Selon les historiens[2], son tissu social est constitué par une sédimentation de trois vagues de migrations et de déplacements forcés de populations : des grappes de familles élargies et de clans chrétiens originaires du nord de la plaine de la Bekaa et de

1. La ville des *ahl* est configurée par le regroupement des familles et de leurs alliés dans les différents quartiers résidentiels (qui portent parfois soit les noms des familles précédés du terme *bayt*, soit le nom de l'appartenance religieuse, précédé de *hayy* ou de *hârat*). La ville des *ahl* sécrète ses propres élites politiques locales : les chefs des familles de notables qui, au plan interne, jouent surtout le rôle d'arbitres et de médiateurs, et, au plan externe, représentent la cité et défendent ses intérêts vis-à-vis du *centre* politique. Il faut ajouter un autre espace à la convivialité familiale et parentale, celui de l'identité religieuse qui remodèle l'espace sacré en privilégiant la centralité des lieux de culte dans les villes et en créant ainsi des formes de solidarité religieuse et confessionnelle, au-delà des rapports de sang et de parenté. Voir le travail de Charâra et Chbarou sur une mosquée à Beyrouth (Charâra et Chbarou, 1985), ainsi que Seurat, 1985, et Nasr, 1979.
2. Voir surtout l'historien « officieux » de Zahlé, 'Isâ Iskandar al-Ma'lûf et son livre publié en 1911 à Zahlé, *Târîkh Zahla*, ainsi que les recherches plus contemporaines de Naff (1972), Gubser (1973) et al-Murr (2002).

l'hinterland syrien se sont installées dans la vallée du Bardawni[3] entre le dernier quart du XVII^e^ siècle et la première décennie du XVIII^e^, suite à des persécutions ou à des vendettas. Une deuxième vague, la plus importante, est arrivée suite au schisme survenu au sein de l'Église orthodoxe d'Antioche et de Jérusalem en 1720 et à la naissance de l'Église melkite catholique dans les territoires actuels de la Palestine, de la Syrie, du Liban et de l'Égypte. Enfin, la troisième vague s'est installée pour des raisons économiques et sécuritaires à partir des années 1850, à la suite de la conversion des émirs Abillamah, seigneurs de la région de Zahlé, au christianisme catholique de rite maronite. Antoine Abdel Nour souligne que, au XVI^e^ siècle, « Baalbeck reste la capitale de la plaine », mais explique que la situation est très différente au XIX^e^ siècle :

> « Baalbeck a perdu l'essentiel de son rôle au profit d'une ville nouvelle, Zahlé, où sont venus se réfugier les chrétiens de la région, bientôt rejoints par des émigrants de la Montagne libanaise [...] Zahlé avec ses dix à douze mille habitants en devenait le centre de gravité[4]. »

Le tissu social est formé de multiples branches familiales qui occupent les quartiers de la ville, ainsi que d'autres situés au creux de la vallée[5]. En observant la carte de Zahlé, on voit apparaître l'image d'un papillon dont la chenille serait figurée par la rue principale de la ville qui longe la rivière et dont les ailes seraient les quartiers qui s'attachent à ce corps et s'étirent vers les sommets environnants[6]. Ce papillon tente de s'extraire de la vallée qui l'a vu naître et de s'étendre vers les hauteurs, d'une part, et vers la plaine, d'autre part.

La ville de Zahlé a été fondée et s'est développée grâce à la force de sa société locale, soudée autour des familles et des Églises chrétiennes,

3. La rivière qui traverse la ville.
4. Abdel Nour, 1982, p. 80.
5. « *Characteristic of the Middle East, Zahle is socially organized in quarters. From about five at the beginning of the 19th Century, this number increased with Zahle's expansion to ten, and if the suburbs at it's entrance from the Plain are included there are fourteen quarters* » (Naff, 1972, p. 62).
6. « Nous sommes dans ce cas face à une évolution d'un groupe de *hawsh* (bâtiment rural modeste comprenant autour d'une cour centrale les habitations des paysans et des agriculteurs), géographiquement proches, en une agglomération puis en une ville, chacun d'eux donnant naissance à un quartier bien caractérisé socio-confessionnellement, et cela dans une ville où les combats de quartiers à quartiers étaient encore monnaie courante jusqu'à la fin du XIX^e^ siècle » (Abdel Nour, 1982, p. 133).

catholique et orthodoxe, qui les encadrent[7]. Soudée ne signifie pas close vis-à-vis de l'extérieur. La présence de ces groupes dans cette vallée est le résultat de vagues migratoires provenant aussi bien de l'ouest (du mont Liban) que de l'est (de l'hinterland arabe, de Syrie, d'Irak et de Turquie). Melkites catholiques, orthodoxes et maronites à la base, ils ont été rejoints ultérieurement par des arméniens, des syriaques et des assyro-chaldéens, qui ont été intégrés sans heurts et se sont adaptés aux rapports sociaux de la ville[8].

La cité s'inscrit donc dans le multiple, fondé sur une identité religieuse dominante qui n'exclut pas pour autant les minorités non chrétiennes et, surtout, sur la diversité ethnique et culturelle.

Autour du concept de *za'âma*

La définition générale du leadership est celle d'individus ou de groupes occupant dans une société donnée une position de domination et/ou d'influence qui leur permet de décider de l'histoire de ladite société. Faut-il rappeler avec Max Weber que la domination traditionnelle est fondée sur l'héritage (le titulaire du pouvoir est issu d'une lignée liée à l'exercice du pouvoir), l'habitude et la volonté de respecter la tradition et l'ancienneté, ce qui légitime et qualifie les acteurs[9] ? À cette définition plutôt universaliste, les anthropologues ont fourni des précisions plus opérationnelles. Pour une grande majorité d'entre eux, même les sociétés les plus simples « aménagent la solidarité interne à partir du facteur de parenté et du facteur territorial[10] ». À ces deux facteurs s'en ajoute un troisième qui parachève la constitution du pouvoir traditionnel, le facteur religieux :

> « Le chef du clan ou de lignage est le point de jonction entre le clan (ou lignage) actuel constitué par les vivants et le clan (ou lignage) idéalisé, porteur des valeurs ultimes, symbolisé par la totalité des ancêtres [...] L'imbrication du sacré et du politique est, dans ces cas, déjà incontestable[11]. »

7. Naff, 1972, p. 55.
8. Al-Murr, 2002.
9. Weber, 1972.
10. Balandier, 1969, p. 32
11. *Ibid*., p. 118.

L'observation de l'espace libanais nous montre qu'il existe des leaderships (*za'âma*) qualifiés généralement comme étant de « type traditionnel », ayant leur logique, leurs codes et leurs règles de pratique du pouvoir et de l'autorité fondés sur la légitimité des rapports de parenté, de l'appartenance communautaire religieuse, et sur l'identification à une région surchargée de symboles. Les recherches sur les formes de l'autorité et des hiérarchies sociopolitiques dans le Liban ottoman des XVIII[e] et XIX[e] siècles montrent que les hiérarchies dirigeantes sont constituées de pyramides de familles, avec au sommet une « maison » (*bayt*) qui est celle du *za'îm*. Ayant un statut de *primus inter pares*, celui-ci ne gouverne pas, il dirige : « *A leader was a member of the community who did not govern but wholed*[12]… ».

À cela, il faut ajouter les qualités subjectives requises pour l'exercice de la *za'âma* : les relations directes, la générosité, ou la table dite « ouverte », selon les coutumes de l'hospitalité arabo-bédouine, la participation personnelle aux rituels sociaux (noces et deuils, les seconds étant plus importants) et surtout la capacité à exercer, personnellement ou *via* des intermédiaires, la coercition et la violence. À l'origine de toute *za'âma* on trouve un *abaday* (homme de main) ou un personnage qui contrôle une bande de *abaday*.

Ces chefs de familles-leaders coexistent avec d'autres leaderships relevant d'une seconde catégorie, qui se réclament d'organisations politiques à tendance modernisatrice et réformatrice, et qui tentent de promouvoir une autre logique et d'autres règles de pratique du pouvoir et de l'autorité supposées légitimées par un rapport contractuel avec des individus qui s'engagent dans un projet politique et un support organisationnel. Certains historiens et sociologues libanais considèrent que « les Églises chrétiennes » constituent l'archétype de ce genre d'organisations, notamment l'Église maronite. Ayant bien assimilé les changements économiques et sociaux survenus au cours de la seconde moitié du XIX[e] siècle, quand elle n'en était pas l'instigatrice, l'Église a été le premier type d'organisation socio-économique à opposer une concurrence sérieuse aux *za'âma* familiales et à leurs hiérarchies, préfigurant le rôle futur des partis politiques[13].

12. Naff, 1972, p. 132.
13. Naff constate : « *Perhaps the greatest casualty of change in Lebanon was the confidence of the people in the ability and power of their overlords… The maronite community, under the leadership of a peasant clergy challenged the traditional political order turning it's allegiance from the already weakened feudal lords to the Church* », (1972, p. 143). Voir aussi Rabbath, 1986 ; Chevallier, 1971 ; Polk, 1963 ; et Harik, 1968.

Cependant, on constate qu'une ligne de clivage « dure » entre les deux types de leadership ne reflète en rien la réalité sociale, et que cette antinomie entre leaders « traditionnels » et « élites modernisatrices » n'est qu'un travail de construction idéologisé des milieux de la gauche libanaise d'avant-guerre (avant 1975). La réalité est beaucoup plus complexe et impose l'idée de nouvelles figures du leadership au Liban, supposant une possibilité de changement au niveau du leadership dit traditionnel mais aussi des formes de récupération des élites modernisatrices par les formes traditionnelles du pouvoir.

La formation d'une *za'âma* locale : Elias Tohmé Skaf

Ce *za'îm* émerge au début des années 1920, époque charnière de l'histoire du Liban. L'Empire ottoman a perdu la Première Guerre mondiale, ses provinces arabes ont été placées sous mandat français ou britannique. Le Liban fait partie des zones revenant à la France.

Sur le plan local, les rapports de force entre les familles, les *za'îm* (leaders politiques, laïcs et religieux) et les communautés religieuses se renversent. Les élites sociopolitiques qui sont restées fidèles à l'Empire ottoman et à son entité politico-juridique chutent et reculent face à leurs « vis-à-vis » pro-Alliés ou neutres. Au plan national, on assiste à la montée en puissance des communautés chrétiennes catholiques, les maronites surtout, et des leaders politiques apparentés, surtout ceux qui avaient proclamé leur volonté d'établir une entité libanaise séparée et indépendante. À Zahlé, cela signifie que l'autorité et le pouvoir détenus par le cartel des familles qui avait présidé aux destinés de la ville, de 1860 à 1918, prenaient fin. Le changement des élites politiques et des leaderships devenait inéluctable.

Notre propos ici sera de mettre en évidence les paramètres et les indicateurs de l'émergence d'un acteur précis, celui qui sera le *za'îm* de cette ville.

L'entrée d'Elias Tohmé Skaf dans la vie publique

En 1925, en préparation à l'élaboration d'une Constitution pour l'État du Grand Liban, les autorités du mandat français organisent des élections législatives selon un découpage du pays en cinq circonscriptions

électorales : le Nord, la Bekaa, le Sud, le Mont-Liban et Beyrouth. Ces élections visent en fait à faire émerger de nouvelles élites politiques acquises au mandat français et susceptibles de le soutenir. En contrepartie la France soutiendra avec force la formation de ce nouveau leadership. Cette politique se traduit dans la Bekaa et la ville la plus importante de cette région, Zahlé, par la mise en place d'une liste de candidats, formée des personnalités suivantes :

– Moussa Nammour (maronite) de Maalaka, (quartier extra-muros de Zahlé), chef de liste ;
– Elias Tohmé Skaf (melkite catholique) de Zahlé ;
– Chibl Dammous (grec-orthodoxe) de Zahlé ;
– Sobhi Haydar (musulman chiite) de Baalbek ;
– Sabri Hamadé (musulman chiite) de Hermel ;
– Hussein Qaz'oun (musulman sunnite) de Kab Elias (dans le sud-ouest de la Bekaa).

L'analyse de cette liste fait ressortir les données suivantes : tout d'abord, le candidat tête de liste est un maronite, avocat, francophone, lié au clergé maronite, qui, grâce à sa relation privilégiée avec les jésuites, a été introduit auprès des décideurs français de l'administration du Mandat. Devenu homme lige des Français dans la région de la Bekaa, ceux-ci ont pour lui de grands projets dans la configuration du « nouveau Liban ». Moussa Nammour sera président du premier Parlement élu (juillet 1925) et l'un des « pères » de la Constitution de 1926.

Elias T. Skaf est intégré dans une liste présidée par un maronite (dont la communauté est minoritaire à Zahlé comme dans la Bekaa). Du côté français, il est ainsi placé sous haute surveillance, en « examen », avant son adoption finale. Du côté libanais, il s'agit d'un message clair envoyé par les maronites aux melkites de Zahlé : ce sont eux qui font désormais la loi au Liban. Au niveau local, c'est une humiliation tue pour les grandes familles melkites de la *mutassarifiyya*[14]. Les Abou Khater et les Braidiqui se liguent contre Skaf (et contre l'intrusion hégémonique des maronites) et perdent les élections. Autour de ces deux familles qui constituent les anciennes élites se formera, tout au long du mandat français, le cartel des opposants au clan Skaf.

14. Système administratif pour la gestion du Mont-Liban imposé par les puissances européennes à la Sublime Porte. Il prévoit surtout la création d'un conseil d'administration élu sur une base communautaire pour gérer le pays. Une forme d'autonomie s'est établie *de facto* pendant 58 ans.

Pour le nouveau leader, accepter de jouer provisoirement « le second », c'est à la fois proclamer son appui au mandat français, reconnaître la prépondérance maronite et bloquer le retour des « anciennes élites ».

Ce n'est pas *ex nihilo* que cet acteur politique héritera seul de la *za'âma* des sept familles fondatrices de la ville, dont son clan ne fait pas partie, et qui l'ont gouvernée durant toute l'époque de la *mutassarifiyya*. Certes, les témoignages s'accordent sur le fait qu'il était semi-analphabète et que, ne sachant écrire, il utilisait un tampon (*khatm*) pour signer son nom. Cependant, à la fin de la Première Guerre mondiale, les Skaf forment l'un des clans les plus nombreux de la ville et Elias Skaf, au moment où il est introduit auprès des Français, est incontestablement l'un des plus grands propriétaires terriens du Liban. L'origine de la fortune d'Elias Skaf est une « épopée » que les membres de sa famille et sa clientèle politique distillent à longueur de journée dans les salons et les cafés.

Voici ce que rapporte la légende du domaine de Amik[15] (en considérant qu'il existe une bonne part de faits véridiques dans cette construction narrative). Les propriétaires de Amik, domaine de 2 500 hectares (25 000 *dounoum*) – ce qui aux dimensions du Liban (10 450 km²) est une très grande propriété, la plus grande du pays en fait –, étaient les héritiers de Youssef Sursok, ses trois enfants, Najib, Albert et Isabelle. L'intendant du domaine (plus exactement le fermier), *al-wakîl*, était Elias Skaf. Les héritiers, propriétaires absentéistes, criblés de dettes, menant une vie mondaine dépensière et luxueuse, mirent leur propriété en vente et Elias Skaf l'acquit pour une somme considérable. Sur ce, il fit une transaction avec le leader maronite le plus lié à la France, Émile Eddé, dont l'épouse était une Sursok. Il négocia et réussit à faire promulguer une loi rééchelonnant les grosses dettes sur plusieurs versements. Il obtint aussi une remise des dettes des petits exploitants de Zahlé et de la Bekaa, ce qui lui valut une grande popularité et consolida sa *za'âma*. En contrepartie, en tant que député plutôt proche de cœur du bloc indépendantiste destourien de Bechara al-Khouri, il rejoindra le camp du Bloc national d'Émile Eddé, votera pour lui aux élections présidentielles et défendra sans ambages la politique de la France au Liban et au Proche-Orient.

15. Version de Hayât al-Qarâ, « al-Tu'ma Skaf fî-l-târîkh » [La famille Skaf dans l'histoire], *al-'Asr*, décembre 2000. *Al-'Asr* (Le siècle), revue locale hebdomadaire, est un porte-parole d'Elias J. Skaf, petit-fils d'Elias Tohmé. Cette édition de fin d'année est consacrée à un dossier sur la *za'âma* des Skaf à Zahlé.

Une nouvelle za'âma locale

Nous sommes donc face à un personnage beaucoup moins « brillant » et « éduqué » que les membres des « sept familles » melkites de Zahlé de l'époque ottomane. Toutefois, il dispose d'au moins trois atouts fondamentaux pour constituer une nouvelle *za'âma* locale : un clan familial nombreux et bien intégré à la ville par les alliances matrimoniales et les services clientélistes ; une fortune immobilière importante, surtout en terrains agricoles, ce qui est un facteur essentiel dans l'économie de la ville où évolue sa *za'âma* ; et des alliés politiques importants et vitaux : la puissance mandataire d'abord, le Bloc national d'Émile Eddé au niveau du gouvernement central et, surtout, des alliés chiites et sunnites puissants au niveau de la Bekaa. Il émerge et s'impose comme « *za'îm* » incontesté de la ville de Zahlé et principal *za'îm* dans la Bekaa. À cela s'ajoutent des atouts et des capacités au niveau personnel : un flair politique aigu, un sens de la mesure (connaissant ses capacités et ses limites, il ne briguera pas de ministère) et un comportement magnanime envers ses ennemis (ce qui constitue, pour les observateurs et les sources locales, la caractéristique la plus marquante de la *za'âma*). En effet, il tentera constamment de s'allier les familles anciennes et leur proposera des postes dans la municipalité et l'administration des services de la ville (mais maintiendra en situation d'isolement les deux plus « dangereuses », les Abou Khater et les Braidi).

Elias Skaf est réélu en 1929, 1934 et 1937, tout au long du mandat français au Liban, mais il ne sera jamais ministre. Son cousin, Alfred Skaf, sera lui ministre du Commerce et de l'Industrie dans le dernier gouvernement avant l'indépendance et la fin du mandat, entre décembre 1941 et juillet 1942. Nous pouvons, à ce stade de l'exposé, déterminer les facteurs constants de la formation de cette *za'âma* dans une agglomération chrétienne du Liban au début du XX^e^ siècle : un clan et un lignage, une fortune personnelle, une alliance étrangère sûre et visible.

La *za'âma* de Joseph Skaf (1922-1991)

1943-1953 : une za'âma s'acquiert, elle ne s'hérite pas

Lors des élections législatives de 1943, les candidats suivants ont été élus :

– Henri Pharaon, melkite de Beyrouth et figure de proue de la communauté melkite au Liban et au Moyen-Orient ;
– Youssef Hraoui, maronite, avocat et grand propriétaire terrien, il ne fait pas partie des Hraoui de Zahlé, mais de la branche du village de Niha, à la périphérie de la ville ;
– Adib Ferzli, grec-orthodoxe, avocat de Jebjannine (sud-ouest de la Bekaa) ;
– Sabri Hamadé, chiite de Hermel ;
– Ibrahim Haydar, chiite de Baalbek ;
– Rifaat Qaz'oun, sunnite de la région de Zahlé (Qab Elias).

L'analyse de cette liste de représentants de la région de la Bekaa au Parlement de l'indépendance nous amène à faire plusieurs constats. Cette élection intervient dix mois après la mort d'Elias Skaf, et son fils aîné, Joseph, n'ayant que vingt et un ans, n'est pas encore éligible au Parlement. Le parti-clan des Skaf s'unit donc autour du cousin de Joseph Skaf, Alfred Skaf, et s'engage dans la bataille électorale de la circonscription de la Bekaa, dans la ligne politique traditionnelle des Skaf, c'est-à-dire l'alliance avec le mandat français et, au niveau de la politique nationale, l'alliance avec le Bloc national d'Émile Eddé (pro-français et pour une indépendance conditionnelle). En fait, pour la première fois depuis plus d'un demi-siècle, les deux pôles du binôme politique (Skaf et coalition anti-Skaf) ainsi que toutes les familles politiques de Zahlé s'unissent pour « défendre les intérêts de la ville ».

L'enjeu national et international de cette échéance électorale était de mettre fin au mandat français et de reconnaître l'indépendance du Liban. Suite à la défaite française de 1940, c'était le gouvernement de la France libre qui dirigeait les affaires du Levant et surtout la Grande-Bretagne. Celle-ci appuyait le bloc destourien anti-Eddé, et la polarisation atteint son paroxysme, aboutissant à la formation de la majorité requise pour l'amendement constitutionnel. Zahlé n'était pas un territoire fiable pour Bechara al-Khouri et le bloc destourien, tandis que le reste de la Bekaa l'était. Il fallait donc avoir des candidats chrétiens extra-territoriaux à Zahlé. On joua la carte du communautarisme religieux contre la solidarité familiale et territoriale : Henri Pharaon (melkite), personnalité beyrouthine, homme d'affaires, parent de Bechara al-Khouri et l'une des plus grosses fortunes du Liban, fut « parachuté » dans la ville avec Youssef Hraoui (maronite) de la région de Zahlé et Adib Ferzli (orthodoxe), du sud de la Bekaa, afin de contrer la *za'âma* des Skaf alliée à la famille Eddé et au Bloc national. On dit à Zahlé que, à cette occasion, Pharaon introduisit dans la ville la

pratique de l'achat des voix et le recours à des budgets électoraux considérables[16].

Les candidats musulmans, ex-alliés de Skaf, ont soutenu cette liste car ils étaient totalement acquis à l'indépendance. Ainsi, ce sont les voix chiites et sunnites qui ont fait élire Pharaon, Hraoui et Ferzli. La ville de Zahlé ne fut pas représentée au Parlement de l'indépendance, en 1943, par des acteurs autochtones.

Un héritage difficile

Il fallut dix ans à Joseph Skaf pour s'affirmer comme personnalité politique incontournable sur l'échiquier politique du Liban d'après l'indépendance. L'héritage local fondé sur le clientélisme tridimensionnel (chrétiens, musulmans sunnites, musulmans chiites) fonctionnait certes au niveau de sa circularité locale, mais avait perdu son ouverture sur le national, à savoir le gouvernement du Liban indépendant, et, par là, l'efficacité de ses services. Il est clair que Joseph Skaf ne voulait plus se cantonner à un leadership provincial dans le nouveau cadre du Liban indépendant. Il savait aussi que le leadership national dépendait de deux facteurs : la conquête de la communauté melkite, toujours sous la houlette de Henri Pharaon, et la nécessité de devenir incontournable dans la formation des gouvernements. Ce qui signifiait avoir un bloc de députés assez nombreux et complètement solidaire autour de son chef.

Les dix premières années de la vie politique de Joseph Skaf se lisent à la lumière des premières élections législatives du Liban indépendant : 1947, 1951, 1953. En 1947, Skaf expérimente encore une fois l'ampleur de l'influence que le gouvernement et les décideurs de Beyrouth peuvent avoir sur les pouvoirs locaux, d'autant plus que la présidence de la République, dont les prérogatives sont larges, est réservée à un maronite. Surtout quand se présente un enjeu qui transcende le niveau local. En 1943, c'était l'amendement constitutionnel en vue de l'indépendance ; en 1947, c'est la volonté du président Bechara al-Khouri de renouveler son mandat de six ans (ce qui exigeait un amendement constitutionnel). Techniquement, comme en 1943, il faut absolument faire parvenir une majorité présidentielle complètement acquise au bloc destourien. En effet, Bechara al-Khouri reste méfiant envers la *za'âma* de Skaf et veut renou-

16. Revue *al-'Asr*, décembre 2000, *op. cit.*

veler la candidature de Pharaon pour être comme on dit « dans une case sûre ».

Pharaon, qui va se représenter à Zahlé, agit aussi en « parrain des intérêts de la communauté melkite ». Il ne peut accepter de frustrer Zahlé une seconde fois de ses leaders locaux et pense à un compromis, surtout que Skaf a déjà annoncé sa candidature dans la ville et que des manifestations de soutien sont organisées à partir de chaque quartier vers le domicile du Bey[17]. Finalement, Pharaon propose que Skaf soit candidat dans un fief sûr, celui du siège melkite du Liban-Sud, sur la liste de Ahmad al-As'ad et de Riad Solh. En contrepartie, Skaf votera le renouvellement du mandat al-Khouri. L'héritier d'Elias T. Skaf, le plus grand propriétaire terrien de la Bekaa, se retrouve ainsi député du Liban-Sud ; il représente plus spécifiquement Jezzine[18].

En 1951, le pays est politiquement dans une situation d'antagonisme bipolaire exacerbé, suite au renouvellement du mandat de Bechara al-Khouri par l'amendement de la Constitution en mai 1948. Skaf comprend qu'il n'a plus aucun intérêt à rester dans le camp loyaliste au moment où une large coalition se forme pour mettre fin au sexennat de al-Khouri. Ainsi, c'est avec un discours anti-loyaliste et en coordonnant son action politique avec les ténors de l'opposition, notamment Kamal Joumblatt et Camille Chamoun, qu'il mènera la bataille électorale d'avril 1951 et la perdra, les administrations publiques et gouvernementales étant intervenues contre lui[19].

Paradoxalement, c'est dans cette situation d'échec que se forgera la stature définitive du *za'îm*, de l'homme politique et de l'homme d'État. De 1952 à 1975, Joseph Skaf va, d'une part, enraciner sa *za'âma* à Zahlé et dans le centre et le sud de la Bekaa et, d'autre part, se forger la stature d'un leader politique national incontournable sur le plan de la représentation politique de la communauté melkite catholique. Au niveau régional, il va mettre en place ce qu'il faut bien dénommer « l'équation de la *za'âma* », qui peut s'énoncer de la manière suivante : les clients[20] offrent leurs voix (électorales) et leurs bras (leurs « jeunes » pour servir d'agents sécuritaires) ; en contrepartie le *za'îm* assure les services multiples indivi-

17. Cf. *Zahla al-fatât*, hebdomadaire publié à Zahlé, 4 juin 1947.
18. *Ibid*.
19. Revue *Lubnân*, 18 mai 1951.
20. Il existe une hiérarchie de « clients » qui va des simples *atbâ'* aux partisans militants, avec au sommet les membres-décideurs de l'état-major rapproché.

dualisés réclamés par ses clients[21] et sert de courroie de transmission entre eux et les services étatiques. En un mot, les clients-partisans ne reconnaissent l'État qu'à travers leur *za'îm*.

Dans le cadre d'une recherche effectuée en 1992[22] et de nos observations participantes au cours des différentes élections législatives, nous avons pu brosser le portrait suivant de Joseph Skaf, *za'îm* incontesté de sa famille, de la ville de Zahlé, de la Bekaa (centre et sud) et, au niveau national, de la communauté melkite libanaise, de 1953 à 1991.

> « Très tôt le matin, sa résidence est pleine de visiteurs, des demandeurs de requêtes pour la plupart, mais aussi des délégations de familles ou de villages qui sont là seulement pour marquer une présence dans la maison de la *za'âma*. Ce à quoi on assiste, c'est à une véritable machine de pouvoir qui instrumentalise celui-ci pour fournir des services et assurer les intérêts des *clients* c'est-à-dire ceux qui sont en situation d'allégeance (*mawâlî* et *mahâsib*). En contrepartie, ces clients le soutiennent et forment sa base populaire électorale, sa troupe en cas de conflit et de violence. Cette base ne prête aucune attention à son discours politique ou à ses prises de position. Ces fidèles ne s'attendent pas à ce que leur *za'îm* soit "brillant", à ce qu'il avance des programmes politiques intelligents ou fasse preuve d'une culture encyclopédique. Tout ce qu'ils attendent de lui, c'est qu'il respecte l'équation : "notre allégeance en contrepartie de tes services et de ta disponibilité[23]." »

Pour faire fonctionner cette machine de pouvoir, Skaf a besoin de trois leviers indispensables. Il lui faut d'abord disposer d'un bloc parlementaire important qui fasse de lui un *ministrable* permanent au nom de sa communauté. Il doit être membre du gouvernement et posséder une structure politique dotée de moyens organisationnels. À cela s'ajoute l'indispensable « facteur externe » : J. Skaf sait parfaitement que, sans l'appui de la France, son père n'aurait pas pu constituer sa *za'âma* et que, dans le contexte de la polarisation mondiale entre les blocs de l'Est et de l'Ouest, il lui faut des appuis arabes et internationaux solides. Ainsi, il va construire des rapports étroits avec l'Arabie saoudite et les États-Unis[24].

---

21. La typologie des services montre qu'ils se répartissent entre la simple demande d'embauche dans l'administration publique (cas le plus fréquent), la procuration de permis multiples et l'intervention afin de réduire les peines pénales.
22. Cf. Chaoul, 1993.
23. *Ibid*., p. 173.
24. Cf. Sabe', 1999.

Grâce à la maîtrise de ces éléments, Skaf est élu député de la ville et de sa région en 1953, 1957, 1960, 1964 et 1972. Il essuie un échec personnel avec deux colistiers chrétiens en 1968, mais parvient tout de même à faire élire quatre députés de son bloc. Les élections de 1972 constituent le moment culminant de la *za'âma* de Joseph Skaf : il fait un retour au Parlement à la tête d'un bloc multiconfessionnel de huit députés choisis par lui. En outre, Skaf est quatorze fois ministre entre 1955 et 1987. À la veille de la guerre du Liban (1975-1990), il est au faîte de sa *za'âma* nationale, communautaire et familiale à Zahlé : il est ministre de la Défense nationale[25] dans le gouvernement de Rachid Solh d'octobre 1974 à mai 1975. Il met en place une formation politique, le Bloc populaire, censé enrober la *za'âma* traditionnelle d'une forme partisane aux allures modernes[26]. Formé en 1951, ce bloc aura pour fonction essentielle de formuler sous forme de « programme » les positions politiques du *za'îm* et d'en faire une « ligne politique », d'insister sur le caractère transcommunautaire de la *za'âma*[27] et enfin de séduire les jeunes en leur offrant une structure partisane de participation politique.

Le système de la guerre contre celui de la za'âma

Le système de la guerre enclenché au Liban à partir de 1975 se fondait sur la mise en place de partis politiques armés, disposant d'une milice et d'une structure paramilitaire dans laquelle les décisions se prenaient au niveau d'un commandement central. Politiquement, cela signifiait que le centre décisionnel des communautés religieuses n'obéissait plus au triple paramètre religieux, régional et familial, mais à un seul, le communautaire armé, au détriment des deux autres. En effet, l'ensemble des groupes confessionnels se trouvait sous l'influence de deux pôles centraux : le Front libanais, qui regroupait une large coalition de partis chrétiens, et le Mouvement national, qui regroupait les partis musulmans et ceux qui se réclamaient de la gauche.

25. C'est l'un des postes les plus élevés auxquels peut accéder un chrétien non maronite.
26. Il est beaucoup question dans les recherches actuelles sur « la recomposition du politique » dans le Liban d'aujourd'hui de l'adoption par les *za'îm* de formes modernes de structures politiques. Joseph Skaf a été un pionnier du genre.
27. Quand on dit « transcommunautaire », on entend « national et patriotique ». En effet, le groupe fondateur du bloc comprenait cinq chrétiens, cinq musulmans et un druze.

Les fondements de la *za'âma* familiale craquaient, les liens de parenté n'avaient plus le même poids face aux grands desseins politiques. Les jeunes chrétiens de Zahlé s'identifiaient au projet de Bachir Gemayel, et ceux des villages de la plaine au Mouvement national et à l'OLP. L'État, pourvoyeur de services, incompétent ou paralysé, symbolisait le dysfonctionnement des institutions sur lesquelles reposait « l'équation clientéliste ».

La stratégie de Skaf pendant la guerre s'est déployée suivant trois axes :

– Au niveau du discours : dès 1975, Skaf condamne « les luttes fratricides », dénonce « la militarisation » de Zahlé et de son environnement, exprime son refus de la « mobilisation confessionnelle et communautaire » et fait appel au dialogue dans le calme[28].
– Au niveau pratique : dès 1975, alors ministre de la Défense, il refuse de créer sa propre milice chrétienne liée à son Bloc populaire. Cependant, il n'empêche pas des personnages clés de sa formation de rejoindre les rangs d'une formation politique et militaire créée par les familles et la « société civile » de la ville : le Rassemblement zahliote général. Ses détracteurs diront qu'il est lui-même à l'origine de ce rassemblement qui ne serait qu'une « couverture » aux activités militaires de ses partisans chrétiens.
– Au niveau de sa base musulmane : il va essayer de pallier au mieux les dommages graves que lui a causés le système de la guerre. Les jeunes ne le reconnaissent plus, les plus âgés sont terrorisés par les éléments armés et le *za'îm* ne peut plus fournir aucun service *via* l'État. Skaf n'aura pour seul atout que celui d'assurer du travail à ses partisans dans ses vastes domaines agricoles et de maintenir les locations aux fermiers musulmans à des prix réduits politiquement, c'est-à-dire qui récompensent le maintien d'une certaine allégeance.

La *za'âma* de Skaf est au creux de la vague lors de la « bataille de Zahlé », (janvier-juin 1981). Pourtant il est ministre de la Défense dans le gouvernement où sont présents deux autres ministres de Zahlé. Mais il n'a plus la décision, celle-ci est aux mains de la « centrale chrétienne » sous le commandement de Bachir Gemayel, qui a fini par imposer son autorité sur le Rassemblement zahliote général. Gemayel, en quête d'une maximisation de sa légitimité chrétienne, a décidé de faire passer sous la domination des Forces libanaises la plus vaste agglomération chrétienne

28. *Al-'Asr*, *op. cit.*

du Liban, Zahlé. Il renforce ses troupes intra-muros par des unités expédiées de Beyrouth et du Mont-Liban. L'armée syrienne, présente dans la plaine de la Bekaa et dans les villages environnants, considère cet acte comme un *casus belli*. Elle assiège la ville, la bombarde sporadiquement et demande le retrait des combattants (qualifiés soit d'agents israéliens, soit d'isolationnistes) de la ville. Pendant six mois, le rôle de Joseph Skaf et des deux autres ministres zahliotes est de jouer les médiateurs entre Damas et les Forces libanaises de Bachir Gemayel, ce qui disqualifie dramatiquement le *za'îm* et sa *za'âma*, et fait de la « centrale chrétienne » le seul décideur dans la ville.

La *za'âma* de Joseph Skaf recule gravement tout au long des années 1980, suite à l'invasion israélienne de juin 1982, à l'élection de Béchir Gemayel à la présidence de la République en août, et à son assassinat en septembre. La situation générale des chrétiens se dégrade du fait du manque de confiance entre le nouveau président Amine Gemayel et la nouvelle direction des Forces libanaises, et du fait du compromis survenu entre les États-Unis et la Syrie, qui autorise celle-ci à maintenir ses troupes dans la plaine de la Bekaa du moment qu'Israël maintient les siennes dans la bande frontalière au sud du pays. Les militaires syriens se comportent avec les leaders de la ville comme avec des « vaincus », ils leur demandent une allégeance complète au régime syrien, sinon leur présence dans la ville et la région devient précaire. Skaf est pris entre deux feux :

- celui des Forces libanaises qui exercent une pression très forte sur le *za'îm* de Zahlé afin qu'il abandonne sa ligne « centriste » et proclame son alliance avec eux ;
- celui des Syriens et de leurs alliés qui lui demandent de dénoncer l'accord du 17 mai 1983[29] et de traiter « la centrale chrétienne » comme un fait israélien, sous peine de ne plus avoir accès ni à « sa » ville ni à ses propriétés.

Cette double pression va maintenir le doute sur l'identité du commanditaire de la voiture piégée qui explose sur le chemin du convoi du député-*za'îm* le 20 septembre 1988, alors qu'il se dirige vers le siège du patriarcat maronite afin de prendre part à une réunion de députés chrétiens indépendants. Gravement blessé, le leader de Zahlé survit à cet attentat et participera à la conférence de Taëf (1989), malgré son état de santé.

29. Le traité israélo-libanais du 17 mai 1983 qui ne fut jamais ratifié par le Parlement libanais.

Dans les multiples débats concernant les réformes du régime politique libanais, Skaf intervient peu. Mais il met tout son prestige et sa notoriété dans la balance et discute âprement la question de la présence des troupes étrangères sur le sol libanais. Il pose des questions précises aux Syriens sur la durée de la présence de leurs troupes dans la plaine de la Bekaa, demande un agenda précis inscrit dans l'accord – ce qu'il n'obtiendra pas – et s'attire le courroux personnel du président syrien. De retour de Taëf, son état de santé s'aggrave, il est hospitalisé et ne retournera plus à Zahlé que pour y être enterré le 6 novembre 1991.

La *za'âma* actuelle d'Elias Joseph Skaf : le glissement vers la dépendance

Elias Joseph Skaf hérite[30] à l'âge de 43 ans de la *za'âma* de son père. Le Liban, suite à l'accord du Pacte national signé à Taëf en septembre 1989, entame une période dite de « reconstruction et de réconciliation ». Cependant, sur le terrain, une forme de condominium régional saoudo-syrien s'est auto-mandaté afin d'exercer une forme de tutelle sur la politique au Liban. Le pendant opérationnel et sécuritaire de cette tutelle est la présence de trente mille soldats syriens sur le territoire libanais, dont une bonne moitié dans la plaine de la Bekaa.

À partir de 1991, le système politique libanais repose sur trois composantes :

– les partis-milices, reconvertis dans le civil, forment « la colonne vertébrale » de la « nouvelle République » et fournissent les nouveaux acteurs d'un pouvoir recomposé à partir des « acteurs de la guerre » ;
– la classe d'hommes d'affaires et de financiers, dont le prototype est Rafic Hariri, le président du Conseil des ministres. Cette classe de néocapitalistes possède une puissance économique et financière allant bien au-delà du territoire libanais ;
– les *za'îm* (leaders traditionnels), alliés à la Syrie à travers les vicissitudes des conflits armés.

30. Les conditions dans lesquelles s'est effectuée la passation du leadership ont été déplorables. Le président de la République, les partis pro-syriens et l'armée syrienne ont fait obstruction à toute forme d'obsèques nationales ou ayant un caractère populaire à Zahlé.

L'isolement

Dans ce paysage politique en restructuration, c'est une *za'âma* complètement isolée qu'Elias J. Skaf va tenter de reconstruire, l'isolement étant à la fois politique, économique et communautaire. Politiquement, l'élection d'Elias Hraoui, maronite de Zahlé, à la présidence de la République, qui a tenté de ranimer sous sa houlette l'ancien cartel des familles anti-Skaf, bloque tout rapport entre l'héritier de la *za'âma* et l'État. Hraoui oppose son veto à toute participation d'Elias J. Skaf au gouvernement au cours des neuf années de son mandat. Les partisans de Skaf n'obtiendront aucun service de l'État, et de ce fait, il ne peut plus respecter l'équation clientéliste.

Économiquement, il ne profite plus de son vaste domaine agricole, sur lequel des partis proches de la Syrie ont mis la main et dont ils détournent les profits.

Sur le plan communautaire, il n'est plus le maître incontesté de la communauté melkite catholique. Le nouveau patriarche, chef de l'Église, est un Syrien très proche du régime de Damas, et l'évêque de Zahlé est fidèle au nouveau régime issu de l'accord de Taëf et au président de la République. À Beyrouth, un membre de la famille Pharaon reprend la compétition binaire au sein de la communauté.

Un aspect de la stratégie syrienne est comparable à celle du mandat français des années 1920. Les décideurs syriens ont choisi dès le début des années 1990 un avocat melkite[31] ayant fait son apprentissage politique dans le cadre du Rassemblement général zahliote, issu des classes moyennes de la ville, mais disposant d'une importante fortune familiale accumulée à l'étranger par l'un de ses frères. Ils tentent, sans beaucoup de succès (même avec la création d'un second siège parlementaire pour la communauté melkite de Zahlé et sa région), d'en faire un second pôle de *za'âma*.

En analysant les résultats des élections législatives des années 1990, 1992, 1996 et 2000, on constate le processus de perte de *za'âma*[32] du clan Skaf. Selon un proche d'Elias Skaf, celui-ci a débuté sa carrière politique avec quatre handicaps qui contredisent les marques de la *za'âma* familiale :

31. Il s'agit de Maître Nicolas Fattouche, avocat francophone et actuel député indépendant de Zahlé.
32. Voir, pour 1992, Khâzin et Sâlim, 1993 ; pour 1996, l'ouvrage collectif *Azmat al-dîmuqrâtiyya fî Lubnân* [La crise de la démocratie au Liban], LCPS, 1998 ; pour 2000, l'ouvrage collectif *al-Intikhâbât al-niyâbiyya al-lubnâniyya* [Les élections parlementaires libanaises], Beyrouth, LCPS, 2002.

– il a perdu le pouvoir et la capacité à former en toute autonomie sa liste électorale ;
– il ne peut plus disposer d'un bloc parlementaire et, à partir de là, devenir ministre et assurer les services clientélistes à ses partisans ;
– il a perdu son autonomie financière et a été obligé de s'endetter ;
– il a perdu la domination que son père avait sur la communauté melkite catholique.

Selon ce conseiller, l'endettement financier est le « pire de ces quatre handicaps ». Non seulement il est négatif en soi pour la *za'âma*, mais « il devient une erreur grossière lorsqu'il a été contracté auprès de la banque appartenant au Premier ministre, qui s'est empressé de transformer une dette financière en dette politique ». Dans les calculs des nouvelles élites partisanes et financières, Skaf a tout perdu, sauf sa base électorale qui lui assure toujours 30 à 35 % des votants dans la circonscription de Zahlé[33]. Celle-ci ne représentant plus, au regard des nouveaux décideurs, « qu'un paquet de voix », il ne peut briguer au mieux que son propre siège au Parlement. Ainsi, la *za'âma* d'Elias Skaf se retrouve de facto en état de « dépendance » ; la seule marge qui reste au *za'îm* est de décider *de qui il va dépendre*.

Les éléments d'une stratégie de survie

Elias Skaf va tenter dans un premier temps (jusqu'en 2000) de sortir de son isolement en s'engageant dans trois types de stratégies, qui vont lui permettre au moins de maintenir sa base chrétienne à Zahlé :
– il se pose comme victime de l'intervention de Damas dans la politique intérieure libanaise. Il devient un symbole du refus de la tutelle syrienne ;
– il se pose comme opposant et victime de la politique économique et financière de Rafic Hariri (et partant, de son avalisation par le président de la République, Elias Hraoui). Il dénonce l'affairisme et la corruption des gouvernements ;
– il dénonce la marginalisation politique des chrétiens et de la ville de Zahlé.

Dans un second temps, il va profiter du départ de Hraoui de la présidence de la République et se rapprocher du nouveau président, Émile

33. *Ibidem*.

Lahoud. Elias Skaf compte à partir de là se reconnecter au centre décisionnel chrétien maronite dans l'espoir de faire partie du gouvernement. Il se place clairement dans le camp du président et se retrouve objectivement dans la coalition pro-syrienne au pouvoir au Liban. Il en sera récompensé en avril 2003 en obtenant le portefeuille de l'Industrie. Il bénéficie aussi de la bienveillance des pouvoirs publics pour faire passer la liste du Bloc populaire aux municipales de 2004.

Enfin, à partir de 2005, dans le cadre de la division binaire du pays en deux coalitions, celle dite du 14 Mars et celle dite du 8 Mars, Elias Skaf choisit définitivement son camp : celui du 8 Mars. Cela signifie pour lui d'abord un « rapport intégratif » avec le Courant patriotique libre (CPL) du général Aoun, qui fait du *za'îm* de Zahlé un « simple membre » du bloc parlementaire du CPL, suite aux élections de 2005. Cependant, le renversement dramatique dans les alliances de la *za'âma* skafiste a lieu au niveau de ses composantes musulmanes, tant au plan national qu'au plan de la région de Zahlé. Être, en effet, dans le camp du 8 Mars signifie accepter le leadership que le Hezbollah exerce sur cette coalition, ce qui se répercute sur le plan local par l'ancrage de Skaf dans l'électorat chiite de la circonscription de Zahlé, abandonnant ainsi une alliance historique de plus d'un demi-siècle avec les sunnites de la Bekaa.

C'est dans ce sens que Skaf a planifié la sortie de l'isolement de sa *za'âma*. La base chrétienne a-t-elle suivi ? La défaite de Skaf aux élections de 2009 a été décodée par ses conseillers comme un message clair de la base chrétienne de Zahlé, qui a ainsi exprimé son désaccord sur sa politique d'alliances aussi bien au niveau chrétien (le CPL de Aoun) qu'au niveau musulman (le Hezbollah) et régional (la Syrie et l'Iran).

C'est dans ce lacis inextricable que se débat aujourd'hui la *za'âma* d'Elias Skaf. Ses intérêts propres le confortent dans ses alliances actuelles avec le 8 Mars, alors que les aspirations de sa base le poussent à sortir de ce réseau, et à s'orienter au moins vers une forme de centrisme neutre, proche de celui de son père. Dans les deux cas, Elias Skaf a perdu son autonomie et sa liberté de décision.

Bibliographie

ABDEL NOUR Antoine, 1982, *Introduction à l'histoire urbaine de la Syrie ottomane (XVI^e^-XVIII^e^ siècle)*, publications de l'Université libanaise, Beyrouth.

BALANDIER Georges, 1969, *Anthropologie politique*, Paris, PUF.

BERARDI Roberto, 1979, « Espace et ville en pays d'Islam », in Chevallier Dominique (dir.), *L'espace social de la ville arabe*, Paris, Maisonneuve et Larose, p. 99-123.

CHAOUL Melhem, 1993, *al-'Â'ilât al-murhaqa, al-intikhâbât fî mintaqat al-biqâ'* [Les familles exténuées, les élections dans la région de la Bekaa], in Khâzin Farîd et Sâlim Baûl (eds), *al-Intikhâbât al-ûlâ ba'd al-harb*, Beyrouth, Dâr al-Nahâr et al-Markaz al-lubnânî li-l-dirâsât, p. 167-243.

CHARÂRA Waddâh et CHBAROU Bachchâr, 1985, « Une mosquée de Beyrouth aujourd'hui : unité de la communauté et diversité des croyants », in *Mouvements communautaires et espace urbain au Machreq*, Beyrouth, CERMOC, p. 21-43.

CHEVALLIER Dominique, 1971, *La société du Mont-Liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe*, Paris, Geuthner.

——— (dir.), 1979, *L'espace social de la ville arabe*, Paris, Maisonneuve et Larose.

GUBSER Peter, 1973, « The Zuama of Zahlah, the Current Situation in a LebaneseTown », *The Middle East Journal*, vol. 22, Spring, p. 173-189.

HARIK Ilya, 1968, *Politics and Change in a Traditional Society, Lebanon 1711-1845*, Princeton University Press.

KHÂZIN Farîd et SÂLIM Baûl (eds), 1993, *al-Intikhâbât al-ûlâ ba'd al-harb* [Les premières élections parlementaires libanaises après la guerre], Beyrouth, Dâr al-Nahâr et al-Markaz al-lubnânî li-l-dirâsât.

LAPIDUS Ira, 1970, « Muslim Urban Society in Mamluk Syria », in Hourani Albert et Stern Samuel (eds), *The Islamic City*, Bruno Cassirer and University of Pennsylvania Press, p. 195-205.

AL-MA'LÛF 'Isâ Iskandar, 1977 [1911], *Târîkh Zahla* [L'histoire de Zahlé], Zahlé, Dâr Zahla al-fatât.

AL-MURR Khayr, 2002, *Zahla, Madinat al-mutassarifiyya, 1860-1920* [Zahlé, ville de la *mutassarifiyya*, 1860-1920], Zahlé.

NAFF Alixa, 1972, *A Social Study of Zahle*, Ph.D. thesis, UCLA.

NASR Sélim, 1979, « Les formes de regroupement traditionnel dans la société de Beyrouth », in Chevallier Dominique (dir.), *L'espace social de la ville arabe*, Paris, Maisonneuve et Larose, p. 145-199.

POLK William, 1963, *The Opening of South Lebanon, 1788-1840*, Cambridge, Mass.

RABBATH Edmond, 1986, *La formation historique du Liban politique et constitutionnel*, Beyrouth, UL.

SABE' Michel, 1999, *L'échiquier politique, une biographie de Joseph Skaf*, Beyrouth, Dâr Mukhtârât.

SEURAT Michel, 1985, « Le quartier de Bâb Tebbâné à Tripoli (Liban) : étude d'une *'asabiyya* urbaine », in *Mouvements communautaires et espaces urbains au Machreq*, Beyrouth, CERMOC, p. 45-86.

WEBER Max, 1972, *Économie et société*, Paris, Plon.

Tableau 1

Les représentants de Zahlé et de la Bekaa au Parlement sous le mandat français (1920-1939)

	1920-1923	1922-1925	1925-1926	1927-1929	1929-1932	1934-1937	1937-1939
Ibrahim Abou Khater (melkite)	*						
Abdallah Abou Khater (melkite)		*					
Elias Tohmé Skaf (melkite)			*	*	*	*	*
Moussa Namour (maronite)		*	*	*	*		*
Chibl Dammous (grec-orthodoxe)		*	*	*	*		décédé
Najib Nakad (grec-orthodoxe)							*
Hussein Qaz'oun (sunnite)		*	*	*	*		décédé
Muhammad Amin Qaz'oun (sunnite)						*	*
Ibrahim Haydar (chiite)	*				*		*
Sabri Hamadé (chiite)			*	*	*	*	*
Ahmad Al Husseini (chiite)		*					
Sobhi Haydar (chiite)		*	*	*			
Nassib Daoud (druze)							*

Tableau 2

Les représentants de Zahlé et de la Bekaa au Parlement après l'indépendance (1947-1972)

	1947-1951	1951-1953	1953-1957	1957-1960	1960-1964	1964-1968	1968-1972
Joseph Skaf (melkite)	*Élu au Liban-Sud*		*	* Zahlé	* Zahlé	* Zahlé	
Jean Skaf (melkite)		*					
Joseph Abou Khater (melkite)							* Zahlé
Henri Pharaon (melkite)	*						
Georges Hraoui (maronite)			*	* Zahlé	* Zahlé Décède en 1963		
Yusif Hraoui (maronite)		*				* Zahlé Décède en 1965	
Joseph Hraoui (maronite) frère de Georges						* Zahlé Succède à Yusif	
Georges Akl (maronite)							* Zahlé
Yusif Elias Chamoun (maronite)	*						
Chafik Hanna Daher (maronite)		*					
Michael Debs (grec-orthodoxe)					* Zahlé	* Zahlé	* Zahlé
Kazem Al-Solh (sunnite)					* Zahlé		
Hassan Zahmoul El-Mayss (sunnite)							* Zahlé

	1947-1951	1951-1953	1953-1957	1957-1960	1960-1964	1964-1968	1968-1972
Hussein Mansour (chiite)					* Zahlé	* Zahlé	* Zahlé
Adib Ferzli (grec-orthodoxe)	*		*	* Zahlé		* B-ouest-Rachaya	
Camille Dahrouj (grec-orthodoxe)							* B-ouest-Rachaya
Michel Skaf (grec-orthodoxe)					* B-ouest-Rachaya		
Alexandre Sursok (grec-orthodoxe)		*					
Nazem Kadri (sunnite)		*	*	* B-ouest-Rachaya	* B-ouest-Rachaya	* B-ouest-Rachaya	* B-ouest-Rachaya
Rif'at Qaz'oun (sunnite)	*	*				* Zahlé	
Fadlallah Hamadé (chiite)		*					
Ibrahim Haydar (chiite)	*	*		* Baalbek-Hermel			
Salim Haydar (chiite)			*				* Baalbek-Hermel
Sabri Hamadé (chiite)	*	*	*	* Baalbek-Hermel	* Baalbek-Hermel	* Baalbek-Hermel	* Baalbek-Hermel
Chafik Mourtada (chiite)				* Baalbek-Hermel	* Baalbek-Hermel		
Fadlallah Dandache (chiite)					* Baalbek-Hermel	* Baalbek-Hermel	
Muhammad Daas Zu'ayter (chiite)							* Baalbek-Hermel
Muhammad Abbas Yaghi (chiite)						* Baalbek-Hermel	
Nayef Masri (chiite)					* Baalbek-Hermel	* Baalbek-Hermel	* Baalbek-Hermel

	1947-1951	1951-1953	1953-1957	1957-1960	1960-1964	1964-1968	1968-1972
Mourched Habchi (maronite)					* Baalbek-Hermel		
Béchir Kayrouz (maronite)						* Baalbek-Hermel	
Antoine Hraoui (maronite)							* Baalbek-Hermel
Mustafa Rifa'i (sunnite)					* Baalbek-Hermel		
Hassan al-Rifa'i (sunnite)							* Baalbek-Hermel
Abdallah Sukkariyyé (sunnite)					* Baalbek-Hermel		
Takiéddine Al-Solh (sunnite)						* Baalbek-Hermel	
Chibli Al 'Urayan (druze)	*				* B-ouest-Rachaya	* B-ouest-Rachaya	
Habib Moutran (melkite)		*			* Baalbek-Hermel		* Baalbek-Hermel
Philipe Takla (melkite)				* Baalbek-Hermel			
Antoine Maleh (melkite)						* Baalbek-Hermel	
Salim Daoud (druze)		*		* B-ouest-Rachaya			* B-ouest-Rachaya

18

La place du leadership traditionnel dans les partis politiques modernes : le cas de la *za'âma* des Arslan

Chawkat ICHTI

Le leadership des Arslan

L'histoire de la famille Arslan est riche et foisonnante. La famille a combattu aux côtés des armées musulmanes lors de la conquête du *Bilâd al-Châm* (Grande Syrie), puis aux côtés des Omeyyades et des Abbassides face aux Mardaïtes et aux Byzantins au Liban. Elle participa activement aux conquêtes musulmanes qui répandirent la nouvelle religion au loin. Bon nombre de chevaliers appartenant à la maison Arslan s'illustrèrent lors des croisades.

Pour honorer ce noble passé, le sultan Sélim Ier (décédé en 1520) leur attribua des territoires dans le mont Liban : l'Ouest, le Metn et le Jord. Plus tard, leur emprise s'étendit aussi au Chouf. Ils furent des fidèles de la première heure pour les Ottomans, protégeant les positions musulmanes et défendant le califat. En cela, l'émir Chakib Arslan (1869-1946) est une incarnation parfaite de l'histoire de la famille et de ses positions politiques[1].

1. Al-Mawlâ, 1990, p. 8-7, 10-13 et 25-28.

Il semble que le parti arslani ait pu se dispenser d'institutions modernes pour encadrer son action politique. En la personne de l'émir Majid Arslan (1908-1983), le leadership de la famille se suffisait à lui-même, il jouissait d'une situation confortable et d'une position que nul ne pouvait lui contester. Rien, alors, ne pouvait motiver l'émergence de l'idée même d'un parti au sens moderne. On peut attribuer cette « autosuffisance » du parti arslani à trois facteurs : le bipartisme en vigueur dans la communauté druze, des raisons nationales générales et des éléments propres à la maison des Arslan.

Au premier niveau (celui du bipartisme druze), il règne une sorte d'équilibre de principe entre le leadership des Arslan et celui des Joumblatt, chacun des deux camps conservant, de droit, ses positions aussi bien au sein des ministères et de la Chambre des députés que dans l'administration publique. Notons que cette notion de bipartisme est devenue quasi naturelle, « respectée » par les deux parties, de sorte qu'aucune n'aurait tenté d'affaiblir le leadership de l'autre. Les deux *za'âma* ont ainsi adopté une sorte de « respect mutuel » en veillant au plus haut point à ne pas menacer l'existence ou la position de l'autre[2].

Au niveau national, héritant du leadership dès les années 1930, quand il est élu pour la première fois député après la mort de son père (l'émir Toufik), Majid Arslan conclut des alliances, surtout avec des leaders chrétiens comme Bechara al-Khouri et Camille Chamoun, qui lui permettent d'affermir la position du leadership des Arslan au sein de l'agrégation politique libanaise. Quand survient la guerre civile en 1975, elle fait voler en éclats tout phénomène politique non armé et contribue à écarter toute velléité de créer un parti moderne.

D'autre part, avant 1975, la création d'un parti politique aurait constitué un pari risqué, dans la mesure où la représentation qu'on se faisait alors de ce que devait être un parti était plus exigeante (pour ainsi dire plus « sérieuse »). Le phénomène du parti politique était, entre 1943 et 1975, à son apogée, rendant intellectuellement et politiquement plus difficile toute entreprise de constituer un parti. Et puis il était difficile (si

2. Une telle tendance s'est imposée à la mort du député Fouad Arslan, le père de l'émir Majid. Ce dernier a été élu alors que toutes les conditions nécessaires à sa candidature n'étaient pas remplies. Nazira Joumblatt n'y vit aucun inconvénient, elle soutint cette entreprise. Ainsi, l'émir Majid fut élu député pour la première fois en 1932. Cf. Timovief, 2000, p. 79. Voir aussi la correspondance entre Nazira Joumblatt et le juge Jamil al-Chahâl (al-Chahâl, 2002, p. 16, 31, 45). Cette tendance est parvenue à s'imposer en dépit des perturbations qui ont menacé l'existence même de la *za'âma*. Un bon nombre de personnes avisées attestent qu'une telle démarche a ensuite été reprise par les héritiers des deux leaderships.

ce n'est impossible) pour le leadership des Arslan d'imiter Kamal Joumblatt ou de rivaliser avec ce qu'il était parvenu à réaliser en fondant le Parti socialiste progressiste. Par ailleurs, d'autres tentatives de constituer des partis modernes à partir de leaderships traditionnels (ceux des Karamé ou des al-As'ad par exemple) n'avaient pas vraiment réussi à renouveler le paysage politique libanais. La plupart du temps, on continuait à se comporter avec ces leaderships exclusivement comme s'il s'était agi de dynasties politiques, leur parti n'ajoutant rien à leur statut d'autorité traditionnelle. Les partis politiques qu'ils avaient formés restaient en grande partie inconnus, non seulement au niveau national mais aussi au sein de leurs bases traditionnelles elles-mêmes.

Enfin, au troisième niveau (la maison des Arslan), l'émir Majid n'avait aucun rival à l'intérieur de sa maison. Tous l'avaient coopté et s'étaient rangés derrière lui. Il faut ajouter que, d'un point de vue personnel, l'émir remplissait toutes les conditions requises du leadership et il exprimait au mieux les ambitions de ses partisans. Personnage charismatique, il jouissait d'une aura particulière qui le distinguait des autres « hommes de l'indépendance »[3].

C'est pour ces raisons, entre autres, que la *za'âma* des Arslan s'est tenue à l'écart de tout cadre institutionnel « moderne » en ce qui concerne son action politique. Pourtant, à la mort de l'émir Majid, une sorte d'embarras s'empara de la maison Arslan : il fallait lui trouver un successeur mais aussi redéfinir la nature de l'action politique au sein d'une situation nouvelle, l'après-Taëf. Quelle fut alors la direction prise par le leadership et le parti des Arslan ? Quel cadre politique a été adopté ?

Le Parti démocratique libanais

Dans un tel contexte historique, social et confessionnel, comment est-il possible de suivre les changements opérés dans la forme et dans le mode de fonctionnement politique du leadership des Arslan à travers la fondation du Parti démocratique libanais ? La question est d'autant plus

3. Le secrétaire général du parti, Walid Barakat, a affirmé lors d'un entretien, le 4 octobre 2008 à Beyrouth, qu'à chaque fois que l'émir Majid Arslan se rendait dans la région de Hasbaya/al-Aqroub pour faire le tour de ses propriétés, il prenait place dans sa demeure, avec toute la majesté et la magnificence qu'on lui connaissait. Alors, une multitude de gens se succédaient pour venir le saluer et voir de leurs yeux ce personnage au charisme hors du commun.

importante que cette *za'âma* traditionnelle est passée beaucoup moins vite que d'autres dynasties politiques libanaises à la vie de parti « moderne ».

Talal Arslan (né en 1965) a commencé à songer sérieusement à doter son leadership traditionnel d'une structure organisationnelle au début des années 1990. Cette intention était contemporaine de deux événements. Sur le plan national, la redéfinition des données politiques engendrée par la signature des accords de Taëf et le retour de la paix civile conforta la position de l'émir Talal sur l'échiquier politique et ouvrit son action à de nouveaux horizons. Sur le plan interne, l'attribution définitive de la *za'âma* à Talal contribua également à faire germer l'idée de créer un nouveau parti politique.

Les luttes de succession avaient été brûlantes et s'étaient déroulées au grand jour entre Talal, installé dans « la maison de Khaldé » (centre historique de la famille et de son leadership), et son grand frère (son frère consanguin né en 1941), l'émir Faysal qui, lui, avait pris place à Aley. L'émir Talal fut investi à Hasbaya, où le parti arslani jouit, traditionnellement, d'une forte assise populaire. Cette mesure des plus traditionnelles contribua à renforcer la nomination (en 1991) de Talal au siège de député pour la circonscription de Baabda-Aley, siège qu'avait occupé son père avant lui. Héritant du leadership et du siège de député, il réussit à se faire élire lors des trois scrutins législatifs qui suivirent les accords de Taëf (1992, 1996, 2000 – il perdit aux élections de 2005). Son frère, malgré des tentatives répétées, ne put mettre aucun succès à son actif dans ce domaine[4].

Les choix politiques faits par les deux frères eurent tendance à conforter le leadership de Talal et à affaiblir la position de Faysal. Aucun des deux n'avait, durant la guerre (1975-1989), constitué une milice qui lui aurait été propre ou qui aurait été celle de la *za'âma* Arslan. Talal préféra se ranger sous la bannière de la magistrature « druze », à la tête de laquelle se trouve Walid Joumblatt depuis la mort de son père en 1977. Faysal, quant à lui, était plus proche des thèses de Bachir Gemayel, et de telles positions ne manquèrent pas d'avoir des répercussions sur le terrain,

4. Khoula Arslan (la mère de Talal) a joué un rôle important quand il s'est agi d'asseoir l'autorité de son fils. Elle jouissait, en effet, d'une place avantageuse au sein de la famille, elle était des plus respectées et elle bénéficiait d'un réseau de relations politiques conséquent, en tant qu'épouse de l'émir Majid. Celui-ci l'avait épousée en 1956, en secondes noces après le décès de la princesse Lamis Chéhab. Cette seconde union donna naissance à Talal (1965), mais aussi à trois filles, Zeina, Rima et Najwa. De son premier mariage, l'émir Majid eut deux fils, Toufik (1935-2003) et Faysal (1941).

notamment dans le contexte de la présence syrienne qui n'était pas disposée à laisser se renforcer un leadership qui lui aurait été opposé.

La fondation du Parti démocratique libanais ne sera, pourtant, annoncée que le 1er juillet 2001. C'est dire à quel point cette création aura nécessité du temps, se faisant en plusieurs étapes, pour qu'enfin commence à prendre forme l'idée d'un parti politique qui servirait de cadre organisationnel à l'action politique du leadership des Arslan. Nous diviserons cette lente gestation en deux phases principales.

Le Courant arslani

L'émir Talal a commencé par prendre appui sur l'héritage de la famille, tirant parti de la position dont elle jouissait au sein de l'agrégation politique libanaise en général et dans les milieux druzes en particulier. Ce n'est donc pas un hasard si son action, au début des années 1990, s'inscrit sous le nom de Courant arslani.

Mais le Courant arslani, en tant que cadre organisationnel, n'était pas capable de s'adapter aux transformations qu'avait connues le pays du fait de la guerre civile. Il ne se montra pas non plus capable de s'ouvrir un champ d'action à l'échelle nationale, demeurant relativement archaïque au regard des nouvelles pratiques politiques. Même si le *za'îm* du Courant arslani avait poursuivi des études de sciences politiques en Amérique (il est titulaire d'une licence de sciences politiques délivrée par l'université Georges Washington), le Courant n'en restait pas moins prisonnier d'un cadre des plus étroits et comme rivé à la famille, à son mode de fonctionnement et à ses relations. Il manquait de bases organisationnelles claires et, plus essentiellement, de cette étincelle qui aurait tout changé – une cause suffisamment attractive pour les nouvelles élites qu'on aurait pu trouver au sein de la base du parti arslani, et même ailleurs. Si l'on compare cette première tentative aux expériences du même type menées par d'autres leaderships traditionnels (Kafa'ât, Parti socialiste démocratique et Parti social démocrate pour le leadership des As'ad, les Marada pour les Frangié, le Parti de la libération arabe pour les Karamé, le Parti socialiste progressiste pour les Joumblatt, etc.), on se rend compte qu'on est en présence d'un cas unique où le nom du parti-z*a'âma* est repris tel quel. On le voit bien, il fallait songer à changer d'approche[5], mettre au

5. Hassan Hamadé indique (entretien le 28/08/2008 à Beyrouth) qu'il avait proposé à Talal Arslan – avant même la création du Courant arslani – de créer un « Comité pour le développement » dont le projet politique aurait reposé sur le dévelop-

point des modes de fonctionnement plus modernes. C'est à partir d'un tel constat que s'est imposée l'idée de créer un parti politique de type occidental-libéral.

La réalisation du projet

L'élaboration de l'idée du parti et les démarches pratiques visant à sa mise en œuvre sont passées par plusieurs étapes avant que soit annoncée, en fin de compte, sa naissance officielle.

Première étape, un groupe de jeunes gens appartenant à l'entourage de l'émir Talal organisa, un peu avant 1998, une série de rencontres destinées à discuter de l'idée de structurer l'action politique et de l'encadrer. Il devenait pressant, d'après Ziyad al-Choueiri, de parvenir à une formule plus efficace après l'expérience malheureuse du Courant arslani. Cette formule devait partir de ce qui existait déjà, le moderniser, l'organiser de manière plus rigoureuse pour se hausser au niveau national, mais aussi pour exploiter au mieux l'héritage transmis par l'émir Majid Arslan (surtout en matière d'alliances politiques avec les milieux chrétiens). Ces rencontres, qui ressemblaient plus à des séances de « remue-méninges », comme l'indique Walid Barakat, ne débouchèrent sur aucune mesure pratique et claire pouvant donner naissance à un parti[6]. En plus de leur âge assez jeune, les éléments de ce groupe de travail avaient ceci de particulier qu'ils appartenaient à des familles historiquement liées (en politique et en amitié) à la famille Arslan ; certains d'entre eux fréquentaient même la « maison de Khaldé » depuis l'enfance.

La deuxième étape est contemporaine du début de la présidence d'Émile Lahoud. Talal Arslan passe par une période politiquement âpre que résument assez bien, d'après Choueiri, les deux revers qu'il a alors connus. Pour commencer, il est écarté du premier gouvernement de l'ère

---

pement et la non-violence. En outre, dans son édition du 24 novembre 2000, le journal *Nidâ al-Watan* avançait que l'émir Talal projetait de fonder un parti baptisé Parti démocratique du peuple.

6. Entretien avec Walid Barakat, le 04/10/2008, et avec Ziyad Choueiri, ancien secrétaire général du parti et actuel vice-président, le 22/08/2008 à Kaslik. À partir de ces deux entretiens, nous pouvons établir la liste (non exhaustive) des personnes qui ont participé à ces rencontres : Talal Arslan, Ziyad Choueiri, Marwan Abou Fadel, le cheikh Nabil al-Aymad, Sleiman al-Sayegh, Faysal al-Sayegh, Carl Féghali, Eliya Mekerzel, Dr Georges Karam, le cheikh Marwan Kheir al-Din, Wi'am Wahab, Faysal Hamdan (Chhim), Sarkis Abou Zayd, Dr Ghassan Jaafar, Dr Adel Seri al-Din. Par ailleurs, le journal *Nidâ al-Watan* du 24 novembre 2000 évoque le nom de Asmâ Adaqiya.

Lahoud. Talal Arslan est pourtant très proche du nouveau président, on peut même dire qu'il est l'un de ses principaux et premiers soutiens. On expliqua alors cette éviction par la nécessité de trouver « une troisième voie druze » pour sortir de la dualité classique Arslan-Joumblatt.

L'autre revers qu'il doit essuyer à la même époque concerne la bataille électorale des législatives en 2000. Sur le terrain, la campagne a été dure pour l'émir, on fit tout pour lui mettre des bâtons dans les roues et les Syriens participèrent au boycott qui lui fut imposé – et ce malgré leur sympathie affichée.

Confronté à ces deux épreuves, Talal Arslan devait se résoudre à réagir s'il voulait s'imposer. Les discussions s'intensifièrent et s'approfondirent. On annonça bientôt, officiellement, la naissance du Parti démocratique libanais[7].

Résumons, à présent, les raisons qui ont motivé la création de ce parti :

1) Il fallait réaliser un équilibre institutionnel entre les deux leaderships traditionnels de la communauté druze ;
2) Il fallait transformer le leadership des Arslan de sorte qu'il puisse représenter une force influente au niveau national, autrement dit récupérer un certain héritage historique pour en faire un instrument de pression politique permanent et direct. De ce point de vue, un parti politique a pour avantage de traduire en faits toute volonté politique, et ce d'une manière plus efficace et avec un rendement meilleur. Par ailleurs, un parti politique (dans son sens moderne, en tant qu'institution) permet de mobiliser l'opinion publique, et représente sans doute le meilleur moyen d'encadrer les partisans et d'organiser leur action (surtout si on le compare au parti-leadership traditionnel de la maison Arslan et à ses modes d'action)[8] ;

7. Ziyad Choueiri (entretien cité) donne par ailleurs la liste des noms des membres fondateurs, à savoir : Talal Arslan, Hassan Hamadé, Marwan Abou Fadel, Ziyad Choueiri. Hassan Hamadé (entretien cité) affirme que les membres les plus actifs étaient Talal Arslan et Ziyad Choueiri. Walid Barakat (entretien cité), quant à lui, nous apprend que la période de fondation s'est terminée par des consultations, à l'issue desquelles a été élaborée la liste des noms que l'émir Talal a souhaité voir figurer dans le comité fondateur – certains noms ayant été ajoutés, d'autres supprimés. En effet, certains de ceux qui avaient participé aux phases antérieures se sont retirés pour des considérations personnelles ou en raison des choix de l'émir. Le premier bureau politique comprenait donc : l'émir Talal, Ziyad Choueiri, Marwan Abou Fadel, Walid Barakat, Faysal al-Sayegh, Mazen al-Hajjar, Eliya Mekerzel, Nabil al-Aymad, Carl Féghali, Georges Karam, Marwan Kheir al-Din, le cheikh Nasser al-Daoud, Dr Chawqi al-Masri, Dr Hassan Hamadé.
8. Roni Alfa, directeur de l'information, ancien membre du comité exécutif (entretien le 22/08/008).

3) Du fait des transformations de la société libanaise et des événements graves qui l'ont agitée, les leaderships qui avaient pu être performants, à certaines époques, se sont avérés incapables d'œuvrer à l'échelle de la nation – surtout qu'ils avaient été affaiblis au sein même de leur communauté. En ce sens, la création d'un parti politique sur des bases modernes pouvait permettre d'aller à l'encontre du repli communautaire et confessionnel, préparant ainsi le terrain au travail des institutions et renforçant l'appartenance nationale au détriment des appartenances primordiales. Il semble que la famille Arslan en général et la maison de l'émir Majid plus particulièrement aient offert à Talal toutes les conditions requises pour aller dans ce sens. En effet, le passé de la famille était des plus compatibles avec l'idée d'un projet national libanais. Ainsi l'émir Talal pouvait se mettre en quête d'une formule qui comprendrait, dans un encadrement politique unique, l'ensemble de l'éventail de la société libanaise. Bien entendu, la conception moderne du parti politique ne pouvait que convenir à une personne qui avait étudié à l'étranger, qui était sensible à l'importance sociale d'un tel projet et qui voyait bien dans quelle mesure un parti politique serait « parlant » pour les nouvelles générations cultivées[9].

Ainsi, Hassan Hamadé peut résumer les motifs qui ont poussé à créer le Parti démocratique libanais à deux dimensions principales : si la première concerne l'avenir et la place de la *za'âma* des Arslan, la seconde a trait à « la fonction nationale » – il ne suffit plus d'être *za'îm*, ou plutôt il n'y a aucun sens à être *za'îm* si on n'apporte rien de positif au pays et à la société.

Ces deux dernières dimensions sont intimement liées. Le leadership des Arslan existe de fait et dispose d'un certain nombre de partisans et de sympathisants (au dire de Hamadé), son patrimoine est « irréprochable », son passé glorieux. La famille a toujours fait grand cas du pays, de ses habitants et de la paix civile. L'héritier est un homme actif dans les milieux politiques et il y dispose d'une certaine influence. Ainsi, le parti est à la fois l'expression et le prolongement de ces orientations. En l'occurrence, il représente un pas en avant par rapport à l'idée du Courant arslani, qu'il dépasse même s'il ne rompt pas avec tous ses éléments constitutifs. On peut dire que le Parti démocratique libanais représente, en tant que structure pour l'action politique, une avancée sur la forme

9. Walid Barakat, entretien cité.

partisane traditionnelle, et ce même s'il s'appuie sur ce noble patrimoine historique.

Même s'il est un prolongement de la *za'âma* des Arslan, le Parti démocratique libanais est donc une tentative sérieuse visant à réformer ce leadership, à consolider sa présence et à le sortir de ses limites étroites. En cela, la *za'âma* des Arslan est conforme au genre adopté par de nombreuses dynasties politiques libanaises – ces leaderships traditionnels qui tentent de trouver des interfaces modernes afin de mieux agir politiquement et de prendre part à la chose publique.

La question des relations entre la *za'âma* traditionnelle et le Parti démocratique libanais pose un problème de taille. Une observation attentive et une analyse réaliste nous permettent de dire que le parti dont il est question ici est contradictoire dans son essence – il contient une chose et son contraire. Ceci ne signifie pas qu'il est impossible d'opérer une modernisation politique dans la maison des Arslan, ou de changer ce qu'on entend par un tel leadership. Il ne s'agit pas non plus de mettre en doute la sincérité des intentions qui ont fait naître l'idée d'un tel parti. Mais le fait est qu'il est problématique, au sein d'un parti moderne, de continuer à considérer que la maison Arslan et son leader constituent à la fois le point d'appui, le point de gravité et le point de rencontre. En procédant ainsi, on ne pouvait qu'introduire durablement, dans cette orientation « nouvelle », les mentalités et les comportements traditionnels.

La vie interne du parti

Le Parti démocratique libanais a adopté (du moins formellement) les composantes qui caractérisent un parti moderne – par opposition à la vision traditionnelle. Le parti traditionnel ne se réfère ni à des principes ni à des idées qui figureraient dans un texte et qui serviraient à déterminer les objectifs à atteindre. Par ailleurs, les relations internes n'y reposent sur aucune base organisationnelle fixée par un règlement intérieur qui définit la nature des postes, des compétences et les méthodes de travail. Or, ces conditions ont toutes été réunies dans le Parti démocratique libanais, aussi bien au plan théorique qu'au plan organisationnel. En voici un rapide aperçu.

Sur le plan théorique

Dans un document intitulé *La théorie et la pratique*, le parti expose ses dix principes, en explicite la teneur et l'esprit[10]. Une part importante est consacrée aux thèmes de la jeunesse et de l'environnement. Il y est aussi question de la mondialisation qui doit être employée au service du développement et d'un certain protectionnisme. Théoriquement, le parti revient souvent sur ce qu'il appelle « l'unité morale » qui lui sert, surtout, à expliquer le premier de ses principes, celui qui a trait à l'unité nationale libanaise et à son caractère définitif. La nation n'est « ni une auberge ni un appartement qui ferait partie d'un immeuble plus grand »[11].

Hassan Hamadé nous explique que cette théorie (celle de l'unité morale) définit, d'une manière pratique, l'unité nationale et la met sur la bonne voie. Cette théorie repose à l'en croire sur trois substances : l'État et ses institutions ; les libertés publiques et les droits de la personne ; la paix civile qui constitue, d'une part, la colonne vertébrale de cette trinité et qui repose, d'autre part, sur la culture de la non-violence. On peut dire, à partir de là, que l'unité morale est précisément ce qui justifie l'existence de ce parti, en tant que tel, et qui légitime sa position sur la scène politique. Reste à savoir comment le parti mettra en pratique cette idée[12].

L'édifice organisationnel

Le Parti démocratique libanais a veillé à remplir l'ensemble des conditions premières nécessaires à l'édification de tout parti politique. Les instances de la base et de la direction ont été clairement définies, et c'est également le cas de la vie au sein du parti, qui est régie par un règlement intérieur déterminé et précis. Ainsi donc, l'édifice organisationnel repose sur « des unités » dans les villages, sur les circonscriptions dans les régions et les *caza*, pour enfin aboutir au comité exécutif, au bureau politique puis au congrès général.

Le congrès général élit les douze membres du bureau politique, et le président en désigne six supplémentaires après avoir consulté le secrétaire général. Les membres du comité exécutif sont désignés par le président sur proposition du secrétaire général. Ils sont répartis entre plusieurs directions, comme celles de l'information, des finances, des affaires

10. Le Parti démocratique libanais, *La théorie et la pratique*.
11. *Ibid*., p. 8.
12. Hassan Hamadé, entretien cité.

étrangères, de l'intérieur, du sport ou de l'environnement. Malgré cet aspect hiérarchisé, le pouvoir de décision politique demeure, en grande partie, entre les mains du président – sans doute, comme le dit Ziyad Choueiri, parce que la réalité ne correspond pas aux théories et aux principes que le parti essaye de faire siens.

Le congrès du parti

Le premier congrès du parti s'est tenu le 28 août 2005, soit quatre ans après l'annonce officielle de sa naissance et à un moment charnière. Ce congrès a, en effet, été organisé après l'assassinat du président Rafic Hariri, le retrait des forces syriennes et l'échec du président du parti aux élections législatives... Le congrès en question a publié un document qui fait état, entre autres choses, de la position du parti vis-à-vis de « la détérioration de la situation » que connaît le Liban politiquement, économiquement, culturellement, socialement... On y trouve aussi des propositions pour sortir de cette situation[13].

La structure du parti

Le Parti démocratique libanais a accordé une importance particulière à la question de la diversité communautaire, et ce dès les rencontres qui ont préludé à sa création. Elle constitue un de ses principaux soucis, aussi bien au niveau de la direction qu'au niveau de la base. Malgré une disparité dans la représentation des différentes communautés en son sein, le parti a tenu à mettre en avant ce caractère comme l'expression de sa dimension nationale et de sa représentativité de l'ensemble de l'éventail libanais, dans les conditions de divisions sociétales graves qui ravagent le Liban.

La direction du parti comprend des personnes issues des différentes communautés libanaises. Le président a veillé à ce principe de diversité aussi bien lors de l'annonce des noms des membres fondateurs qu'au moment de composer le premier bureau politique. Il en ira de même lors des élections internes. Puisque cette question était devenue un usage dans la vie du parti, le premier congrès n'eut aucun mal à se conformer à ce principe en désignant la première direction élue. Les réajustements opérés

13. Le Parti démocratique libanais, *Le Document politique et économique*. *Le Premier congrès*, Rotana, Hazmié, 28 août 2005.

dans le bureau politique après le premier congrès ne se sont pas écartés de cette voie.

La direction du parti n'est pourtant pas si homogène, on peut y déceler certaines dominantes. Communautairement parlant, la présence druze est majoritaire. Politiquement, l'essentiel des appartenances politiques des membres de la direction (ou de leur famille) est lié au leadership de l'émir Majid et de ses alliances avec le président Camille Chamoun[14]. Sociologiquement, ce sont deux catégories qui l'emportent : d'une part, celle des élites intellectuelles et des professions libérales (avocats, ingénieurs, médecins) et, d'autre part, les enfants de dignitaires, les fils « des familles », en particulier en ce qui concerne les membres druzes de la direction. Du point de vue des responsabilités, cette fois, notons que les membres de la direction remplissent le rôle qui leur est assigné par le règlement intérieur. Toutefois, nous constatons que la fonction de président semble l'emporter en influence et en prise de décision, et ce aussi bien dans le règlement intérieur que dans les pratiques et les usages. Ce dernier point tient sans doute à la spécificité du président, héritier du leadership des Arslan et point de gravité du parti et de sa direction. L'émir Talal parvient ainsi à tenir deux positions à la fois (l'une traditionnelle et l'autre moderne), sans que la chose ne pose aucune sorte de problème ni au niveau de la direction du parti ni à sa base. De toutes manières, sa place dans le parti repose sur sa position traditionnelle, elle la présuppose même.

Le Parti démocratique libanais s'appuie sur la *za'âma* des Arslan et sur l'étendue de son pouvoir. C'est pour cette raison que les personnes qui constituent la base du parti (membres et sympathisants confondus) appartiennent, en principe, à cette configuration politique. Ce qui signifie (du point de vue de la politique et de l'organisation) que la base est à large dominante druze. On pourrait même dire qu'elle se cantonne à cette communauté.

Il n'est pas difficile de remarquer que cette caractéristique concerne aussi bien le parti lui-même, son action, la distribution géographique de ses bureaux... Les tensions sécuritaires qu'ont connues récemment les villages druzes ont montré toute l'étendue du rayonnement et du pouvoir de ce parti en tant que reflet du clivage traditionnel du milieu druze – à

14. Une exception notable est à signaler toutefois, à savoir le cas de Walid Barakat qui a fait la connaissance de l'émir alors que celui-ci assumait la fonction de ministre des expatriés. W. Barakat a un passé de nassérien et son père était membre du Parti socialiste progressiste. De son propre aveu, un grand nombre de personnalités sunnites s'étonnèrent de le voir dans les rangs du Parti démocratique libanais (Walid Barakat, entretien cité).

savoir une base pro-Arslan pour le Parti démocratique libanais et une base pro-Joumblatt pour le Parti socialiste progressiste.

Le parti naissant a tiré profit de l'héritage des Arslan et de leurs alliances, surtout avec les leaders chrétiens. Pourtant, les capacités de mobilisation dans les milieux chrétiens restent limitées, même si la proportion de voix obtenues aux législatives par l'émir Talal au sein de cet électorat est en hausse. Cette faiblesse est sans doute due aux circonstances qui ont accompagné la naissance du parti et qui ont vu une radicalisation des clivages communautaires et confessionnels dans le pays, et un engagement politique centré sur la seule appartenance communautaire. Le manque de moyens y est aussi pour quelque chose[15]... Ainsi, l'essor escompté par le parti en milieu chrétien ou musulman a été pratiquement impossible à réaliser.

En dépit des ambitions et des vœux de son président, le parti n'est pas parvenu, jusqu'à présent, à s'insinuer dans l'ensemble des fiefs communautaires et confessionnels du Liban, mais cette difficulté ne semble pas se limiter au seul Parti démocratique libanais[16].

La prédominance druze au sein des bases du parti n'élimine pas les problèmes de mobilisation de la base traditionnelle des Arslan. En effet, les conditions d'adhésion et les compétences requises pour occuper un poste influent au sein du parti diffèrent de l'allégeance politique propre au leadership traditionnel. Elles sont déterminées par le règlement intérieur et dépendent du mérite, du dynamisme... Or de telles conditions ne recoupent pas, loin s'en faut, les critères de position sociale et familiale sur lesquels repose le leadership traditionnel. Voilà pourquoi on constate que de nombreux partisans des Arslan (en particulier les plus âgés) ne sont pas nécessairement des membres ou des dirigeants du parti, alors que celui-ci repose justement sur cette base traditionnelle.

Cette question est le principal point d'achoppement de l'action du parti et de sa volonté d'avoir une base plus étendue. Le parti repose, en effet, sur une base traditionnelle qui ne se retrouve pas forcément dans son mode de fonctionnement[17]. Son président soigne donc particulièrement cet aspect des choses et veille à conserver ses partisans traditionnels dans le cadre de la *za'âma* ou du Courant arslani. Ainsi se comporte-t-il avec

15. Entretien avec Ziyad Choueiri et Roni Alfa.
16. Walid Barakat, entretien cité.
17. D'après Walid Barakat, il n'est pas rare de voir des gens se plaindre, auprès de l'émir Talal, du travail de tel responsable du parti dans un village, par exemple. La plupart du temps, on reproche à ces responsables locaux de ne pas avoir observé les usages ou de ne pas avoir répondu aux requêtes de notables qui appartiennent à la base du leadership des Arslan.

cette base en tant que leader des Arslan, leur accordant des audiences, les aidant à résoudre leurs problèmes, en échange de quoi ils ne manquent pas de l'appuyer, y compris dans les affaires de ce parti dont ils ne sont pourtant pas membres.

L'émir Talal a adopté une méthode traditionnelle quand il s'est astreint à donner des audiences hebdomadaires. En principe, tous les dimanches, il reçoit les délégations de partisans et de sympathisants pro-Arslan, de simples citoyens aussi, ou des membres du parti qui viennent lui rendre des visites de courtoisie ou lui témoigner leur allégeance. Ce sont ces mêmes personnes qui font appel à lui pour obtenir de l'aide (en matière de travail, d'éducation, de santé...). Il est attentif aux requêtes et les traite au mieux. En contrepartie, ces visiteurs ne manqueront pas de répondre à l'appel du *za'îm* quand il sera question de manifester une position de politique générale ou en ce qui concerne les affaires propres à la communauté-confession. Il n'est pas inutile d'ajouter ici que ces réceptions ont lieu en présence de cheikhs druzes, ce qui renforce encore l'influence et la légitimité de l'action politique du *za'îm* dans son environnement propre. On le voit, c'est la tradition qui dicte les règles du jeu politique.

Il semble que l'émir Talal ait pleinement conscience de cette situation, c'est en tout cas ce qu'affirment les personnes que j'ai pu rencontrer. L'affaire est même directement traitée par la direction, sans que cela cause le moindre embarras. On considère que c'est une situation sociétale qui nécessitera du temps et beaucoup d'efforts avant d'être changée. Ainsi Walid Barakat en vient-il à dire qu'il y a une réelle difficulté à encadrer les gens qui se sont habitués à la *za'âma* traditionnelle. Une fois qu'on a créé un parti, qu'on en a ébauché la théorie et mis au point le règlement intérieur, il reste la difficulté majeure qui réside dans l'absorption par le parti de tous ceux qui sont liés au *za'îm* et à la *za'âma*[18].

En ce qui concerne la base du parti, surtout, nous remarquons l'existence d'une sorte de chevauchement entre deux types relationnels qui se croisent dans la personne de l'émir Talal. Le premier de ces modes relationnels est « officiel », c'est-à-dire qu'il est régi par le règlement intérieur ; le second est « officieux », on peut même parler dans ce cas d'un relationnel « social discret » qui est fixé par les traditions et les usages. Si le premier type de relations peut être facilement défini et analysé, la chose devient plus difficile pour le second puisqu'il échappe, par essence, aux circuits d'encadrement et aux règles du parti. Voilà pourquoi ce deuxième type relationnel peut exercer une certaine pression

18. Walid Barakat, entretien cité.

sur les rapports « officiels », les orientant au mieux de son intérêt, les débordant ou les réduisant à néant.

On est en droit d'affirmer que ce sont les relations officieuses qui l'emportent (et de loin). Empruntées à la tradition et aux coutumes, ces relations polymorphes dépendent de mécanismes psychologiques existentiels, culturels, patriarcaux et sociétaux. C'est ce qu'on ne peut manquer de remarquer en observant les expressions et les comportements des membres du groupe quand ils sont en présence du leader (révérences, inflexions de la voix, mimiques, expressions particulières quand ils interpellent le *za'îm* ou échangent avec lui...).

La nature des relations qui unissent le leader à sa base populaire (dans notre cas particulier) a aussi une dimension symbolique non négligeable. Prenons l'exemple des services que rend le leader à ses partisans : bien qu'ils relèvent d'un échange de bons procédés, ceux-ci parviennent pourtant à marquer les esprits. De ce point de vue le service dépasse son aspect purement intéressé ; le plus souvent le bénéficiaire ne le considère même pas comme relevant de la corruption ou d'une situation de dépendance économique. Pour sa base de partisans traditionnels, le leader est à la fois le protecteur, le gardien et le symbole de ses sujets. L'image même du leader, le fait de s'approcher de lui, de lui rendre visite, etc. ont une signification et des dimensions existentielles importantes dans l'imaginaire populaire. Il n'est pas rare, en effet, d'entendre des partisans se vanter d'avoir rendu visite au *za'îm*, de lui avoir serré la main ou d'avoir été pris en photo à ses côtés. Les télévisions relaient abondamment ces rencontres entre le dirigeant du parti et ses partisans.

Leadership traditionnel et parti

Rôle du parti

Le leadership traditionnel se constitue son propre parti à l'intérieur du parti politique. Il propose sa propre vision de ce que doit être cette institution, et ce aussi bien du point de vue de la structure que du rôle et de la fonction du parti. Structurellement, ce sont les appartenances primordiales qui servent de fondation à l'édifice. Fonctionnellement, le rôle du parti en tant qu'intermédiaire entre les citoyens et le pouvoir, ou comme mode d'accès aux affaires publiques s'affaiblit considérablement et demeure inopérant.

Le parti politique est, pour ainsi dire, parachuté dans la structure sociétale, de sorte que, tout moderne qu'il soit, il reste déconnecté du terrain. Les conditions qui sont d'ordinaire nécessaires à l'élaboration d'un tel parti puis à sa mise en œuvre sont la plupart du temps trop faibles, pour ne pas dire inexistantes. Cette situation fait du parti une sorte d'encadrement esthétique qui effleure la réalité sociale mais qui ne saurait, en aucun cas, émaner de la société en question. Par ailleurs, nous avons vu que le parti demeurait une notion vague, par trop générale, et ce en dépit de la vision à laquelle aspiraient ses fondateurs.

Une légitimité moderne

Le *za'îm* occupe une place unique au sein de la structure du parti et de son cadre organisationnel, des titres s'ajoutent à ceux qu'on lui connaissait déjà, il peut tisser des relations nouvelles tant au niveau local qu'au niveau régional, etc. On le voit bien, le leader acquiert ainsi des attributs inédits qui renforcent sa légitimité.

Remarquons au passage que les « nouveaux » héritiers du leadership traditionnel ont, pour la plupart, développé des relations différentes avec les populations locales. Si on le compare à ses prédécesseurs (son grand-père ou son père), l'héritier peut se permettre d'être moins implanté dans son environnement, dans la mesure où le parti (en tant que structure politique et mode de fonctionnement) lui permet d'encadrer partisans et sympathisants d'une manière nouvelle, lui assurant ainsi « une légitimité moderne » qui n'était pas nécessaire du temps de ses aïeux.

La famille dans le parti

Dans le modèle décrit plus haut, le parti dépend de manière vitale d'une famille de haut rang, influente et au passé glorieux. En tant que leadership traditionnel et *'asabiyya*, cette famille constitue donc l'assise et la base du parti.

Or, cette situation se cristallise et gagne en force autour de la personne du *za'îm*-président qui incarne, sur un laps de temps déterminé, tout l'héritage et l'avenir de la famille. En dépit de la contradiction entre le caractère individuel du leadership traditionnel et l'aspect moderne du parti politique, le *za'îm* reste attaché à l'appartenance familiale qui lui confère

son autorité symbolique. En ce sens il devient « le tuteur et le garant[19] » de tout ce que représente cette famille comme passé et comme présent. On arrive ainsi à une coïncidence quasi complète entre le parti et la famille. C'est pour cette raison que le parti est aimanté par la grande famille qui lui ouvre ses bras, et il s'y blottit, au point d'en devenir un prolongement, une des expressions possibles de sa *'asabiyya*. De son côté, la famille lui offre un milieu propice dans lequel il peut évoluer, elle est comme son poumon.

Le za'îm, *incarnation du parti*

Comme nous l'avons vu, le leader d'un parti moderne n'entre pas en politique les mains vides. Un tel capital de départ lui ouvre des horizons d'action considérables, l'aide à conforter sa position et à donner un tour plus énergique à son rôle politique au sein de son environnement local propre ou au plan national.

Notons que le *za'îm* réunit en sa personne tout un héritage, un rang, des relations, etc., qu'il met à profit pour se lancer en politique en tant que leader, pour fonder un parti ou pour mieux l'imposer. Il n'est pas étonnant, alors, que la personne du leader finisse par l'emporter d'une manière ou d'une autre au sein de l'institution – soit à travers les textes qui réglementent l'activité du parti, soit par le biais de l'usage et de la tradition.

L'identité entre le *za'îm* et le parti est un fait (si ce n'est une nécessité) qui découle de la structure sociétale, malgré les plaidoyers, les mesures et les bonnes intentions dont se réclame le *za'îm* et sur lesquels insistent les membres afin d'établir une différence entre le leader et son parti.

Voilà qui nous ramène à l'idée de « parti d'un seul » qui se retrouve dans l'expérience d'un bon nombre de partis libanais. Le parti s'accapare les gens, la direction s'accapare le parti et le secrétaire général (ou le président) s'accapare la direction, de sorte que les membres égaux au regard des textes ne le sont pas dans les faits, ni du point de vue de l'exercice du pouvoir. Il en va de même au sein de la direction, entre ces personnes qui portent pourtant des titres modernes (vice-président, secrétaire général, membre du bureau politique ou du comité central...). Ce phénomène est, en partie, dû à la discrimination et à l'inégalité qui découlent d'une autorité dont la source effective est à chercher du côté du *za'îm*, et donc en amont de la formation du parti. Le parti moderne recourt

19. *Al-Mu'jam al-'arabî al-asâsî* [Le dictionnaire essentiel de l'arabe], Tunis, al-Munazzama al-'arabiyya li-l-tarbiya wa-l-thaqâfa wa-l-funûn, p. 577.

à des formules qui ne sont pas incompatibles, par principe, avec la source de cette autorité et ses présupposés.

De telles conclusions ne mettent pas en doute les efforts fournis par le Parti démocratique libanais pour se démocratiser, ce déficit démocratique étant une caractéristique partagée par un grand nombre de partis libanais. C'est sans doute un des principaux obstacles empêchant le développement du phénomène des partis politiques au Liban[20].

Perpétuation du même

Dans le cadre politique moderne, leader et leadership sont inséparables du contexte sociétal et des relations qui lui sont propres. Partant, on ne peut pas, ou plutôt, on ne doit pas considérer le Parti démocratique libanais, ou tout autre spécimen du même type, comme un cas particulier. On se doit, au contraire, d'y voir le résultat du morcellement du champ politique, au sein d'une société qui ignore toute séparation entre le politique et le religieux, le politique et le fait confessionnel, ou entre le politique et les appartenances primordiales[21]... Il est évident pour nous, à présent, que l'idée de parti politique est une forme d'organisation de facture relativement récente dans la société libanaise (et il en va de même des autres institutions sociétales comme l'État, l'université, le club, l'association...). Les partis politiques doivent donc continuer à s'intégrer dans une réalité sociétale où les principales formes d'appartenance demeurent familiales, confessionnelles, régionales et locales. En revanche, ce qui nous intéresse particulièrement dans le cas que nous avons étudié ici peut se résumer en deux points. Premièrement, nous voudrions poser la question du rôle du parti au sein d'un tel état de fait. D'autre part, il serait intéressant de comprendre les modes comportementaux qu'il adopte et les visions qu'il propose afin d'atténuer les effets négatifs de l'état de fait social.

Une observation attentive nous apprend que les représentations dominantes et les comportements qui leur sont associés se sont infiltrés dans le parti moderne, le mettant à leur service. Encore une fois, il n'est pas question de mettre en doute les intentions et aspirations du Parti démocratique libanais, ni de douter de la sincérité de son discours qui s'oppose, par principe, à cette situation qui entrave le processus de développement sociétal. Ce que nous voulons dire c'est qu'il y a une sorte de cassure entre le discours et la réalité, entre le cadre politique et les relations qui

20. Ichti, 1997 et 2004.
21. Aqfalî, 2002, p. 232.

priment dans les faits. Le discours est certes conçu pour s'adresser à la nation, toute la nation, et le cadre politique est conçu comme un cadre organisationnel conforme à ce que doit être un parti politique moderne qui aspire à développer et à dépasser l'état de fait. Pourtant, il y a un fossé entre la réalité sociétale d'une part (en tant que structure, relations, comportements, représentations...) et le discours et l'organisation politique, d'autre part. En dépit, donc, des bonnes intentions annoncées par le parti moderne, quand celui-ci s'adosse au leadership traditionnel, il a tendance à devenir un outil qui reproduit et perpétue l'état de fait.

L'ensemble de ces remarques pourraient se résumer dans l'expression de « modèle éclectique[22] » dont la portée dépasse le cas étudié ici. Ce modèle nous permet, en effet, de mieux comprendre le phénomène de la modernité et sa portée. C'est une créature duelle et étrange dont on pourrait dire qu'elle a un esprit ouvert et un cœur conservateur. Partant, cet être monstrueux semble enfermé dans un cercle vicieux qui accentue sa dualité jusqu'au déchirement... Il semble que les expériences politiques modernistes restent prisonnières de ce modèle qui leur tient lieu, en fin de compte, de démarche. Ainsi sommes-nous pris dans un cercle vicieux des plus difficiles à rompre.

(Traduit de l'arabe par Lotfi Nia)

Bibliographie

AL-ANSARI Muhammad Jabir, 1998, « al-Nahj al-tawfîqî, ichkâliyyat al-lâ hasm fî al-fikr wa-l-wâqi' » [La méthode conciliatoire, le problème de l'indécision dans la pensée et la réalité], '*Âlam al-fikr*, tome 26, n° 3 et 4, janvier-juin, p. 227-257.

AQFALÎ Jamâl, 2002, *al-Sulûk al-ijtimâ'î wa-l-siyâsî li-l-nukhba al-mahaliyya* [Le comportement social et politique de l'élite locale], Rabat, Markaz Tareq Ibn Ziyâd.

22. Muhammad Jabir al-Ansari propose ce « modèle éclectique » pour l'opposer aux deux modèles élaborés par le philosophe de l'histoire, Arnold Toynbee : le « modèle des zélotes » qui se réfère au passé et aux anciens (*salaf*) et le « modèle hérodien » qui est ouvert sur le monde afin d'assimiler les défis qu'il doit surmonter (Al-Ansari, 1998, p. 236).

AL-CHAHÂL Adnan, 2002, *al-Za'îm wa-l-qâdî* [La leader et le juge], Beyrouth, Dâr al-Rayyes.

ICHTI Chawkat, 1997, *Fî-l-chuyû'iyîn wa-l-katâ'ib, tajribat al-tarbiyya al-hizbiyya fî Lubnân* [Communistes et Phalanges, l'expérience de l'éducation partisane au Liban], Beyrouth, Mu'assassat al-intichâr al-'arabî.

——— 2004, *al-Ahzâb al-lubnâniyya, qirâ'a fî-l-tajriba* [Les partis libanais, lecture d'une expérience], Beyrouth, Mu'assassat al-intichâr al-'arabî.

AL-MAWLÂ Sa'ûd (direction et présentation), 1990, « Banû Ma'rûf ahl al-'urûba wa-l-islâm » [Les Banû Ma'rûf, défenseurs de l'arabité et de l'islam], in *al-Amîr Chakib Arslân* [L'émir Chakib Arslan], Beyrouth, Dâr al-'Awda, p. 49-52.

TIMOVIEF Igor, 2000, *Kamal Joumblatt al-rajul wa-l-ustûra* [Kamal Joumblatt, l'homme et la légende], trad. Khayri ad-Dhâmin, Dâr al-Nahâr.

19

Réflexions autour de la *za'âma* maronite au Liban-Nord

Chawki DOUAYHI

Zghorta, Bcharré et Tannourine monopolisent depuis des décennies la représentation politique dans les trois *caza* qui les logent (chacun de ces *caza* comptant une cinquantaine de villages). L'observation de la *za'âma*, sur la longue durée, dans ces trois localités, a fourni la matière aux quelques réflexions présentées ici ; elles s'articulent en quatre parties.

La première partie traite de ce que j'appelle le « procès de clanisation », déclenché dans ces trois localités au tout début du XX^e^ siècle, avec tous les changements qu'il entraîna dans la nature de la *za'âma*. La deuxième est consacrée aux ressources qui ont contribué à la formation de la *za'âma* uniquement dans certaines « maisons[1] », les autres se retrouvant vis-à-vis de celles-ci dans une situation de dépendance, que l'on exprime localement par les deux termes suivants : *lafif* (ceux qui gravitent autour) et *'arra* (fusion d'une petite famille dans une autre plus grande). La troisième partie décrit le mode de fonctionnement de la *za'âma* et les « appareils » plus ou moins formels qu'un tel fonctionnement suppose. Enfin, la quatrième montre la façon dont cette *za'âma* affronte des organisations politiques de nature différente.

1. Compte tenu du sens fluctuant du mot « maison » comme terme de parenté, je l'utilise ici dans sons sens le plus restreint, c'est-à-dire comme unité de parenté comprenant seulement les membres de la famille du *za'îm*.

Le procès de clanisation

Ce procès fut déclenché au début du XX^e^ siècle par deux événements majeurs : l'effondrement définitif du pouvoir ottoman et l'avènement du mandat français. Ils contribuèrent à la formation d'un nouveau type de *za'âma*, différent, par ses assises, de celui qui prévalait durant le XIX^e^ siècle, à savoir une *za'âma* reposant essentiellement sur un clanisme politique, donc sur une *'asabiyya* ayant pour support les liens de parenté ou des liens supposés tels[2].

Tout au long du XIX^e^ siècle, dans chacune des trois localités étudiées, la *za'âma* était détenue par une seule maison autour de laquelle gravitaient l'ensemble des habitants : à Zghorta, la maison de Boutros Karam, à Bcharré, celle des Daher et à Tannourine celle des Tarabey. Toutes les trois comptaient des membres qui occupaient des postes dans l'administration ottomane en tant que gouverneur de *caza*.

La conjoncture engendrée par le Mandat ne tarda pas y former un nouveau paysage politique, d'une part à cause de l'étiolement de l'autorité de ces maisons et, d'autre part, avec l'émergence, bien qu'encore embryonnaire, d'entités politiques fondées sur des données rompant avec tout ce qui était à l'œuvre précédemment. Ce passage d'une configuration politique à une autre et d'un type d'allégeance à un autre ne s'est pas fait du jour au lendemain. La formation de la *'asabiyya* des nouvelles maisons[3] a suivi trois étapes, agissant sur trois domaines visant chacun un objectif bien déterminé.

Dans un premier temps, à l'initiative d'un *wajîh* (petit notable) qui aspirait à devenir le *za'îm* de son clan, de soi-disant connaisseurs de la généalogie se livrèrent à un travail de « restauration » de sa généalogie, en évacuant les éléments susceptibles d'avoir dissimulé ce qu'ils prétendaient être l'appartenance à un même clan. Leur travail consista à fusionner ce qui était scindé, autrement dit à restaurer ce qui était considéré comme démantelé. Ainsi, des gens qui affirmaient ne pas savoir à quel clan ils appartenaient ont été amenés à revendiquer une nouvelle identité parentale et, par conséquent, à s'identifier comme membres d'une entité politique

2. Le clanisme qui a engendré ce nouveau type de *za'âma* est donc un phénomène éminemment « moderne », et non un résidu ou une résurgence d'une culture traditionnelle.
3. À Zghorta, les Frangié, les Mawad, les Boulos, les Douayhi, les Karam. À Bcharré, les Issa-Khoury, les Gécharri, les Geagea, les Kayrouz, les Tawq. À Tannourine, les Harb et les Younès.

autre que celle sous laquelle ils avaient vécu depuis longtemps, pour, *in fine*, former une *'asabiyya* face à d'autres *'asabiyya*.

Une manipulation généalogique permit la constitution de nouveaux liens de parenté. Elle s'assortit d'un travail de mémorisation visant à assurer la légitimité de la *za'âma* en train de se former.

La manipulation généalogique

Le clan, tel qu'il fut constitué lors de la formation de la *za'âma*, est un « corps » dans lequel plusieurs unités de parenté ont fusionné sans qu'il y ait entre elles, ou entre certaines d'entre elles, un lien de parenté. En fait, mis à part quelques *jubb* qui descendent d'un ancêtre commun, chaque *jubb* a son propre ancêtre. Or, pour que la fusion dans une même unité de parenté soit possible, une condition est requise : la formation d'une *'asabiyya*, qui, à son tour, dépende d'un projet politique représenté par le petit notable aspirant à la constitution d'une entité politique (*kiyâna siyâsiyya*) dont il sera le chef. Les vieux de son entourage furent chargés de réaliser cette manipulation consistant à aiguiser une nouvelle conscience d'appartenance chez quelques unités de parenté, qui ne tardèrent pas à constituer le noyau dur de cette entité politique.

Le procès de mémorisation

La prise de conscience d'appartenir à un clan ne put se produire qu'en s'accompagnant d'une « histoire » tissée autour de ses ancêtres ou du fondateur de la *za'âma*. Cette « histoire » se nourrit bien souvent de symbolique à vocation identitaire, donc de marqueurs à travers lesquels on se définit d'une autre façon dans la localité et qui confèrent au clan, particulièrement à sa *za'âma*, une légitimité prenant son origine dans un passé glorieux. Tout ceci, ne fut possible qu'avec l'émergence du clan comme entité politique, car, à l'époque où une seule maison détenait le pouvoir au sein d'une localité, raconter un passé propre à chaque clan se heurtait à des obstacles puisque son histoire se confondait avec celle de la maison de la *za'âma* qui monopolisait à la fois l'autorité et la conscience des gens dans leur rapport au passé. En s'appropriant une histoire propre, une histoire toujours glorieuse, chaque clan ne manque pas d'ignorer, ou de nier, le passé glorieux des autres clans.

À quoi les clans se réfèrent-ils concrètement pour raconter ce qu'ils retiennent de leur passé, où le réel et le fictif se mélangent ? Pour les uns,

ce passé remonte à plusieurs siècles. C'est le cas des Douayhi quand ils se considèrent comme une famille « productrice » de patriarches et d'évêques durant les XVII[e] et XVIII[e] siècles – ceci suffisant, pour eux, à auréoler leur clan nouvellement né d'une légitimité qui dépasse de loin celle des autres. Dans le même ordre d'idées, ils ne manquent pas de rapporter comment, par la ruse, la maison Karam s'arrogea le pouvoir détenu par l'un des leurs, au début du XIX[e] siècle. Pour les Karam, l'histoire glorieuse de la localité de Zghorta a commencé avec Yussuf Karam et sa « guerre » contre le pouvoir ottoman dans les années 1860. D'après eux, c'est lui qui fit de cette localité le centre des négociations entre les puissances étrangères et l'autorité ottomane. Ils ne le considèrent pas seulement comme le « héros du Liban », étiquette qu'on lui colle généralement, mais aussi comme un saint.

Tous les autres clans, qu'ils soient de Zghorta, de Bcharré ou de Tannourine, dépourvus de personnages ayant joué un quelconque rôle durant la période qui précède l'émergence de leur *za'âma*, ont fabriqué des récits sur les exploits et les bienfaits de quelques-uns des leurs sans qui la localité n'aurait pu résister chaque fois qu'elle fut menacée de l'extérieur, soit par une autre localité maronite – c'est le cas de la lutte entre Zghorta et Bcharré qui perdure depuis plus d'un siècle –, soit par une autre région à majorité musulmane. Pour ce faire, ils ne manquent pas de citer des noms, surtout ceux appartenant aux maisons qui ont pu constituer une *za'âma*, et d'évoquer des événements dans lesquels ceux-ci ont occupé le devant de la scène. Ce jeu où chacun essaie de glorifier les siens et de désacraliser les autres fait partie de la stratégie politique du clan.

Les ressources de la *za'âma*

L'émergence de la *za'âma* dans certaines familles plutôt que dans d'autres nous amène à nous interroger sur les bases sur lesquelles elle s'est appuyée. Plus concrètement, pourquoi seuls les Frangié, les Douayhi, les Mawad, les Karam et les Boulos à Zghorta, les Rahmi, les Kayrouz, les Tawq à Bcharré, enfin les Harb et les Younès à Tannourine ont-ils pu constituer des *za'âma* alors que chacune de ces localités ne comptait pas moins d'une cinquantaine de familles ?

La constitution de la *za'âma* relève de plusieurs facteurs : le rôle du fondateur (ou de l'un de ses ancêtres), la fonction qu'il occupait, la richesse que possédait sa maison, le nombre de ceux qui sont considérés

comme ses parents. Il me semble, toutefois, que l'élément déterminant réside ailleurs, du moins pour certaines *za'âma*, et je vais tenter de le montrer en analysant les configurations de ces trois localités.

Considérons tout d'abord la fonction du fondateur de la *za'âma*. À Zghorta, seule la maison des Karam, parmi toutes les *za'âma* au pouvoir au XIX^e^ siècle, put conserver son autorité, et ce grâce à ce que j'appellerai la « fidélité historique » de certaines branches familiales envers cette maison que l'on qualifie de *bayt al-majd* (maison de la gloire). À l'instar de presque tous les fondateurs de *za'âma* au Mont-Liban, le cheikh Boutros Karam fut nommé *muqaddim* par le *walî* de Tripoli au début du XIX^e^ siècle, avec pour tâche de collecter les impôts dans la région de Zghorta. Le fondateur de la *za'âma* des Frangié était un simple *cheikh solh* dont la fonction consistait à régler les conflits au sein de la localité, alors que les fondateurs de la *za'âma* des Mawad et de celle des Boulos étaient connus comme étant des « généraux » dans « l'armée » de Yussuf Karam. Quant à As'ad Douayhi, tout ce que l'on sait de lui c'est qu'il entretenait de bonnes relations avec le patriarcat maronite, par le biais de son fils aîné qui était le secrétaire du patriarche, ainsi qu'avec les dignitaires du Mandat, par le biais d'un autre fils, officier dans l'armée. Sa *za'âma* fut détrônée dans les années 1950 par un curé appartenant à une autre branche de la famille Douayhi. Dans les deux autres localités, les fondateurs des *za'âma* ont, dans une large mesure, le même profil que ceux de Zghorta : celui de la famille Younès à Tannourine était officier dans l'armée sous le Mandat, alors que celui de la famille Kayrouz à Bcharré était un religieux, proche parent du patriarche.

Pour schématiser, on peut distinguer trois types de fondateurs de *za'âma* : le premier est constitué d'hommes de religion ou ayant un parent religieux ; le deuxième, de gradés dans l'armée ; et le dernier s'appuie sur les exploits d'un ancêtre ou sur le petit statut conféré par un poste occupé dans l'administration durant le XIX^e^ siècle.

L'influence de la richesse possédée par ces fondateurs dans la formation de leur *za'âma* est, certes, déterminante car elle permet de s'imposer. Ce n'est toutefois pas l'élément majeur sur lequel se fonde ou se pérennise la *za'âma*, et l'on constate d'ailleurs que certaines maisons, bien qu'elles n'aient pas possédé de fortune leur permettant d'entretenir leur pouvoir, ont pu néanmoins constituer une *za'âma*. Contrairement à certaines idées reçues, la *za'âma* n'est pas forcément « distributrice » de biens, quelle que soit la nature de ces derniers. Aussi, la richesse – utilisée à des fins politiques – n'est pas nécessairement génératrice de *za'âma*.

La taille de la parentèle contribue également à la formation de la *za'âma*. Nous avons vu plus haut que la constitution du clan était le

produit d'une manipulation généalogique, ce qui veut dire que le noyau de la parentèle sur lequel le petit notable s'est appuyé au moment de la formation de sa *za'âma* ne dépassait que quelques branches de ceux qui se considèrent comme ses parents. Le clan se construit au fur et à mesure que la *za'âma* se consolide. En outre, bon nombre de familles dont la taille dépassait de loin celle des clans ayant constitué une *za'âma* n'y sont, elles, pas parvenues.

Ainsi, la richesse et la taille du clan, facteurs constitutifs de la *za'âma*, ne sont que des entrées parmi d'autres, et pas les plus déterminantes. Dès lors, la question se pose : quels sont les autres éléments constitutifs de la *za'âma* ? Pour y répondre, il faut observer comment les mécanismes internes et externes (il est difficile de les séparer), dans leurs jeux d'interaction, contribuent à sa formation. Par mécanismes internes j'entends les qualités du candidat à la *za'âma*, qui se résument dans sa capacité à se poser comme *centre intégrateur* apte à « conduire le navire », selon l'expression largement utilisée. Il arrive que le choix d'untel au lieu d'un autre pour endosser cette responsabilité ne fasse pas l'unanimité de sa parentèle, ce qui amène des rivalités et conduit à des tractations en son sein et, au-delà, entre tous les membres du clan. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle certains clans ont connu, au début de leur formation, des dissensions qui n'ont pu être réglées que lorsque l'un des rivaux a réussi à imposer sa légitimité.

D'autres qualités requises pour exercer la *za'âma* sont résumées dans le titre de *cheikh al-chabâb*, qui implique que l'intéressé est courageux, proche des gens et généreux : « sa maison est ouverte », dit-on.

Les facteurs externes, quant à eux, relèvent des rapports qu'entretenait la maison de celui qui allait devenir le *za'îm* du clan, ou de son héritier, avec le pouvoir mandataire, ou avec l'autorité religieuse représentée par le patriarcat maronite, ou avec les deux à la fois, ou enfin avec les partis politiques en présence durant ces années charnières. Or, sans nier l'apport de ces acteurs et l'efficacité de chacun d'eux dans l'appui qu'ils ont accordé à l'un ou l'autre *za'îm*, ils ont consolidé ou renforcé quelque chose de déjà établi ou en train d'être établi. En ce sens, les *za'âma* claniques sont, en dernière analyse, le produit des ressources internes, sans lesquelles il nous est difficile d'expliquer comment elles ont pu perdurer malgré l'absence d'un appui venant de l'extérieur.

Les pratiques matrimoniales des membres de la maison de la *za'âma* ont constitué une des ressources, un des moyens de la stratégie politique qu'il ne faut pas négliger. Les choix matrimoniaux des maisons se sont déroulés en trois étapes. La première, au début de ce que j'ai appelé le « procès de clanisation », est le mariage, à l'intérieur de la localité, de

membres de ces maisons avec les quelques familles aisées, appelées dans le jargon local « familles connues » (*'â'ilât ma'rûfa*). Durant la deuxième étape, qui correspond à la constitution de la *'asabiyya* classique, les mariages sont conclus avec des familles de notables appartenant exclusivement aux différents villages du *caza*. Enfin, lors de la troisième et dernière étape, le choix du conjoint se fait en dehors du *caza*.

Le processus fut le même dans les trois localités étudiées, selon une temporalité propre à chacune, due au temps nécessaire au procès de clanisation. Les *za'âma* de Zghorta sont passées d'une étape à l'autre avant celles de Bcharré, et celles-ci avant celles de Tannourine.

Ces pratiques matrimoniales eurent deux conséquences complémentaires. Le mariage en dehors de la localité conduisit à une sorte d'aristocratisation de ces maisons par rapport aux autres familles de la localité. Quant à l'échange matrimonial entre les *za'âma* des trois localités et les familles de notables appartenant au *caza*, il contribua, dans un premier temps, à la neutralisation de ces familles de notables, qui ne tarda pas à se traduire en une alliance politique, puis, peu à peu, à leur éviction définitive de la scène politique, ce qui aboutit à une aristocratisation des *za'îm* par rapport à elles.

Le mode de fonctionnement de la *za'âma*

L'exercice de la *za'âma* requiert un ensemble d'appareils informels ayant chacun une fonction propre. La *za'âma* a toujours besoin d'être entourée de personnes cimentées par des liens de parenté, ou par des liens de fidélité, parmi lesquelles elle choisit, ou plutôt est contrainte de choisir, ses « officiers ». On peut repérer trois « appareils » qui assurent le fonctionnement de la *za'âma*.

Une za'âma *à deux têtes*

Celui qui détient effectivement le pouvoir au sein de la maison de la *za'âma* est, une fois cette dernière formée, un fils aîné. Toutefois, ceci n'empêche pas l'existence d'exceptions à cette règle si l'aîné ne possède pas les qualités requises pour prendre la tête du clan. Cela dit, la détention du pouvoir par l'un plutôt que par l'autre – surtout quand un autre que l'aîné s'en empare – a suscité et suscite toujours des conflits au sein de la

maison de la *za'âma* lorsque se pose la question de la succession. Les Karam, les Harb, les Frangié, les Boulos et les Douayhi ont connu de telles situations.

De toute façon, quel que soit celui qui détient le pouvoir, il a toujours besoin d'être épaulé par l'un de ses parents, l'un de ses frères, le plus souvent le cadet qui, apparemment, est « formé » depuis son jeune âge à remplir cette fonction. S'il n'a pas de frère, c'est sa sœur qui endossera cette responsabilité[4]. S'il est fils unique, c'est son fils ou sa fille qui jouera ce rôle s'ils sont en âge de le faire, sinon, un de ses cousins les plus proches. Quant à l'épouse du *za'îm*, son rôle est très marginal, car elle n'est pas originaire de la localité. Il se limite à certaines activités qui concernent principalement les femmes du clan.

Pourquoi cette *za'âma* à deux têtes ? Apparemment, il s'agit d'une division des tâches entre les deux personnes concernées. Le *za'îm* vit le plus souvent à Beyrouth et ne peut donc suivre au jour le jour ce qui se passe à l'intérieur de sa localité et se tenir informé des problèmes qui demandent des solutions immédiates. Quelqu'un doit donc s'occuper des « affaires internes », qui changent en fonction des circonscriptions électorales concernées. Parfois ces affaires touchent seulement le *caza* quand celui-ci est adopté comme circonscription électorale, parfois plusieurs *caza* quand ceux-ci constituent une seule circonscription.

Cette division des tâches ne met pas les deux personnes concernées sur un pied d'égalité. Il est clair que c'est bien le *za'îm* qui prend les décisions, mais cela ne signifie pas que celui qui l'épaule, surtout quand il s'agit de son frère ou de sa sœur, ne fait qu'exécuter ces décisions. Il peut lui arriver de régler des problèmes de grande importance sans l'intervention du *za'îm* car il connaît beaucoup mieux le « terrain ».

Un dernier point est à relever concernant ce dualisme et ses répercussions lorsque se pose la question de la succession de la *za'âma*. Si elle se fait, en général, de père en fils, il arrive que les conditions d'une telle succession ne soient pas réunies (le *za'îm* n'a pas de garçon, ou celui-ci est encore en bas âge, ou il n'a pas d'enfant du tout). Plusieurs cas de figure se présentent alors, avec toutes les tractations et parfois les conflits que cela peut provoquer. C'est ce qui s'est passé chez les Frangié, les Harb et les Douayhi, où il y a eu un transfert de la *za'âma* d'une personne à une autre au sein de la maison, et parfois d'une lignée à une autre dans le

4. La sœur du *za'îm* qui épaule son frère dans l'exercice de sa *za'âma* reste généralement célibataire car la stratégie matrimoniale adoptée par les membres de la maison de la *za'âma* – garçons et filles – implique le choix d'un conjoint n'appartenant pas à la localité.

même clan. Il est clair, au vu de ces quelques exemples, que ce passage de la *za'âma* d'une personne à une autre (frère, neveu ou autre) a entraîné une scission au sein du clan, qui, parfois, a duré le temps que la légitimité de l'un ou de l'autre soit reconnue.

La machine de guerre

J'entends par « machine de guerre » un « corps » constitué d'hommes ayant pour fonction la défense des intérêts du clan et de sa *za'âma* par l'usage des armes. Les impératifs qui président à la formation d'une telle machine, qui, faut-il le souligner, n'a rien de formel, s'expliquent principalement par le champ dans lequel le politique s'exerce, en lien étroit avec la parenté, le clanisme et la violence cyclique.

Ces hommes que l'on appelle les *abaday* (hommes de main) du clan appartiennent en grande majorité à la branche la plus proche de celle de la maison de la *za'âma*, celle qui constitue le noyau dur de cette machine. Selon les circonstances, d'autres membres viennent s'y agréger. Il y a donc les « permanents » et ceux qui prennent seulement les armes quand les conflits entre clans dégénèrent en une guerre ouverte. Les premiers, compte tenu de leur statut, sont entretenus par la *za'âma* et, particulièrement, par celui ou celle qui prend en charge les affaires internes du clan.

L'état-major

Les membres qui composent l'état-major de la *za'âma* n'appartiennent pas à son clan, mais à des familles qui gravitent politiquement autour d'elle. En dépit du sens militaire du terme état-major, son rôle n'a aucun rapport avec la guerre : il sert d'intermédiaire entre le *za'îm* et ses partisans. C'est à travers ses membres que le *za'îm* peut être informé de ce qui se passe dans la localité, dans les villages du *caza* et parfois bien au-delà.

Les membres de l'état-major, vu leur rôle et leur niveau d'éducation, occupent parfois des postes importants dans l'administration de l'État, certainement après avoir été nommés par leur *za'îm*.

La *za'âma* face aux partis politiques

Contrairement aux autres régions à dominance maronite (Jbeil, Kesrouan et Metn), auxquelles les partis politiques formés dans les années 1930-1940 ont pu avoir facilement accès, les régions maronites du Liban-Nord, et particulièrement nos trois localités, sont restées, en quelque sorte, à l'abri de ces nouveaux types d'allégeance qui vont plus ou moins à l'encontre des *'asabiyya* fondées sur les liens de parenté et sur les *za'âma* issues de ces liens. En fait, malgré une présence qui, dans le meilleur des cas, ne dépassait pas une dizaine de personnes dans tel ou tel village, les partis politiques chrétiens (Bloc national, Parti destourien, Kataëb, Nationalistes libéraux) sont restés au seuil des régions du Liban-Nord, et particulièrement des trois localités étudiées. Cette situation a perduré jusqu'aux années 1970. La guerre du Liban qui a éclaté en 1975 a ouvert largement la voie à la pénétration du parti Kataëb dans les *caza* de Zghorta et de Bcharré (dans celui de Batroun il était présent avant la guerre, le candidat des Kataëb ayant été élu député aux législatives de 1972). Malgré leur appartenance à la même ligne politique au début de la guerre, les *za'âma* des trois localités ne virent pas d'un bon œil la percée du parti Kataëb dans une région historiquement réfractaire à tout parti politique, d'autant que son influence s'étendit jusqu'à atteindre progressivement presque tous les villages des trois *caza*. Notons toutefois que sa présence à l'intérieur des trois localités est restée très limitée.

La réaction la plus violente contre les Kataëb vint de la *za'âma* des Frangié qui, vu l'ampleur de son pouvoir au Liban-Nord maronite, vécut plus que les autres l'extension de ce parti comme un défi et une menace. Les *za'âma* furent non seulement conduites à organiser leur défense et leurs alliances, mais aussi à exalter les traits qui les distinguent des partis, ces types d'organisations politiques taxées d'étrangères et opposées à ce qui est autochtone et authentique. La réponse du parti Kataëb à ce discours se résume en deux mots, qualifiant les partisans des *za'âma* de féodalistes et de conservateurs. Tout annonçait que les tensions entre les deux parties allaient, tôt ou tard, dégénérer en conflits armés. Ceux-ci causèrent la mort de plus d'une centaine de personnes de part et d'autre, dont le fils du président Frangié, son épouse et sa fille, tués le 13 juin 1978 à Ehden.

Ces affrontements armés, qui éclatèrent en 1978, vidèrent des partisans des Kataëb presque tout le *caza* de Zghorta et une partie de celui de Batroun. Il fallut attendre une quinzaine d'années pour que l'on assiste à un début de retour, qui ne fut accompagné d'aucune activité manifeste, qu'elle soit politique ou autre. Ce n'est qu'en 2005 que les partisans des

Kataëb, et surtout des Forces libanaises, ont commencé à afficher, il est vrai timidement, leur appartenance politique, avec tout ce que cette dernière implique comme présence active sur la scène politique du *caza* de Zghorta.

La percée des Kataëb puis des Forces libanaises dans les *caza* de Bcharré et de Batroun n'a pas provoqué la même résistance de la part des *za'âma*. Dans celui de Batroun, ces deux organisations étaient présentes depuis les années 1960, plus particulièrement dans la région située entre la montagne, où se trouve la localité de Tannourine (avec ses deux *za'âma*), et le littoral, où se trouve la ville de Batroun. Bien que celle-ci souffre de l'érosion de sa *za'âma* depuis plusieurs décennies, elle a pu, en quelque sorte, sauvegarder sa personnalité face à la percée des partis politiques qui n'ont réussi à y gagner du terrain qu'à partir de 2005, avec le Courant patriotique libre du général Aoun. Il est à noter que la présence de ce courant à Batroun est due en partie au gendre de Michel Aoun, originaire de cette ville.

Le *caza* de Bcharré, malgré des points communs avec ceux de Zghorta et de Batroun, présente un cas de figure différent concernant cet affrontement entre les *za'âma* fondées sur la parenté et les organisations dépassant cette dernière, ou plus exactement visant à instaurer un type d'allégeance autre que celui qui prévalait depuis le début du XX^e^ siècle. La percée des Forces libanaises n'y rencontra pas le moindre écueil, et ce pour deux raisons – mis à part la faiblesse dont souffrent les *za'âma* traditionnelles. D'abord, dès le début de la guerre libanaise, bon nombre de ceux qui combattaient dans la milice des Forces libanaises venaient de Bcharré et des villages qui composent l'ensemble du *caza*. Ensuite, l'appartenance de Samir Geagea, l'un des chefs des FL puis leur président, à la ville de Bcharré a joué un grand rôle dans l'influence de cette organisation et sa victoire aux législatives de 2005 et de 2009.

Pour faire face à l'avancée des Forces libanaises, les moyens utilisés par les *za'âma* se sont révélés peu efficaces, surtout dans les *caza* où ces *za'âma* souffraient d'une faiblesse manifeste. Seuls les Frangié ont fait preuve d'une force politique capable de maintenir leur pouvoir. Hormis l'usage de la violence auquel ils peuvent avoir recours à tout moment, ils ont tout dernièrement transformé leur milice, constituée durant les deux premières années de la guerre, en organisation politique baptisée Courant Marada. À l'instar des autres partis, mouvements et courants politiques, le Courant Marada a son hymne, son drapeau et ses couleurs, avec toute la ritualisation qu'ils véhiculent. Ce changement a touché certains aspects organisationnels, dont la présence au sein de l'état-major (appelé Bureau politique) de membres n'appartenant pas à la ville de

Zghorta, ni même au *caza*, dans le but de s'ouvrir à d'autres régions, et la formation de comités ayant chacun une fonction propre.

On peut se demander dans quelle mesure tout cela a affecté le modèle classique de la *za'âma* : n'est-ce pas seulement un *décor* pour exalter le *za'îm*, qui reste aux yeux des siens le *za'îm* du clan ? Il est encore trop tôt pour juger de l'avenir de cette nouvelle forme d'organisation politique derrière laquelle se cachent le clan et son *za'îm*, forme imposée par la montée en puissance des Forces libanaises dans le *caza* de Zghorta. Va-t-elle contribuer à renforcer la *za'âma* ou, tôt ou tard, à la faire basculer ? Au train où vont les choses, le clanisme a encore de beaux jours devant lui à Zghorta, alors qu'il semble menacé dans les deux autres *caza*.

Table des matières

Liste des contributeurs 5

Introduction : Une approche anthropologique du leadership au Liban, *par Franck Mermier et Sabrina Mervin* 7

PREMIÈRE PARTIE

À LA CONQUÊTE DU NATIONAL

1) Charisme, pouvoir et communauté politique : la figure de Michel Aoun, *par Philippe Abirached* 35

2) Samir Geagea : le guerrier, le martyr et le *za'îm*, *par Emma Aubin-Boltanski* 57

3) The ascent of Rafiq Hariri and Sunni philanthropy, *par Hannes Baumann* 81

4) L'ascension politique de Rafic Hariri : ampleur et limite de l'émergence d'un leadership sunnite unifié, *par Victor Gervais* 107

5) Intimité, mise en scène et distance dans la relation politique au Liban, *par Isabelle Rivoal* 137

6) Transformations du leadership tripolitain : le cas de Nagib Mikati, *par Bruno Dewailly* 165

7) À l'ombre du leader disparu : Antoun Saadé et le Parti syrien national social, *par Franck Mermier* 187

DEUXIÈME PARTIE

SOCIALISATIONS PARTISANES

8) Représentations du leadership et mémoires vives chez les militants aounistes, *par Bruno Lefort* 221

9) L'action des Forces libanaises à Aïn al-Remmané : un intense travail de réhabilitation et de socialisation politique, *par Chantal Mazaeff* 263

10) Le paysage scout chiite, *par Catherine Le Thomas* 285

11) Fonction idéologique du vocabulaire de parenté dans la fausse nécrologie de Samīr Ǧa'ǧa', *par Arkadiusz Płonka* 305

TROISIÈME PARTIE

SPHÈRES RELIGIEUSES

12) Charisme et distinction : l'élite religieuse chiite, *par Sabrina Mervin* 321

13) Walking the Tightrope: Patriarchal Politics in Contemporary Lebanon, *par Fiona McCallum* 353

14) La cérémonie du *taklîf* dans les écoles de la mouvance Hezbollah : du rite de passage à la liturgie politique, *par Catherine Le Thomas* 377

15) Les rituels de Achoura à Nabatiyé : institutionnalisation et rivalités politiques, *par Michel Tabet* 399

QUATRIÈME PARTIE

AU PRISME DU LOCAL

16) Le Hezbollah face aux clans et aux grandes familles de la Bekaa-Nord : les élections municipales de 2004 dans la ville de Baalbek, *par Aurélie Daher* 419

17) Zahlé : de la *za'âma* nationale à la *za'âma* dépendante, *par Melhem Chaoul* 435

18) La place du leadership traditionnel dans les partis politiques modernes : le cas de la *za'âma* des Arslan, *par Chawkat Ichti* 461

19) Réflexions autour de la *za'âma* maronite au Liban-Nord, *par Chawki Douayhi* 481

ÉDITIONS KARTHALA

Collection ***Terres et gens d'islam***

Coédition IISMM–Karthala

Collège d'Azrou (Le). La formation d'une élite berbère civile et militaire au Maroc, *Benhlal Mohamed*

Figures d'Islam après le 11 septembre, *Mohammad-Arif Aminah et Schmitz Jean (dir.)*

Figures du compromis dans les sociétés islamiques (Les), *Nachi Mohamed (dir.)*

Indonésie, entre démocratie musulmane et Islam intégral (L'). Histoire du parti Masjumi XVI^e^-XX^e^ siècles, *Madinier Rémy*

Islam des marges (L'). Mission chrétienne et espaces périphériques du monde musulman XVI^e^-XX^e^ siècles, *Heyberger Bernard et Madinier Rémy (dir.)*

Léon l'Africain, *Pouillon François (dir.)*

Palestiniens entre État et diaspora (Les). Le temps des incertitudes, *Al Husseini Jalal et Signoles Aude (dir.)*

Retours en Palestine. Trajectoires, rôle et expériences des *returnees* dans la société palestinienne après Oslo, *Picaudou Nadine et Rivoal Isabelle (dir.)*

Société irakienne (La). Communautés, pouvoirs et violences, *Dawod Hosham et Bozarslan Hamit (dir.)*

Une génération d'intellectuels arabes. Syrie et Liban, *Dakhli Leyla*

Villes du delta du Nil. Tantâ, Mahalla, Mansûra. Cités de la densité, *Pagès-El Karoui Delphine*

Karthala et le monde arabo-musulman

(Sélection)

Après l'orientalisme, *F. Pouillon et J.-C. Vatin (éd.)*
Ben Barka, Hassan II, De Gaulle. Ce que je sais d'eux, *M. Buttin*
Connaissance de l'islam, *Michel Gilsenan*,
Contes arabes de Tiaret, *A. Belarbi*
Coran et talismans, *Constant Hames (dir.)*
De l'Atlas à l'Orient musulman, *D. Avon et A. Messaoudi*
Émeutes et mouvements sociaux au Maghreb, *D. Le Saout et M. Rollinde (dir.)*
Entrepreneurs maghrébins, *P.-N. Denieuil et M. Madoui (éd.)*
État face aux débordements du social au Maghreb (L'), *M. Catusse, B. Destremau et E. Verdier (dir.)*
Etre moderne en Iran, *Fariba Abdelkhah*
Figures du compromis dans les sociétés islamiques (Les), *Mohamed Nachi (dir.)*
Frères musulmans des origines à nos jours (Les), *A. Elshobaki*
Habib Bourguiba. La trace et l'héritage, *M. Camau et V. Geisser*
Hezbollah à Beyrouth (1985-2005) (Le), *Mona Harb*
Islam des marges (L'), *B. Heyberger et R. Madinier (dir.)*
Léon l'Africain, *François Pouillon (éd.)*
Liban, itinéraire dans une guerre incivile (Le), *Ahmad Beydoun*
Loi islamique et le droit dans les sociétés arabes (La), *B. Botiveau*
Maroc-Algérie. Analyses croisées d'un voisinage hostile, *Centre d'Études Internationales*
Mondes chiites et l'Iran (Les), *Sabrina Mervin (dir.)*
Mouvement civil au Liban (Le), *Karam Karam*
Nouvelle Libye (La), *Olivier Pliez (dir.)*
Région alaouite et le pouvoir syrien (La), *Fabrice Balanche*
Religion de la vie quotidienne chez les Marocains musulmans, *Jean-Noël Ferrié*
Retour en Palestine, *Nadine Picaudou et Isabelle Rivoal*
Systèmes financiers islamiques (Les), *M. F. Ould-Bah*
Territoires palestiniens de mémoire, *Nadine Picaudou (dir.)*
Tunisie, le délitement de la cité, *Sadri Khiari*
Un réformisme chiite, *Sabrina Mervin*
Une décennie de réformes au Maroc, *Centre d'Études internationales*
Une génération d'intellectuels arabes, *Leyla Dakhli*
Vote et démocratie dans l'Égypte contemporaine, *Sarah Ben Néfissa, Alâ' Al-dîn Arafat*

Collection ***Recherches internationales***

Adieu aux armes ? (L'), *Nathalie Duclos*
A la recherche de la démocratie, *Javier Santiso (dir.)*
Ambedkar !, *Guy Poitevin*
Après la crise... Les économies asiatiques face aux défis de la mondialisation, *J.-M. Bouissou, D. Hochraich et Ch. Milelli (dir.)*
Architecture, pouvoir et dissidence au Cameroun, *D. Malaquais*
Aux origines du nationalisme albanais, *Nathalie Clayer*
Chine vers l'économie de marché (La), *Antoine Kernen*
Clubs politiques et perestroïka en Russie, *Carole Sigman*
Contenus et limites de la gouvernance, *Guy Hermet (dir.)*
Démocratie à pas de caméléon (La), *Richard Banégas*
Démocratie et fédéralisme au Mexique (1989-2000), *Magali Modoux*
Démocratie mexicaine en terres indiennes (La), *David Recondo*
État colonial, noblesse et nationalisme à Java, *Romain Bertrand*
Faire parti. Trajectoires de la gauche au Mexique, *Hélène Combes*
Gouvernance (La), *Guy Hermet*
Guerres et sociétés. États et violence après la Guerre froide, *Pierre Hassner et Roland Marchal (éd.)*
Identité en jeux (L'), *Denis-Constant Martin (dir.)*
Indonésie : la démocratie invisible, *Romain Bertrand*
Internet et politique en Chine, *Séverine Arsène*
Mafia, justice et politique en Italie, *Jean-Louis Briquet*
Matière à politique, *Jean-François Bayart*
Milieux criminels et pouvoir politique, *Jean-Louis Briquet (dir.)*
Penser avec Michel Foucault, *Marie-Christine Granjon*
Politique de Babel (La), *Denis Lacorne et Tony Judt (éd.)*
Régner au Cameroun, *Jean-Pierre Warnier*
Sécurité privée en Argentine (La), *Federico Lorenc Valcarce*
Sur la piste des OPNI (objets politiques non identifiés), *D. Martin (dir.)*
Trajectoires chinoises. Taiwan, Hong Kong et Pékin, *F. Mengin*
Une mairie dans la France coloniale, *Benoît Trépied*
Vie quotidienne et pouvoir sous le communisme, *Nadège Ragaru et Antonela Capelle-Pogăcean (dir.)*
Voyages du développement, *Jean-François Bayart (dir.)*

Collection ***Les terrains du siècle***

Au Cameroun de Paul Biya, *Pigeaud F.*
Biodiversité et développement durable, *Guillaud Y.*
Chrétiens dans la mouvance altermondialiste (Les), *Grannec Ch.*
Clefs de la crise ivoirienne (Les), *Dozon J.-P.*
Coupeurs de route (Les), *Issa Saïbou*
Cybercafés de Bamako, *Steiner B.*
Défi des territoires (Le). Comment dépasser les disparités spatiales en Afrique de l'Ouest et du Centre, *Alvergne C.*
Élections générales de 2007 au Kenya (Les), *Lafargue J. (dir.)*
Enjeux urbains et développement territorial en Afrique contemporaine, *Diop A.*
Entre délocalisations et relocalisations, *Mercier-Suissa C.*
Implanter le capitalisme en Afrique, *Godong S.*
Islam et démocratie dans l'enseignement en Jordanie, *Nasr M.*
Islam, nouvel espace public en Afrique (L'), *Holder G. (éd.)*
Laurent Nkunda et la rébellion du Kivu. Au cœur de la guerre congolaise, *Scott S. A.*
Leçons de la crise ivoirienne, *Dozon J.-P.*
Le Hamas et l'édification de l'État palestinien, *Danino O.*
Luttes autochtones, trajectoires postcoloniales (Amériques, Pacifique), *Bosa B. et Wittersheim É. (dir.)*
Métamorphoses du Hezbollah (Les), *Samaan J.-L.*
Niger 2005. Une catastrophe si naturelle, *Crombé X. et Jézéquel J.-H. (dir.)*
Paradoxes de l'économie informelle (Les), *Fontaine L. et Weber F.*
Retour de l'esclavage au XXI^{e} siècle (Le), *Deveau J.-M.*
Réveils amérindiens. Du Mexique à la Patagonie, *Rudel C.*
Soins de santé et pratiques culturelles, *Bellas Cabane C. (dir.)*
Un autre monde à Nairobi. Le Forum social mondial 2007 entre extra-versions et causes africaines, *Pommerolle M.-E. et Siméant J. (dir.)*
Violences sexuelles et l'État au Cameroun (Les), *Abega S. C.*

Collection ***Méridiens***

L'Afrique du Sud, *Georges Lory*
L'Argentine, *Odina Sturzenegger-Benoist*
L'Azerbaïdjan, *Antoine Constant*
Le Bénin, *Philippe David*
La Biélorussie, *Philippe Marchesin*
La Bolivie, *Christian Rudel*
Le Botswana, *Marie Lory*
Le Burkina Faso, *Frédéric Lejeal*
Le Cambodge, *Soizick Crochet*
Le Chili, *Christian Rudel*
Le Congo-Kinshasa, *A. Malu-Malu*
Le Costa Rica, *Christian Rudel*
La Côte d'Ivoire, *Philippe David*
Cuba, *Maryse Roux*
Djibouti, *André Laudouze*
Les Émirats arabes unis, *Frauke Heard-Bey*
L'Équateur, *Christian Rudel*
Le Groenland, *Jacqueline Thevenet*
La Guinée, *Muriel Devey*
Hawaii, *Alain Ricard*
L'Indonésie, *Robert Aarsse*
L'Irak, *Pierre Pinta*
La Libye, *Pierre Pinta*
Malte, *Marie Lory*
La Mauritanie, *Muriel Devey*
Mayotte, *Guy Fontaine*
Le Mexique, *Christian Rudel*
La Mongolie, *Jacqueline Thevenet*
Le Mozambique, *Daniel Jouanneau*
La Nouvelle-Calédonie, *Antonio Ralluy*
Le Portugal, *Christian Rudel*
La Roumanie, *Mihaï E. Serban*
São Tomé et Príncipe, *Dominique Gallet*
Les Seychelles, *Jean-Louis Guébourg*
La Turquie, *Jane Hervé*
Le Vietnam, *Joël Luguern*

Collection ***Contes et légendes***

Au pays des initiés, *Gabriel E. Mfomo*
Chant des Bushmen Xam (Le), *Stephen Watson*
Contes animaux du pays mafa, *Godula Kosack*
Contes arabes de Tiaret (Algérie), *Abdelkader Belarbi*
Contes diaboliques d'Haïti, *Mimi Barthélemy*
Contes, fables et récits du Sénégal, *Lilyan Kesteloot*
Contes des gens de la montagne (Cameroun), *Liliane Sorin-Barreteau*
Contes haoussa du Niger, *Jacques Pucheu*
Contes igbo de la Tortue, *Françoise Ugochukwu*
Contes et légendes du Bénin, *Mémoires d'Afrique*
Contes et légendes fang du Gabon (1905), *Henri Trilles*
Contes et légendes touaregs du Niger, *L. Rivaillé et P.M. Decoudras*
Contes moundang du Tchad, *Madi Tchazabé Louafaya*
Contes mystérieux du pays mafa, *Godula Kosack*
Contes du nord de la Guinée, *Gérard Meyer*
Contes du pays badiaranké (Guinée), *Gérard Meyer*
Contes du pays des *Moose*. Burkina Faso, *Alain Sissao*
Contes du pays malinké (Gambie, Guinée, Mali), *Gérard Meyer*
Contes du pays nzakara (Centrafrique), *Anne Retel-Laurentin*
Contes du pays tammari (Bénin), *Sylvain Prudhomme*
Contes peuls du Nord-Cameroun, *Dominique Noye*
Contes du sud du Cameroun, *Séverin Cécile Abega*
Contes tamouls, *S. Madanacalliany*
Contes tshokwé d'Angola, *A. Barbosa et M. Cl. Padovani*
Contes wolof du Baol, *J. Copans et Ph. Couty*
Les dits de la nuit (Sénégal), *Marie-Paule Ferry*
Les nuits de Zanzibar, *Henry Tourneux*
Récits épiques toucouleurs, *Gérard Meyer*
Soirées au village, *Gabriel E. Mfomo*
Sur les rives du Niger, *Kélétigui Mariko*

Composition, mise en page :
Écriture Paco Service
27, rue des Estuaires - 35140 Saint-Hilaire-des-Landes

Achevé d'imprimer en janvier 2012
sur les presses de la **N**ouvelle **I**mprimerie **L**aballery
58500 Clamecy
Dépôt légal : janvier 2012
Numéro d'impression : 201202

Imprimé en France

La Nouvelle Imprimerie Laballery est titulaire de la marque Imprim'Vert®

Le Liban se singularise dans l'espace arabe par un système politique confessionnel, un État faible et la dévolution de la présidence de la République à un chrétien. Il apparaît donc souvent comme un cas à part, pouvant être même perçu en creux comme la scène de conflits régionaux dont les habitants ne seraient que des figurants.

Le cas libanais nous incite ainsi à questionner la formation d'une « communauté imaginée » par l'État-nation, alors même qu'au Liban le système étatique entretient des patriotismes communautaires qui engendrent des altérités internes et des « intimités collectives à défendre ». La nation libanaise ne se situe pas, en effet, dans le supposé lieu commun d'une « coexistence » (*ta'âyuch*) inscrite dans le préambule de la nouvelle Constitution de l'après-Taëf, mais bien dans les actualisations de ces multiples libanités produites par les appareils communautaires. Leurs systèmes éducatifs, leurs récits historiques avec leur part d'héroïsme et de culte des martyrs, ainsi que leurs modes de socialisation politique contribuent à entretenir ces petits Liban et la hiérarchisation des communautés.

L'étude des processus organisationnels, notamment ceux des institutions et des sociétés partisanes, apparaît donc comme le maillon indispensable pour cerner plus précisément, à travers l'analyse des rituels et de la mise en scène des pouvoirs, le lien entre les transformations du leadership et celles du communautarisme libanais. Si l'on se dégage d'une vision surplombante du communautarisme politique pour s'immerger dans les « sociétés partisanes » où il se projette, s'élabore et se réinvente, on peut en mesurer les effets systémiques à partir de ses actualisations diffractées et singulières.

C'est l'un des objectifs de cet ouvrage qui explore la question du leadership au Liban et les liens qu'entretiennent les leaders politiques, mais aussi religieux, avec ces groupes de partisans qui forment comme des microsociétés. Les modes de formation ou de transmission de ces leaderships sont analysés ici en relation avec les contextes politiques et sociaux qui ont provoqué leur émergence, leur pérennisation ou leur déclin, tandis que leurs conditions de réception ont été explorées en relation avec les interactions entre partisans et leaders.

9 782811 105952

ISBN : 978-2-8111-0595-2

hommes et sociétés