

## REGARDS CROISÉS SUR LE LIEN SOCIAL

Où en est la fameuse « perte » du lien social ? Où sont ses nouvelles amarres ? Sommes-nous condamnés à regretter les cohésions défuntes ? Faut-il s'habituer aux anomies de transition ? Les nouveaux chemins du lien social manquent sans doute plus de lisibilité que de capacité d'émergence. Les sciences humaines et sociales devaient s'en occuper.

Cet ouvrage s'intéresse à la fois à des liens de base, comme le langage, la technique ou la culture et à des liens complexes, multi-appartenants, immergés dans une variété d'objets sociaux contextualisés et regardés à la loupe par la recherche scientifique.

Issue d'un important colloque sur le thème du *Lien social* qui célébrait le dixième anniversaire de la Maison des sciences de l'homme *Ange-Guépin* de Nantes en juin 2003, cette somme de contributions révèle la richesse et la diversité des confrontations interdisciplinaires mobilisées sur l'une des questions les plus préoccupantes du XXI<sup>e</sup> siècle.



9 782747 578592

ISBN : 2-7475-7859-3

31 €

Collection « Logiques Sociales »  
dirigée par Bruno Péquignot

L'Harmattan  
LOGIQUES SOCIALES

REGARDS CROISÉS SUR LE LIEN SOCIAL

Sous la direction de  
Denis BOUGET  
et Serge KARSENTY

Sous la direction de  
Denis BOUGET  
et Serge KARSENTY

## REGARDS CROISÉS SUR LE LIEN SOCIAL

Journée de la Maison des sciences de l'homme  
*Ange-Guépin*  
Nantes  
X<sup>e</sup> anniversaire, 2003.

L'Harmattan

LOGIQUES SOCIALES

**Logiques Sociales**  
*Collection dirigée par Bruno Péquignot*

En réunissant des chercheurs, des praticiens et des essayistes, même si la dominante reste universitaire, la collection *Logiques Sociales* entend favoriser les liens entre la recherche non finalisée et l'action sociale.

En laissant toute liberté théorique aux auteurs, elle cherche à promouvoir les recherches qui partent d'un terrain, d'une enquête ou d'une expérience qui augmentent la connaissance empirique des phénomènes sociaux ou qui proposent une innovation méthodologique ou théorique, voire une réévaluation de méthodes ou de systèmes conceptuels classiques.

**Déjà parus**

Isabelle PAPIEAU, *Portraits de femmes du faubourg à la banlieue*, 2004.

Anne-Marie GREEN (dir.), *La fête comme jouissance esthétique*, 2004.

Dan FERRAND-BECHMANN (sous la dir.), *Les bénévoles et leurs associations. Autres réalités, autre sociologie ?*, 2004.

Philippe SPAEY, *Violences urbaines et délinquance juvénile à Bruxelles*, 2004.

A. BIHR et N. TANASAWA, *Les rapports intergénérationnels en France et au Japon*, 2004.

Jean WIDMER, *Langues nationales et identités collectives*, 2004.

R. GUILLON, *Les classes dirigeantes et l'université dans la mondialisation*, 2004.

E. BOGALSKA-MARTIN, *Victimes du présent, victimes du passé. Vers la sociologie des victimes*, 2004.

E. LECLERCQ, *Trajectoires : la construction des dynamiques sociales. Le cas des techniciens du supérieur*, 2004.

Simone BAGLIONI, *Société civile et capital social en Suisse*, 2004.

P. ANSART, A.-M. GUILLEMARD, M. LEGRAND, M. MESSU, K. SASAKI, *Quand la vie s'allonge, France-Japon*, 2004.

**Remerciements**

La présente édition a été rendue possible grâce à la compétence et la persévérance de Claudine Hommelet qui a assuré l'ensemble de la correction et de la mise en page telle qu'elle se présente aujourd'hui sous nos yeux. Qu'elle en soit vivement remerciée.

Le colloque qui a permis l'éclosion de cet ouvrage a bénéficié de multiples coopérations de grande qualité, offertes dans le plus grand désintéressement à l'occasion du 10<sup>e</sup> anniversaire de la création du GIP *Ange-Guépin*.

Que soient tout particulièrement remerciés nos quatre collègues qui ont assumé le difficile rôle de rapporteur dans les ateliers : Nicole Commerçon, géographe et directeur de recherche au CNRS à l'Institut des sciences de l'homme à Lyon ; le professeur Patrice Bailhache, historien des sciences et directeur du centre François-Viète à Nantes ; le professeur de psychologie cognitive Michel Fayol, directeur du LAPSCO à Clermont-Ferrand ; le professeur Serge Wolikow, historien, directeur de la Maison des sciences de l'homme de Dijon.

Monsieur François Resche, président de l'université de Nantes, avait lui-même ouvert les travaux du colloque. Simone Bateman, Jean-Pierre Le Crom, Yannick Lemarchand, Pierre Rouillard, Robert Salais, et Robert Villeneuve ont aimablement assuré les présidences de sessions. Monique Bigoteau, Benoît de Cornulier, Agnès Florin, Fabienne Le Roy, Charles Suaud, John Tolan ont participé à l'élaboration scientifique et à l'organisation.

Tous méritent notre extrême gratitude.

Enfin, la réussite de cette manifestation et l'ouvrage qui en témoigne doivent énormément à l'investissement de tous les personnels de la MSH *Ange-Guépin*. Qu'ils sachent tous combien nous leur en sommes reconnaissants.

... tout groupe, pris dans sa seule autonomie, est une étude tronquée où n'apparaissent pas les liens - pourtant déterminants - aux autres groupes, l'étude de tout groupe immigré étudié dans ces seules conditions est plus faussée encore, puisque ceux-ci ne se constituent parfois qu'en réponse au regard ou aux croyances de la société d'accueil.

Le second apport qui ressort de l'analyse de la catégorisation et du rapprochement - symbolique et objectif - des réfugiés cambodgiens fait écho aux propos de C. Petonnet, lorsque, à la fin des années soixante-dix, les habitants des bidonvilles étaient relogés dans des appartements HLM<sup>22</sup>. Les hiérarchies établies entre les individus dans leur ancien mode d'habitat - place occupée dans le bidonville, « choix » du voisinage... - étaient alors complètement ignorées et l'effacement des différences qui en résultait semblait exciter les rivalités fraternelles. Les incidences du nivellement social subi par les réfugiés cambodgiens et de leur catégorisation comme « étrangers » montrent que le constat de C. Petonnet est de nouveau opératoire. Une nouvelle fois, l'érosion des différences exacerbe la volonté distinctive et ce, d'autant plus que les individus concernés sont projetés au bas de l'échelle sociale et sont menacés d'être confondus aux plus stigmatisés de la société.

## Une institution entre transmission et reproduction sociale

Ababer el SAKKA,  
Doctorant en sociologie,

Centre nantais de sociologie (CENS), université de Nantes

### Introduction

*Al Diwân* en arabe, dans le cas présent, signifie conseil<sup>1</sup>, mais il peut signifier également un recueil de poésie, plus rarement un recueil de prose. Dans le monde hérité de la culture arabo-musulmane (comme en turc et en persan), le *Diwân* signifie registre. Cette structure palestinienne est issue de l'héritage arabe ancien fondé sur des alliances (*'achaer*) réunissant des familles patrilinéaires. *Al Diwân* est une institution sociale complexe. Sa fonction essentielle est de regrouper les membres d'une même famille, ou de plusieurs familles dans « *alnasab*<sup>2</sup> ». Il s'agit d'une réunion de l'ensemble des personnes souvent âgées qui discutent et gèrent tous les aspects de la vie sociopolitique du groupe. Historiquement, la société palestinienne, dans sa composition traditionnelle, comme l'ensemble des sociétés arabes, est une société patriarcale, communautaire et endogame, la *Qabila* (tribu), composée de plusieurs *'achira* (sous-tribu), elles-mêmes divisibles en plusieurs clans (de lignage), au sein desquels on trouve la famille composée, mais aussi la *Usra* (famille nucléaire).

Dans ce système de gestion du social, la relation est construite sur un rapport de domination. La famille (*al'usra*) est comprise dans le sens de ménage et non plus de (*bayt*), maison regroupant une famille étendue. Historiquement, cela n'empêche pas cependant de fréquents conflits internes. L'ordre tribal était la norme puisqu'il n'existait aucun pouvoir puissant et unificateur en dehors. La tribu était placée sous

<sup>1</sup> Tout au long de l'histoire de sociétés arabo-musulmanes, il a existé plusieurs diwans, « *Diwân al-diyâ* », « *Diwân al-kharâdj* », « *Diwân al-mthalim* » etc. L'appellation Diwan évoque la générosité et l'hospitalité etc.

<sup>2</sup> Ibn Manzûr, *Lisn al-Arab*, 2 t., Beyrouth, 1978, mais, aussi dans *Encyclopédie de l'Islam*, 2<sup>e</sup> édition, t. III, p. 245-246. *al hasab wa nasab*, elle confère le droit au titre de chérif. L'origine arabe peut être aussi illustre quand il s'agit des compagnons du Prophète (*sahaba*), ou de ses auxiliaires (*ansar*), ou encore « une ascendance qui remonte aux tribus de la conquête musulmane ». Le mot (*l'nasab*) signifie « valeur individuelle ». Si le terme *nasab* désigne l'origine illustre et la noblesse ancestrale, celui de « *alhasab* », quant à lui, désigne surtout la richesse matérielle.

<sup>22</sup> C. PÉTONNET, *On est tous dans le brouillard*, Paris, Ed. du CHTS, 2002.

l'autorité d'un chef ou *cheikh* qui jouait un rôle d'arbitrage, tâche qu'il exerçait avec l'assistance d'un Conseil et en se référant à une coutume établie qui pouvait être cristallisée par le *Diwân*. La vie était alors impossible hors de la tribu, puisque c'est elle qui offrait la sécurité. Dans ce mode de sociabilité, le lien entre générations, passées, présentes et futures, pouvait être fort. La concentration spatiale des familles palestiniennes facilitait la permanence des systèmes de solidarité familiale. Cette concentration spatiale est encore visible dans les groupements bédouinset d'autres similaires existent dans les villes, mais de façon générale, elles reposent sur des bases plus larges que la famille, (en référence à leur tribu d'origine [*achina*], ex Arabes *Abu gabaine*...). Dans les espaces diasporiques les Palestiniens ont aussi recréé des *Diwân*, même s'ils n'ont pas la même fonction.

## Le lieu

Dans le cas étudié, *Al Diwân* est un rassemblement de personnes d'une même famille, qui se retrouvent régulièrement, le jeudi soir ou le vendredi ou bien encore les jours de grève des Palestiniens lors de la première Intifada. *Al Diwân* est un lieu de règlement des affaires de la famille (mariages, décès), ainsi que de l'ensemble des conflits interpersonnels ( vols, meurtres, conflits de voisinage, etc.), dans les pratiques sociales liées au respect de la « tradition ». C'est une sorte de réinterprétation du passé en accord avec les cadres sociaux actuels dans lesquels se situe le groupe. Le souvenir du passé joue un rôle actif dans l'organisation sociale, en tant qu'élément fédérateur de la communauté. La mémoire des familles se base sur la mise en valeur d'une généalogie pour maintenir une continuité. Les individus « membres de la famille » se perçoivent comme membres d'un groupe et produisent des représentations de leurs origines. L'histoire familiale s'inscrit dans la durée. Le *Diwân*, en tant qu'espace, apparaît comme un lieu d'expression de la singularité de ce groupe, mais aussi comme un lieu de pérennité identitaire et de sociabilité. Du point de vue architectural, très diversifié, le *Diwân* peut être ouvert dans la maison d'un *amide* (chef) de la famille, ou sous forme d'un local à l'entrée du quartier, dans une tente bédouine comme autrefois, ou bien au sein d'une maison prestigieuse avec jardin. Le *Diwân* construit la généalogie et la « pureté de l'origine » pour faire appel à son *asabiyya*, c'est-à-dire pour affirmer l'authenticité de ses origines, son esprit de groupe, sa solidarité.

Certains *Diwâns* ont fait réaliser un arbre généalogique de la famille à l'intérieur du lieu, ou sur des livres édités uniquement pour un usage interne. On trouve souvent des filiations familiales qui remontent jusqu'au prophète. Seul le nom des hommes y est inscrit, à quelques exceptions près. Un rituel symbolique consiste à raconter et à répéter les généalogies familiales, pour permettre de consolider la mémoire des descendants. Ce rite intervient traditionnellement lors des repas familiaux, où l'on parle de patrimoine familial, par exemple lors d'anniversaires ou d'autres cérémonies. Cette coutume est génératrice de dévouement, de solidarité et d'une adhésion vitale à l'existence du groupe familial et à la défense de ses intérêts. Dans cette éducation, les pères demandent aux enfants de ne plus se présenter par leur prénom mais par leur nom. Elle assure la transmission exacte du sens du nom ainsi que des privilèges qui lui sont associés. Ce type d'éducation rend alors le passé

familial tellement lourd pour l'enfant qu'il en devient incapable de prendre la décision de rompre avec la tradition et ou (d'y) d'imposer sa volonté. En effet, ce système patriarcal<sup>3</sup> représente une sorte de répression de l'individu, ainsi que la destruction dès son plus jeune âge de sa capacité à s'affirmer. La stratification sociale traditionnelle distingue un ensemble de groupes de statuts plus ou moins spécialisés et endogames. Chaque individu dès sa naissance, est en principe héréditairement rattaché à l'un de ces groupes. Les particules *aal* qui introduisent les noms de la plupart des tribus induisent une lecture « affiliative ».

Le *Diwân* est un mécanisme de résolution des tensions interfamiliales, qui contraignent l'individu à se plier, consciemment ou non, à la logique de préservation des intérêts de la famille. Cependant, certains individus renversent cette tendance et parviennent à instrumentaliser l'organisation familiale et – comme nous l'expliquons plus loin –, à mobiliser ses ressources à leur profit personnel tout en les présentant comme la défense de l'intérêt familial. La gestion familiale du lien social est élargie par ces personnes à la société dans son ensemble. Ainsi, cette structure familiale joue un rôle prépondérant dans la reproduction et la transmission du pouvoir. Cependant, comme l'écrit Pierre Bourdieu<sup>4</sup>, « les stratégies de reproduction ont pour principe, non une intention consciente et rationnelle, mais les dispositions de l'*habitus* qui tend spontanément à reproduire les conditions de sa propre production ». L'éducation est un puissant mécanisme de reproduction sociale et les stratégies éducatives ont pour fonction de transmettre la nécessité d'appartenance à une famille dominante, sous la forme d'un nom, d'une mémoire et d'une identité familiale. Les membres connaissent l'histoire de leur famille ; la « noblesse de la famille » vient de ce que ces familles seraient descendantes des grands chefs des armées musulmanes arrivées en Palestine avec le Prophète. La croyance en une « lignée familiale » est rendue possible grâce à des discours qui idéalisent et sacralisent la famille. Cet « héritage » assure aux descendants une position de dominants et leur permet de légitimer la domination de sa famille sur les autres. L'histoire de la famille, lorsqu'elle s'adresse aux plus jeunes, est racontée sous forme d'anecdotes sur des ancêtres célèbres, afin de cultiver une sorte de proximité et de complicité avec ces personnages.

## La famille, un noyau de la société palestinienne

En Palestine, les liens familiaux et claniques sont très forts. L'identité familiale représente un noyau central de la société palestinienne. Elle se transmet oralement par rappels du déroulement de la vie passée. Autrefois, au sein de chaque tribu, il existait une répartition par fraction (*fakhth*) et sous-fraction (*batn*) qui existe encore dans les faits jusqu'au niveau des familles simples. Le système de possession de la terre par les familles qui peuvent les cultiver ou les faire cultiver, est une sorte de consensus tribal réunissant au moins l'ensemble des bénéficiaires et que tend à

<sup>3</sup> H. SHARABI, *Neopatriarchy. A Theory of Distorted Change in Arab Society*, New York, Oxford University Press, 1988 p. 77.

<sup>4</sup> « Stratégies de reproduction et modes de domination », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 105, décembre 1994, p. 3-70, p. 6.

maintenir l'efficace fiction d'une terre collective. Le caractère officiellement indivis de la propriété (*mushâ*<sup>5</sup>) présente en effet, de nombreux avantages. L'histoire de la Palestine avant la première guerre mondiale repose sur des communautés rurales où la terre est mise en valeur collectivement. Ce système collectif d'exploitation de la terre, est caractérisé par une redistribution périodique des parcelles à l'intérieur de la communauté villageoise (système *mushâ*) ; il concerne la quasi totalité des terres, quel qu'en soit le propriétaire officiel. En 1918, au moment de la chute de l'Empire ottoman, on estime que 60 % des terres relevaient encore de ce système et que les familles y formaient à la fois des unités de production et de consommation. De surcroît, l'empire confisquait les terres non cultivées - ou prétendues telles - et les revendait aux grands propriétaires. À la fin de l'Empire ottoman, certaines familles possédaient donc de très grandes propriétés<sup>6</sup>.

La constitution de vastes propriétés privées amorce alors une prolétarianisation paysanne. Cette prolétarianisation est aggravée par l'endettement et l'usure qui favorisent une nouvelle forme de surplus, au profit des grands propriétaires (en même temps usuriers), dans une société où la terre, était alors « synonyme de pouvoir<sup>7</sup> ». Par ailleurs, les grandes familles urbaines qui pour la plupart se définissent comme descendantes du prophète (*ashraf*<sup>8</sup>) - (nous y viendrons plus loin), détiennent traditionnellement les grandes fonctions religieuses : *qadis* (juges), *muftis*, *'ulamâs* de l'Islam (savants), lesquelles sont en même temps et inséparablement des fonctions qui touchent à la justice et l'éducation. Ce rapport au pouvoir est source de prestige car ces fonctions créent un statut et un important patrimoine foncier, grâce au contrôle des donations religieuses (*awqaf*<sup>9</sup>), ou par le rachat des terres à l'État. Il devient alors possible d'acquérir de considérables propriétés foncières tout en maintenant une résidence urbaine. Les États qui ont successivement contrôlé la Palestine (l'Empire Ottoman, l'Angleterre, la Jordanie et Israël), ont utilisé, voire installé des notables comme relais locaux de leur pouvoir ; ceux-ci, selon l'époque, ont parfois participé activement à cette politique<sup>10</sup>. Au sortir de la guerre de 1948, les élites palestiniennes traditionnelles sont discréditées. L'équation « bonne famille » et « notable » est remise en cause, ainsi que leur

<sup>5</sup> Depuis la période mandataire, le terme « *mushâ* » désigne la propriété foncière dans les communautés villageoises où la terre était détenue en « quotes parts » et soumise à des redistributions périodiques. L'institution économique du *mushâ* représente, avant tout, un système consistant en « la répartition égalitaire des terres » parmi les paysans.

<sup>6</sup> Les Shawa de Gaza : 100 000 dunums (NB : 1 dunum = 1 000 mètres carrés), les Abd Ahadi de Naplouse-Jénine : 60 000 dunums, les Husayni de Jérusalem : 50 000 dunums.

<sup>7</sup> A. GRANOTT, *The Land System in Palestine*, London, 1952, p. 16.

<sup>8</sup> A. GRANOTT, *op. cit.*

<sup>9</sup> Le *waqf* est un acte juridique par lequel un propriétaire immobilise une partie ou la totalité de ses biens fonciers ou immobiliers, les plaçant sous la protection de la loi islamique, au profit d'une institution religieuse ou de membres de sa famille nommément désignés. Des fondations pieuses furent créées de cette manière. Ce système permettait, en fixant la propriété, d'éviter le démantèlement des biens, la loi islamique les garantissant de toute saisie par les autorités. Les revenus étaient utilisés pour la construction de mosquées, d'écoles ou d'hôpitaux et leurs frais de fonctionnement.

<sup>10</sup> Comme l'histoire de la rivalité entre la famille al-Husseini et la famille Nachachibi, autour de la bataille pour le poste de Mufti de Jérusalem.

position sociale. Mais le discours traditionnel sur la famille conserve au premier plan les valeurs de solidarité et d'entraide. Dans le même temps, la « famille » continue d'être un champ social où circulent les ressources dont dispose le groupe. Ces ressources sont ici importantes et stratégiques.

Un autre pôle de l'appareil social traditionnel de notabilité en Palestine est *Almukhtar*<sup>11</sup> (élu), sorte de maire accepté, sinon choisi, par la population. Toujours situé dans le cadre du jeu habituel de l'importance détenue par telle ou telle famille et des rivalités qui en découlent, ceci s'observe surtout en milieu rural, même si le *mukhtar* en milieu urbain sert parfois aussi à représenter les intérêts des diverses autorités locales. Ainsi, une structure traditionnelle est perçue comme capable de garder un certain équilibre entre les catégories sociales.

Un notable crée son réseau<sup>12</sup>, tisse un réseau d'alliances familiales, claniques pour contrôler « son » territoire. Il n'est jamais un individu isolé mais plutôt un acteur capable de mobiliser d'autres acteurs pour obtenir des résultats qui contribuent à renforcer son image de médiateur et de bienfaiteur de la collectivité. Son champ d'intervention peut aussi être modifié dans la société palestinienne actuelle : le pouvoir notabiliaire développe de nouveaux champs d'intervention<sup>13</sup> et se déploie au-delà des institutions communautaires pour investir les institutions ainsi que le secteur administratif. Le nouveau notable est considéré comme homme d'influence (ou de *jâh*). Il peut être un homme de religion, un chef d'une grande famille, un élu, un propriétaire terrien, un entrepreneur. Il existe aussi des garants (*dumandâ*). Ce sont des personnes morales qui jouissent d'une considération au sein de la tribu ou famille. Leur rôle consiste à rembourser ou à se porter caution d'une personne au cas où elle ne respecterait pas ses engagements financiers. La notabilité est donc une combinaison de ressources de pouvoir et d'une sorte de territorialité. Ainsi le contrôle des *Diwâns*, lieux de communications stratégiques, est indispensable aux notables. Ceci explique le fait que ces personnages prônent la création de nouveaux *Diwâns* et ravivent les *Diwâns* abandonnés. À l'extérieur de la sphère familiale, le notable peut aussi se constituer un capital spirituel ou culturel. La participation à la lutte pour la cause nationale<sup>14</sup> est une ressource de la notabilité contemporaine. Même si les critères de la notabilité peuvent varier d'une époque à l'autre, d'une configuration socioculturelle à l'autre, l'importance du jeu des représentations sociales reste d'actualité. Cette situation fait du notable

<sup>11</sup> C'est valable pour les chrétiens et pour les musulmans. Au fil du temps le mukhtar a eu des rôles très diversifiés, par exemple, dans certaines régions, les autorités ont demandé aux habitants de s'adresser aux mukhtars pour avoir un certificat de voyage à l'étranger.

<sup>12</sup> A. HÉNIA, « Les notabilités et leur rôle dans l'articulation des entités locales et des espaces englobants », in A. HÉNIA, *Villes et territoires au Maghreb, itinéraires d'une recherche, Cahiers de l'IRMCI*, n° 1, 2000, p. 47.

<sup>13</sup> A. KHOUAJA, « Système notabiliaire et changements sociaux dans les régions des petites villes du Sahel tunisien depuis 1987 : le cas d'une famille d'entrepreneurs originaires de Boumerdès », in A. HÉNIA, *op. cit.*, p. 94-96.

<sup>14</sup> Il faut signaler qu'il existe un regard méfiant à l'égard de certains mukhtars, car tout au long de l'histoire palestinienne, certains d'entre eux ont été utilisés par les forces extérieures comme des instruments en leur faveur ou bien ces derniers ont utilisé des causes « sociales » pour leurs intérêts propres.

l'homme d'un lieu, auquel il est identifié et qu'il est habilité à représenter en toutes circonstances.

L'existence d'un lieu comme le *Dīwān* renforce sa visibilité ainsi que son prestige. Le rôle de relais, de médiation assuré par les notables leur permet d'imposer leur *leadership* et de jouer, par conséquent, un rôle important dans l'articulation et l'intégration de leur groupe avec les espaces extérieurs. L'instrumentalisation de la généalogie leur permet de maintenir et de reproduire leur monopole. Les alliances répétées au sein du lignage renforcent les liens biologiques et sociaux du groupe ; elles permettent de consolider les frontières qui séparent ce lignage des autres groupes voisins. Enfin, dans les villages, les notables sont les chefs de (*hamula*), structure traditionnelle de la famille étendue, unité de parenté (ou considérée comme telle) regroupant un nombre variable de lignages qui se réclament d'un ancêtre commun (réel ou fictif) dont la généalogie, en lignée paternelle, peut remonter à six ou sept générations.

### La généalogie comme instrument de notabilité

Nous essaierons d'abord d'exposer comment les familles construisent leur notabilité et, par la suite, nous mettrons l'accent sur la façon dont ces familles utilisent le *Dīwān* à leur profit. La société en Palestine est hiérarchisée : elle prête une attention particulière aux rangs et aux titres d'ordre social et individuel. Du point de vue social, ces titres s'appuient sur cinq critères : politico-religieux, religieux, familial, ethnique et économique mais le critère religieux est dominant, comme par exemple l'appellation accordée à un *haji*, (pèlerin de La Mecque). Les critères d'ordre individuel entrent aussi pour une part non négligeable dans l'échelle des valeurs. Par exemple, l'hérédité : la plupart des hommes de la justice tribale héritent de cette qualité ; d'autres l'acquiescent par l'âge ; il est alors indispensable que l'individu ait atteint un certain âge afin de disposer d'une certaine expérience ; mais aussi des qualités personnelles, telles que la perspicacité, la rapidité de réflexion, la capacité à mémoriser les antécédents tribaux et à appliquer les règles coutumières à toute nouvelle affaire ; l'absence d'antécédents contraires à l'honneur ou à la rectitude morale<sup>15</sup>, ainsi que le « respect de la morale religieuse », les « bonnes mœurs », la « noblesse d'âme », la justice, l'équité, la générosité. La notabilité est exprimée par trois vocables essentiels<sup>16</sup> : *raasab* (ascendance familiale), *hasab* (valeur individuelle) et *asl* (origine ethnique).

Le *cheikh* dispose du pouvoir de trancher les litiges de nature civile, par exemple ceux qui portent sur la terre et aussi les litiges de nature pénale, comme le meurtre, les coups et blessures, ou encore les conflits portant sur les limites territoriales séparant les tribus, les troupeaux, etc. Le *'aqil*, chef de famille, exerce la même fonction judiciaire que le *cheikh*, mais au niveau du clan. Cette qualité ne peut être conférée qu'au détenteur d'une culture et d'un savoir religieux, aux titulaires d'une

<sup>15</sup> A. HËNIA, *op. cit.*

<sup>16</sup> *Idem.*

généalogie noble (membres de la famille du Prophète) et aux *qudā* (juges). Il existe des « comités d'arbitrage » (*majlis al-tahkīm*) et le *Dīwān* peut assurer cette fonction.

### Fonctionnement, gestes, solidarité

Les *Dīwāns* sont également des lieux de pacification sociale<sup>17</sup> et de règlement des conflits interfamiliaux. Ces *Dīwāns* familiaux agissent comme de véritables outils sociaux ; en réunissant la famille, ils la contraignent à la pacification et maintiennent la cohésion du groupe. La pratique de hiérarchisation forcée par les « pôles dominants » familiaux, est illustrée par la description qu'Ibn Khaldoun fait de la famille dans *La Muqaddīma*. Il y présente une image où la famille et le concept de *'Assabiyya*<sup>18</sup> (la solidarité, l'esprit de corps) sont profondément liés, il souligne que la famille et les liens de sang sont les seuls facteurs pouvant produire une seule et vraie solidarité. D'un côté l'individu se plie aux lois de la *'Assabiyya* familiale, de l'autre il bénéficie de cette même logique.

### Les codes gestuels : le respect de la tradition et la mise en scène du folklore

Dans la structure du *Dīwān*, il existe des codes gestuels spécifiques, des signes de reconnaissance, des matériaux spécifiques, des décors (le café arabe avec l'instrument de préparation *almihbach*, certains types de meubles). La transmission des codes d'une génération à une autre s'exprime par des expressions langagières, des salutations répétitives effectuées à l'encontre de chaque nouveau visiteur, des places réservées selon l'âge, la notabilité et la richesse. Dans la plupart des quartiers qui n'ont pas d'espace collectif institutionnel, c'est le *Dīwān* qui devient l'endroit de sociabilité et de voisinage.

### L'utilisation des valeurs d'ordre moral

La morale se conjugue avec la religion et l'honneur. La solidarité tribale/familiale n'est pas un vain mot. Chacun connaît les droits et les devoirs que lui impose la vie dans la tribu ou dans le village/ville. Les devoirs de l'espace tribal/familial en tant que champ social, comptent parmi les plus importants, car ils mettent en jeu la vie même des individus, leur vie quotidienne. Certaines familles *humula* sont astreintes à un service de milice, de garde, pour faire respecter l'ordre, ou dans certains cas pour se défendre contre « une agression » ou lors d'une « bagarre ». L'honneur de la famille exige le respect des autres, l'honorabilité, le tout accompagné de générosité (des repas pour les pauvres), de charité, de justice, de piété, de probité, de l'accueil de l'inconnu (voyageur, pèlerin), de fidélité (*alwala*), mais aussi de confraternité (*ikhā'*, *mu'ākha*), ou d'autres relations (*rawābit*), telles que l'appartenance tribale, le lignage et les alliances matrimoniales, qui sont très

<sup>17</sup> F. DAZI-HENNI, « La diwāniyya, espace exemplaire d'une pratique sociale : lieu de production du prestige », Beyrouth, *Cahiers du CERMOC*, n° 8, p. 49-71.

<sup>18</sup> Cité par I. KHATDOUN, « Discours sur l'histoire universelle, (al-moqaddīma) », traduction V. Montiel, Sindbad, t. 1, 1967 p. 326, *op. cit.*

valorisées. La concentration spatiale des membres des familles a facilité la permanence des systèmes de solidarité villageois et familiaux.

### Le fonctionnement et les domaines d'intervention de *Al Diwân*

Les règles coutumières, écrites ou non, effectivement toujours appliquées aujourd'hui dans les tribus palestiniennes, sont le vestige de la période préislamique. C'est ce droit coutumier que le *Diwân* peut faire appliquer. Pour préserver la sécurité et maintenir l'ordre social, pour le règlement des conflits, les familles/tribus appliquent ce droit. Même si certaines de ces règles ont évolué et se sont adaptées au gré des transformations de la vie socio-économique et culturelle, elles continuent d'être des règles générales et fondamentales en vigueur aujourd'hui. Par exemple, l'extinction de la responsabilité collective d'une tribu à l'égard d'un de ses membres doit nécessairement être précédée du *barâ'*, c'est-à-dire de l'abandon par le groupe tribal (*asabiyya*) de l'individu qui a commis un crime. Ici le droit coutumier cohabite avec l'islam mais aussi avec les droits des civilisations plus anciennes<sup>19</sup> comme la loi byzantine. La *diyya* (tribu/famille) ne cherchera plus à continuer de le protéger. Si l'évaluation matérielle du montant d'une peine ou de la compensation a évolué depuis l'époque islamique, « les multiplications du prix du sang » (*mudd'afât al-diyya*), qui peuvent s'élever à quatre, voire onze *diyya* (le prix du sang), ou encore l'idée des offrandes sacrificielles (*qarabîn*) sont, elles, toujours en vigueur.

Ces règles coutumières sont une réactualisation de coutumes ancestrales. Cela souligne leur dimension historique. Mais la situation d'éclatement politique, tribal, clanique et religieux, peut expliquer pourquoi la société palestinienne retourne aux coutumes, organise l'allégeance à son autorité comme alternative sociale en l'absence de systèmes judiciaire et étatique. Dans la société palestinienne, la religion joue un rôle particulier comme source du droit coutumier. Nombre de règles coutumières s'inspirent de la *shari'a*<sup>20</sup> à l'image du prix fixe du sang (*al-diyya al-muqarrara*). Par ailleurs, les règles écrites ne stipulent rien sur les modalités de règlement des litiges en matière de mariage et de divorce, sur les contrats d'achat et de vente ou sur la donation<sup>21</sup>. Ces litiges, liés à ce qu'on appelle le statut personnel, sont réglés par la voie du juge religieux (*shar'i*), qu'on appelle dans le langage coutumier le « juge de l'approbation mutuelle » (*qâdî al-tarâdî*<sup>22</sup>), selon les dispositions de la *shari'a*. Si c'est le *cheikh* ou le juge coutumier qui se charge de trancher de tels litiges, il le fera également selon les dispositions de la *shari'a* et il sollicitera alors l'avis et le conseil d'un *qâdî al-tarâdî*.

Dans le *Diwân*, le droit coutumier d'aujourd'hui stipule toujours que la tribu est responsable de tout crime survenu à l'intérieur des frontières de son territoire. Pourtant, la société palestinienne ayant connu un éclatement important, on

s'appuie encore d'avantage sur son appartenance généalogique et celle-ci assure toutes les conséquences liées au crime commis. Suivant ainsi une coutume préislamique, le droit coutumier contraint la tribu à jurer sous serment (*qasâma*) qu'aucun individu de cette tribu n'a perpétré ce crime<sup>23</sup>. Cela n'éteint pas pour autant le versement du prix du sang (*diyya*) à ceux qui sont titulaires du droit du sang (les proches parents de la victime) ou bien encore, les peines légales (*hudûd*). C'est le *Diwân* qui résoud tous ces problèmes à travers les règles circonscrites par la « Loi de Dieu » (*ahkâm al-hudûd fi al-shari'a*), (homicide, diffamation, fornication, vol.).

Un ensemble de règles établies doit être appliqué dans la conduite du procès. Chaque partie doit laisser à son adversaire la possibilité d'expliquer sa requête sans l'interrompre. Les arbitres entendent et interrogent chaque partie. Des peines déterminées sont prévues pour ceux qui essayent de perturber ces séances. Manifester de l'hostilité après avoir accepté l'arbitrage et avoir formulé la requête fait partie des fautes (*'ib*) majeures. Dans ce cas, des mesures sont prises et des peines décidées avant même l'examen du fond de la requête. La peine finale est doublée, ce qui donne à l'instance arbitrale une position de force et empêche que ne se reproduise pareille perturbation du procès. Les peines prévues par les règles coutumières ne s'inspirent des peines *hudûd* qu'en matière d'homicide. Les exemples sont nombreux qui attestent de ce que les vestiges des anciennes civilisations continuent à exercer leur effet sur la société contemporaine. La question est alors de savoir comment gérer cette culture et sa coexistence avec l'héritage islamique. Dans le passé, la coutume tribale était multiple ; elle variait d'une tribu à l'autre en fonction de facteurs géographiques, politiques et économiques. Le droit coutumier était appliqué dans de nombreux domaines de la vie des gens, des conflits interpersonnels et quotidiens aux conflits tribaux, familiaux. L'adhésion à la *shari'a* islamique et son application y était forte, ainsi l'extension des appareils judiciaire et exécutif des structures étatiques de l'islam ont affaibli le droit coutumier. Aujourd'hui, dans le milieu urbain, ce sont surtout les appareils judiciaires et exécutifs étatiques qui se sont implantés et règlent les litiges. La coutume continue cependant d'y exercer un rôle important dans le règlement des litiges à forte implication tribale/familiale. Parmi les facteurs pouvant expliquer ce recours à la coutume, on peut évoquer tout d'abord la facilité et la rapidité de la prise de décisions dans ce système. L'islam a toutefois posé certaines conditions et limites à l'acceptation de ces us et coutumes.

Un domaine essentiel d'intervention du *Diwân* est l'héritage : il n'existe pas de texte. À ce sujet, cette matière devrait être laissée à la *shari'a* islamique dont les textes, eux, sont clairs et ne permettent aucune interprétation particulière. Pourtant, certaines tribus ou familles palestiniennes<sup>24</sup> continuent à exclure les femmes de

<sup>19</sup> À Gaza certains procès chez les chrétiens de Gaza font référence encore à la loi byzantine.

<sup>20</sup> Usage tribal, le talion (*qasâas*) a été légalisé et sacralisé par le Coran (II : 178-179). Toutefois, le texte sacré encourage plutôt la partie coupable à verser une compensation, le prix du sang (*diyya*).

<sup>21</sup> Voir le règlement des conflits tribaux au Yémen, *Cahiers du CEFAS*, n° 4.

<sup>22</sup> *Idem*.

<sup>23</sup> Un exemple marquant dans la ville de Gaza, suite à une bagarre survenue entre deux personnes de deux familles différentes, une personne d'une famille a été tuée, les hommes de la famille Al Nakhala ont été contraints de se réfugier sous la protection du chef de famille Al Sirsawi de Gaza ; seuls les femmes et les enfants de moins de 14 ans ont été autorisés à rester dans le quartier.

<sup>24</sup> Beaucoup de familles bédouines et d'autres à Gaza et ailleurs, continuent de priver les femmes de l'héritage familial.

l'héritage. Cette exclusion des femmes de l'héritage répond à des facteurs d'ordre économique<sup>25</sup> et d'ordre individuel. Toutefois, un autre champ d'intervention du *Dīwān*, est la question de l'homicide. Un verset coranique clair et évident affirme que la peine pour homicide intentionnel et injustifié est la mort<sup>26</sup>, à moins que les titulaires du sang (*awliyyā' al-damm*) ne pardonnent ou n'acceptent de recevoir le prix du sang (talion). Les multiplicateurs du prix du sang remplissent une double fonction : préserver les liens de parenté, tribaux et claniques, en lieu et place de la chaîne de la vengeance qui peut saisir la société tribale tout entière et aussi garder en vie un individu ou éviter à la tribu de perdre deux membres plutôt qu'un seul. Il n'y a donc pas de contradiction<sup>27</sup> entre *sharī'a* et droit coutumier sur la question de l'homicide. La justice tribale repose fondamentalement sur l'idée d'arbitrage et d'accord entre deux parties, ce qui permet au litige d'être tranché par un arbitre coutumier<sup>28</sup>. Ces règles exigent que les preuves soient fournies en respectant les modes particuliers d'établissement de la preuve (l'aveu-*iqrār*), le témoignage (*bayyina*), le serment disculpant (*al-yamīn al-nukūl*) et le serment collectif (*qasāma*). Le droit de protection (*himāya*) et de patronage (*jawār*) s'applique aussi à l'une des tribus ou à l'un de ses membres par le droit d'asile. En ce qui concerne l'homicide dont l'auteur est inconnu (*al-qatl al-majhūl*), l'homicide volontaire (*al-qatl al-'amd*), les règles coutumières, varient en fonction des circonstances ayant accompagné le crime. Le second ensemble de règles se rapporte à l'homicide odieux (*al-qatl al-nakīr*), qu'on appelle « honte » (*'ayb*). L'amende financière, payée à la victime en compensation matérielle, est sans aucun doute l'élément commun à toutes les peines, qu'elles soient de nature pénale ou civile. En cas de légitime défense, le droit coutumier efface les peines. C'est au juge coutumier d'évaluer les circonstances de la légitime défense. Par contre le prix du sang en cas d'homicide ne tombe jamais, même en cas de légitime défense et ce, pour éviter la vengeance et la poursuite des agressions qui s'inscrivent dans son cycle. La reconnaissance des faits par l'offenseur ou sa famille est une cause de réduction de la peine. Ces règles prennent en général en considération l'âge, le sexe, le statut social. Les peines sociales, qui comptent parmi les règles les plus importantes du système coutumier, s'étendent de la réprobation (*istihjān*), du blâme (*lawm*) et de la réprimande (*tawbīkh*), au rejet (*nabth*), à l'exil (*starād*) et à l'exclusion sociale (*al-muqāsta'a al-ijimā'iyya*)<sup>29</sup>. La peine sociale la plus forte est sans doute celle qui exclut l'offenseur de toutes les manifestations sociales, de la participation aux fêtes, de l'accès aux marchés, jusqu'à ce qu'il se soumette aux règles coutumières devant les tribunaux.

<sup>25</sup> Le facteur économique : si la femme épouse un homme extérieur au clan ou à la tribu, la question de son héritage affecte lourdement la famille ou le clan auquel elle appartient. La difficulté principale vient de ce que cela fait entrer une personne étrangère au groupe tribal dans les biens dont la famille est propriétaire, surtout quand il s'agit de terres agricoles. Pour cette raison, de nombreuses personnes recourent à la ruse (*hīla*) pour priver les femmes de leur héritage, tout comme d'autres s'arrangent pour que l'époux appartienne à la tribu.

<sup>26</sup> Cette signalisation coranique rend le débat sur ce sujet dans le monde arabe actuel assez difficile entre les partisans de la continuité de l'application de ces lois et les opposants.

<sup>27</sup> R. AL-'ĀLMĪ et B. DUPRET, *Le droit coutumier dans la société yéménite : nature et développement*, 2001.

<sup>28</sup> *Idem*.

<sup>29</sup> *Idem*.

## Une institution traditionnelle au service des intuitions modernes

Comment le *Dīwān* a-t-il pu résister au temps et s'intégrer à la société contemporaine ? Il envahit le champ politique, l'espace identitaire ; certains discours dans le monde arabe lui accordent une grande place. Cette institution implique, dans sa mise en place, des représentations sociales, des symboles communs. Mais ce modèle basé sur l'ordre traditionnel faiblit au fil du temps, atteint par les fractures dues à l'introduction des changements industriels, techniques, politiques et culturels. De plus, dans le cas palestinien, la guerre de 1948 a particulièrement fragilisé et discrédité les structures traditionnelles. Cependant il ne faut pas sous-estimer sa force surtout en période de crise. Le recours à la tradition est un signe repérable dans toutes les sociétés menacées pour permettre aux jeunes d'acquérir les codes nécessaires pour se faire une « place privilégiée » dans la sphère sociale. Le *Dīwān* est une institution qui essaie de compléter ce manque. La mise en scène de l'histoire familiale comme référent de toute réflexion sociale, ou la trajectoire personnelle devient une trajectoire collective. Elle fonctionne d'abord comme une défense, un barrage. La reconquête de l'identité traditionnelle, nécessaire pour le respect de la tradition (*taqlīd*) (respect de la tradition) est utilisée à tous les paliers de la mobilisation identitaire, à des degrés divers, essentiellement nostalgiques. La « première Intifada » (1987-1993) lui a donné une forte impulsion se concrétisant pendant les fermetures régulières des structures sociales, scolaires et universitaires par l'autorité militaire israélienne. Le *Dīwān* servait de lieu d'échange, d'éducation parallèle, de bureau pour retirer ou déposer des dossiers d'inscription à l'université, de bureau de vote pour les élections des associations, de lieu de conciliation entre membres des partis politiques. Pendant le boycott par les Palestiniens du « service civil israélien » (*alidara almadaniya*), la direction unifiée de l'Intifada a créé des comités de conciliation sociale (*lījan alislāh*) qui souvent se réunissaient dans les *Dīwāns*. Aujourd'hui, les femmes investissent modestement le *Dīwān*, qui à l'origine est une structure exclusivement masculine. L'esprit du *Dīwān* a changé ; le *Dīwān* actuel est un lieu de rencontre où les membres de la famille et leurs amis organisent des fêtes, des jeux (TV, vidéo, ordinateurs etc.)<sup>30</sup>. Le *Dīwān* est géré par un conseil familial élu démocratiquement. Le code gestuel n'est plus strictement respecté sauf au moment du règlement des conflits.

### Le statut de *Al Dīwān* actuel : entre « fossilisation » et prestige

Certaines pratiques sociales reflètent mieux les rapports conflictuels entre clans, que le discours idéologique des acteurs sociaux qui vise à dévaloriser l'autre. Le mouvement islamique voit les tribus comme des structures qui ne recourent pas à la *sharī'a* islamique et privent les femmes de leur droit à l'héritage : « Ils s'autorisent à verser le sang des musulmans. L'effet de renouvellement du rituel mené par la famille est considérable et permet d'assurer la transmission de valeur et le prestige personnel par le biais du *Dīwān*, comme cela se pratiquait pendant les élections de

<sup>30</sup> Témoignages de plusieurs *Dīwāns* à Gaza et en Cisjordanie.

1996. Quant à l'appareil étatique, l'autorité palestinienne a été, dès son installation, confrontée à un vide institutionnel et juridique. Elle a manifesté la volonté d'établir une administration des tribus *aachaer*<sup>31</sup>, autrement dit, une revivification des *Diwāns* ».

## Conclusion

En Palestine, la cohésion communautaire définie par une foi commune, une hiérarchie, des liens sociaux et économiques privilégiés, tout un éventail d'interdépendances, se matérialise soit par un réseau soit par un territoire, avec un point d'ancrage matériel, symbolique, spirituel et temporel (politique), le *Diwān*. La vitesse et la simplicité qui caractérisent les procédures suivies par les tribunaux tribaux des *Diwāns* poussent beaucoup d'individus à les préférer aux tribunaux officiels qui sont connus pour leur lenteur. En revanche, pour certains, le *Diwān* est le signe de « l'enfermement », du repli sur soi. Les Palestiniens contemporains désirent une liberté et une autonomie plus grandes que celles de leurs ancêtres ; ils regrettent cependant la solidarité familiale et communautaire, la clarté de l'identité sociale traditionnelle qui leur semblent appartenir à un monde disparu, qui n'était pas que négatif. Le *Diwān*, lui aussi, est perçu de manière contradictoire : il est par exemple un lieu de culte, où l'appartenance à une famille privilégiée et puissante permet d'acquiescer, entre autres avantages, une suprématie parfois soutenue par un prestige religieux. Mais il reste marqué par l'image traditionnelle (souvent négative) de la notabilité. Le *Diwān*, comme le reste de la société palestinienne (structures socio-économiques, administratives et politiques), a subi une réorganisation profonde dans la configuration de ses pouvoirs, de ses structures sociales et des valeurs centrales de cohésion de la société.

## Bibliographie

- « Le règlement des conflits tribaux au Yémen », *Chroniques yéménites*, le Centre français d'archéologie et de sciences sociales de Sanaa, *Cahiers du CEFAS*, n° 4.
- Al-'Alimî R. et Dupret B., « Le droit coutumier dans la société yéménite : nature et développement », 2001, *Chroniques yéménites*, <http://cy.revues.org>.
- Bourdieu P., « Stratégies de reproduction et modes de domination », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 105, décembre 1994, p. 3-70, spéc. p. 6.
- Chroniques yéménites 2002, *CEFAS*, Sanaa, mai 2003 (<http://cy.revues.org>)
- Dazi-Henni F., « La Diwāniyya, espace exemplaire d'une pratique sociale : lieu de production du prestige », Beyrouth, *Cahiers du CERMOC*, n° 8, p. 49-71.
- Dupret B., « Les procédures de la justice tribale. Extrait de Rashād al-'Alimî, La justice tribale dans la société yéménite », traduit de l'Arabe, *Chroniques yéménites*, 8, 2000.
- Granott A., *The Land System in Palestine*, London, 1952, p. 16.
- Khaldun I., *Discours sur l'histoire universelle (Al-Muqaddima)*, Traduction nouvelle, préf. et notes par Vincent Monteil, Sindbad, 1978, p. 32.
- KHOUJA A., « Système notabiliaire et changements sociaux dans les régions des petites villes du Sahel tunisien depuis 1987 : le cas d'une famille d'entrepreneurs originaires de Boumerdès », p. 94-96 et HÉNIA A., « Les notabilités et leur rôle dans l'articulation des entités locales et des espaces englobants », p. 47, in HÉNIA A., « Villes et territoires au Maghreb, Itinéraire d'une recherche », n° 1, 2000, *Cahiers de l'IRMC*, 227 p.
- Legrain J.-F., « Autonomie palestinienne : la politique des néonotables », REMMM, 81-82, 1996, 3-4.
- Sanaa, *CEFAS*, p. 69-80.
- Sharabi S., *Le néopatriarcat*, Paris, Mercure de France, 1996, 273 p.

<sup>31</sup> Entretien mené, avec Ghaiht Ghaiht, chef de l'administration des tribus à Gaza en 1998.