

sus de conditionnement (enculturation) par lequel un individu assimile au cours de sa vie les traditions de son groupe, advient inconsciemment. Les ethnologues allaient en conséquence très loin chercher une société qui offrait en même temps un champ d'investigation inédit et un éloignement garant d'une meilleure perception de l'autre.

Des générations d'ethnologues occidentaux se sont alors intéressées à des populations d'Asie centrale, de la Chine ou du Pacifique. Cette idée de distance à assurer me parut être relative. Je me posais la question de savoir si on pouvait réellement se rendre sur le terrain en étant garant d'une virginité conceptuelle et idéologique. Face au doute qui m'assaillait je n'hésitais pas à choisir mon terrain d'étude à proximité, dans un monde arabe divers et pluriel, plutôt que dans un monde lointain et «primitif». Plus précisément, dans une société compartimentée en communautés religieuses qui cohabitent, s'associent sans pourtant s'allier. Ce choix s'est d'autant plus trouvé justifié que cette compartimentation de fait s'était trouvée accentuée au cours de la guerre civile qui avait établi des barrières tant physiques que psychologiques qui rendaient difficile, voire improbable, toute rencontre. Cette absence de liens me parut justifier la recherche de cette altérité non dans un lointain ailleurs mais dans un chez moi qui se dérobaient et qu'on me dérobaient. La recherche de cette altérité pouvait passer par la pratique d'une anthropologie de l'intérieur mais une anthropologie de l'intérieur qui somme toute n'en était pas une, puisqu'en raison de ma naissance j'appartenais à une communauté religieuse différente. D'ailleurs pour les ethnologues «l'étude d'une religion autre que celle dans laquelle on a été élevé, ou du moins dont on a une conscience immédiate, représente une première donnée majeure de l'approche anthropologique»⁽¹⁾. Des contacts établis à l'occasion de mon passage en occident m'ont alors permis d'expérimenter en ces temps de guerre, le relativisme culturel dans un village shi'ite du sud du Liban.

Btater la grande porte du sud.

1983. Deux voies de passage offraient aux habitants du sud. Une par voie de mer pour les chrétiens, l'autre par voie de terre pour les shi'ites. Bien que l'emprunt de la voie de terre me fut interdit je décidais de le choisir quand même et ainsi je mettais en pratique une donnée majeure du travail ethnographique: l'observation participante. Des centaines de personnes se pressaient quotidiennement devant Btater la grande porte du sud tentant de rejoindre

(1) P. Bonté, «Ethnologie et fait religieux,» (table ronde), *Revue Française de Sociologie* (Octobre-Décembre 1978), p. 574.

leurs villages, le plus souvent sans succès. Elles dormaient alors sur place plus de trois jours d'affilée. C'est en ces lieux que je fis la connaissance de l'un des personnages les plus influents du village: Sayed Ghaleb. Grâce à son aide et ses tractations avec les soldats israéliens il réussit à écourter notre attente et nous franchissames, après quelques heures d'attente, le barrage des israéliens. Quelques mois plus tard, Sayyed Ghaled devait payer de sa vie cette collaboration honnie qui pourtant servait les intérêt des siens. Pour les habitants de son village le fait de profiter des avantages qu'offre cette prise de position, ne peut gommer ou même atténuer l'opprobre unanime qui s'abat sur tout acte de collaboration.

Une fois le barrage franchi, une autre épreuve s'imposait: il nous fallait pour parcourir les derniers kms qui nous séparaient des zones que nous voulions atteindre, subir les vexations des miliciens d'un gros bourg chrétien, Jezzine, qui nous entassèrent dans un bus en nous houspillant sans cesse. Je n'étais plus une ethnologue partie dans un pays étranger à la quête des dissemblances (ou des similitudes) je me trouvais plongée au cœur du conflit dans le déchirement et la rancœur des populations, j'étais bel et bien immergée dans le milieu.

Le village que j'avais choisi était entouré de villages chrétiens et les populations respectives avaient vécu jusque là en bonne intelligence. Les conséquences de la guerre civile commençaient cependant à avoir des retombées sur la région et les rapports entre villageois chrétiens et musulmans se dégradaient progressivement. Un jour en me rendant dans des bourgades chrétiennes voisines je dus faire face à une situation saugrenue due à une méprise quant à mon identité et qui se présenta comme le révélateur de la tension qui existait dans la région et qui n'allait pas tarder à exploser de manière dramatique. Accompagnée d'un de mes informateurs j'avais emprunté une des ruelles d'un des villages chrétiens voisins. Nous avions alors fortuitement rencontré deux hommes qui bavardaient au bord du chemin. Négligeant ma présence ils avaient apostrophé mon accompagnateur lui conseillant de poursuivre le chemin qui menait au cimetière mais exigeant qu'il leur laisse «La fille». Ainsi je me trouvais parachutée de «l'autre côté» expérimentant le relativisme des événements qui, vus sous un angle différé, prenaient rapidement un autre aspect. La question qui se posa alors, fut de savoir comment un ethnologue entièrement étranger au milieu, aurait ressenti les choses. Il n'aurait sans doute pas pu être accusé d'être partie prenante dans le conflit. Mais un chercheur, quelle ce soit son identité, peut-il réellement travailler dans un pays en guerre et ignorer les conflits qui s'y déroulent? Peut-il réellement ne pas être impliqué dans la relation qui le lie au

champ de son étude? Existe-t-il une neutralité dans la perception de l'autre? Il me semblait plutôt qu'il fallait accepter de reconnaître l'implication affective de l'enquêteur et prendre en considération la situation émotionnelle qui peut naître de la confrontation⁽²⁾. L'équation personnelle ferait alors partie intégrante de l'objet de recherche. Dans mon cas l'incongruité se posait dès l'instant où j'avais choisi de travailler dans les conditions de guerre où il est difficile de ne pas se forger une opinion et de garder-devant des sociétés qui se déchirent- la neutralité bienveillante de l'observateur. Je pense cependant qu'un ethnologue dans d'autres conditions peut se trouver devant un dilemme semblable et le nom de Pierre Clastres me vient à l'esprit. Ce dernier observant les chants qui précédaient la mise à mort d'une jeune fille ne devait-il pas éprouver le même sentiment, celui d'être un étranger de l'intérieur, qui comprend le processus et en même temps compatit⁽³⁾?

Ces questions m'ont mené à la découverte du processus du retour à soi que suscite la pratique ethnographique. L'ethnologie nous conduit à partir d'une société différente, au retour à la sienne propre. C'est toute la problématique de l'altérité et de l'identité qui se trouve ici posée et qui définit et révèle la commune identité de l'observateur et de l'observé. D'autre part la distance exigée au départ de toute enquête sur le terrain devenait rapidement immersion. «La tradition ethnologique a fait de la distance, la condition de regard neuf, sinon objectif; elle a insisté sur les vertus de la distance entre l'observateur et ceux qu'il observe: «mais par une espèce de paradoxe, elle a revendiqué en même temps l'observation participante, c'est à dire au contraire, une fusion aussi complète que possible avec ceux que l'ethnologue est censé observer (...)»⁽⁴⁾. Ainsi mener une enquête au sud du Liban à l'époque de l'invasion israélienne, c'était s'immerger totalement dans le milieu, fusionner avec ceux dont je partageais la vie et nécessairement les préoccupations, ce qui me mènera plus tard à tenter de comprendre le processus de radicalisation ultérieur dans la région.

Une ethnographie non traditionnelle:

Le choix d'une étude limitée.

Accomplir l'ethnographie d'un village à l'époque de l'invasion israélienne était si saugrenu qu'il ne vint même pas à l'idée de ceux qui m'hébergèrent de chercher à connaître mon identité religieuse.

(2) Georges Devreux, *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences* (Paris: La Haye, 1967).

(3) Pierre Clastres, *Chronique des indiens Guayaki*, Terre Humaine (Paris: Plon., 1972).

(4) Marc Augé, «Ethnologie et fait religieux,» (table ronde) *Revue française de Sociologie*, p.572.

On me savait beyrouthine et on n'en demandait pas plus. Il avait suffi qu'un habitant du village m'eut emmené et par là même s'était porté garant de mes agissements pour ce je sois acceptée. Telle était la loi de l'hospitalité. Jusqu'au jour où une rencontre avec le cheikh d'un village voisin permit de révéler que je n'étais ni shi'ite, ni sunnite. La stupeur qu'a entraîné cette révélation fut rapidement suivie par une volonté accrue de faciliter mon travail. J'étais admise à l'ensemble de la vie du village; on acceptait ma présence tout en respectant la différence, comme en témoigne mon expérience des veillées de Ramadan. Si je pouvais entièrement partager le rite et sa convivialité, je ne devais en aucune sorte en partager les contraintes, et les jeûneurs me préparaient mes repas quotidiens.

Par contraste avec le contexte régional, le village dans ses limites géographiques, me parut être un havre de sérénité. Je compris rapidement que, dans le contexte actuel d'occupation israélienne, il me fallait écarter les méthodes d'investigation traditionnelles (statistiques et questionnaires) qui suscitaient inquiétudes et suspicions. J'avais appréhendé mon sujet sans plan d'étude préalable, laissant le terrain me guider vers les axes d'approche de la société. J'ai donc suivi les préoccupations de mes hôtes et non les sentiers conventionnels des monographies. En conséquence, les chapitres que j'ai traité reflètent les axes centraux de la vie sociale: la parenté (systèmes de filiation, systèmes d'appellation, de résidence, d'alliance), les rites funéraires (auxquels la société était quotidiennement confrontée par la disparition de ses jeunes membres) et la parousie du douzième imam inaugurant la fin du monde considérée comme imminente.

L'observation du système de parenté et l'étude des alliances matrimoniales dans ce contexte de guerre fut le volet de mon travail le plus facile à réaliser. Il suffisait uniquement d'obéir à la discrétion d'usage qui accompagnait les noces, en ces temps de crise, où les morts étaient nombreuses et où on tentait de respecter l'affliction des familles endeuillées.

L'étude des rituels funéraires me confronta à un problème pratique de méthode: la division sexuelle de la société. Je chargeais alors des informateurs masculins de me reporter fidèlement la description des rites qui se déroulaient lors des cérémonies commémoratives dans la husaynite, tandis que je me chargeais personnellement du reste du travail. Le compartimentage préétabli me sembla juste; les hommes aussi étaient absents et n'avaient pas le droit de pénétrer dans le sanctuaire des femmes et d'assister à leurs réunions. Privilège que j'eus, et une grande partie de mon enquête fut basée sur cette participation observante des cérémonies féminines où, parentes et voisines, pleuraient le disparu.

Le rapport aux femmes du village fut dans un premier temps troublant. Au début je me vivais davantage comme l'ethnologue et l'étrangère, et je me tenais à l'écart ayant l'impression de violer en quelque sorte un interdit en me mêlant au monde privé des femmes. Pourtant à leurs yeux, femme parmi des femmes, j'avais droit de passer le seuil de leur univers intime. Mon sentiment indéfinissable d'étrangeté fut rapidement effacé par la conviction, que dans cette société plus que la chrétienne, l'ethnologue, ou l'étrangère, j'étais une femme, et ce statut m'octroyait des droits incontestés. J'étais admise dans l'ensemble des cérémonies féminines dont les hommes étaient exclus, qu'il s'agisse de cérémonies religieuses ou tout simplement de projets concernant les loisirs et la détente.

L'ensemble des problèmes du moment: les nombreux décès, les bombardements, la pauvreté consécutive à la guerre civile, et la présence des forces israéliennes, prenaient au village un sens particulier. Ils étaient vécus comme les signes avant-coureurs de la fin des temps. Les événements contemporains étaient interprétés comme les signes précurseurs de la venue du Mahdi, le douzième imam. Une atmosphère étrange mêlée de crainte et d'effroi était perceptible dans les veillées nocturnes comme dans les conversations quotidiennes. Cette peur généralisée dans laquelle était noyé le village était accrue par la violence quotidienne à laquelle il devait faire face: occupation israélienne et tension millénariste faisaient bon ménage.

En dépit de cette tension eschatologique qui inquiétait ses membres, la société était en profonde mutation. La cohésion sociale qui, en ces périodes de crises, aurait dû être encore plus forte, poussant les individus à se soumettre à des codes de conduite, et à des modèles culturels unifiés, était mise en défaut par des attitudes et des comportements contradictoires et conflictuels. La société n'avait rien de statique, comme en témoignait l'attitude des femmes et leurs choix compétitifs. J'étais entourée au sein du village par une société en transition, où les jeunes filles voilées et non voilées se côtoyaient parfois au sein d'une même famille. Pourtant même si le choix de la tenue islamique ou son refus pouvaient cacher des enjeux d'un autre ordre, l'habit ne constituait pas un barrage social entre les femmes et la complicité et les acquiescances transcendaient le mode vestimentaire. L'existence d'un choix constituait la preuve de la non-homogénéité du groupe social féminin et révélait la dynamique culturelle de la société et particulièrement sa tentative d'adaptation à des problèmes contemporains. Non figée, elle engendrait des transformations endogènes qui sont autant de réponses au changement social et à l'adaptation à un monde moderne en mutation. C'est pour cette raison que la société qui s'offrait à mon regard, révélait un déchirement constant entre l'archaïque et le moderne, le millénaire et le contemporain.

Les traditions communes, une relecture des sources écrites

Au village les choses me semblaient en même temps proches et lointaines. Je découvrais dans cette semi appartenance à la culture étudiée, le semblable dans la différence. Je tentais de souligner les différences, mais surtout les points de ressemblances de cette société avec les autres communautés de la région, que certains tentaient idéologiquement de nier. J'étais venue chercher une altérité, mais force fut de constater l'existence de traits culturels communs à l'ensemble des communautés des villages environnants. Villageois chrétiens et musulmans partageaient un socle coutumier uniforme. Leur appartenance à la même aire culturelle en faisait les héritiers-en dépit d'évolutions pouvant parfois différer-des mêmes civilisations. Je dégageais alors une unité dynamique et plurielle appuyée surtout sur l'observation des rituels funéraires qui me permit de repérer des survivances d'un passé lointain, de croyances et de rites ancestraux. La remontée diachronique, à travers la consultation d'ouvrages anciens, permettait d'en retrouver les descriptions. Cette recherche bibliographique approfondie devait se présenter comme la phase indispensable et préparatoire de l'enquête qui sera poursuivie sur le terrain. A partir des données révélées par les sources écrites, il devenait plus aisé de suivre l'évolution d'un rite ou d'une croyance et de remonter la chaîne de transmission. Au même titre que le matériel ethnographique, l'investigation historique devenait alors indispensable. La diachronie et la synchronie se présentent comme indissociables dans le cadre de ce terrain particulier qu'est le monde arabe, foyer de plusieurs civilisations et berceau des trois religions sémitiques et qui offrait un champ d'étude sans précédent sur l'influence des anciennes civilisations orientales.

Islamologie et anthropologie:

La nécessité d'une complémentarité

Accomplir un travail de terrain en milieu islamique rural c'est se trouver nécessairement confronté à un islam particulier: celui du peuple. Si nous retrouvons sur le terrain l'ensemble des dogmes de l'islam (profession de foi, croyances en l'au delà, prières rituelles...) qui appartiennent à la religion officielle, on ne peut occulter l'existence de nombreux traits culturels qui sont non seulement étrangers à la lettre de l'islam, mais qui également s'y opposent. Des comportements et des attitudes étrangers aux coutumes urbaines islamiques sont décelables en milieu rural. Car l'islam, qui fut essentiellement citadin, s'est introduit dans les régions éloignées sans réussir à éliminer l'ensemble des coutumes qui prévalaient alors, ce qui explique l'existence de

١٥٦

١٥٦

nombreuses traditions locales qui se sont greffées à la culture islamique naissante. D'anciennes croyances religieuses ont donc perduré en dépit de l'islamisation croissante. C'est pour cette raison que l'apport de l'anthropologie à ce titre est inestimable. Seule l'étude de terrain et l'investigation approfondie basée sur une observation directe permet de déceler l'existence de pratiques, comportements, modes de penser qui se sont si intimement mêlés à l'islam qu'elles semblent lui appartenir. Qu'il nous suffise pour cela de citer l'exemple le plus connu: la circoncision. Cette pratique est si profondément assimilée qu'elle semble faire partie des obligations de l'islam alors que dans les faits il n'en est fait mention ni dans le Coran ni dans le corpus des traditions. Elle ne constitue pas une condition religieuse de l'état de musulman, mais elle a néanmoins fini par acquérir avec le temps, le statut d'obligation sociologique, et se retrouve dans l'ensemble du monde islamique arabe et non arabe. Ainsi si l'islam en s'installant fut influencé par les croyances urbaines des sociétés qu'il islamisa, de la même manière il intégra des pratiques qui lui étaient étrangères.

Et c'est justement à l'ethnologue d'offrir à l'islamologue un descriptif de l'ensemble de ces croyances et coutumes qui se sont intégrées et ont survécu sous des formes originelles ou résiduelle, et de déterminer comment différents éléments culturels islamique et non islamiques, sont entrés en contact provoquant une sorte de syncrétisme. Le corpus de l'ethnologue constituera ce matériel de première main qui pourrait venir éclairer la distance qui existe entre la norme et la pratique, entre un islam officiel et un islam populaire mais aussi entre groupes islamiques divers et enfin et surtout au sein d'une même unité religieuse et territoriale à savoir dans notre cas un village shi'ite. «Par la fréquentation directe et prolongée, sur le terrain, des adeptes vivant de l'islam, par la capacité qu'elle a, par conséquent, de replacer cette religion dans le contexte global des sociétés concrètes qui s'en réclament, l'anthropologie est, plus qu'aucune autre science, me semble-t-il à même d'apprécier, dans chaque cas, la distance qui sépare la pratique de la norme, et l'impact réel de l'islam»⁽⁵⁾. L'étude de terrain révèle les dissensions au sein même de l'unité territoriale villageoise. On aurait pu penser que cette dernière recèlerait des comportements homogènes. Or des lignes des clivages importants séparent les acteurs sociaux selon leur classe d'âge, leur appartenance familiale et leur choix politique. En fonction de ces données particulières, chacun de ces sous groupes concevra un islam qui lui est propre et une adhésion à la foi religieuse spécifique, la manière de concevoir l'islam ne faisant

(5) Jean Pierre Digard, «Perspectives anthropologiques sur l'islam.» *Revue française de sociologie* (Octobre- Décembre, 1978), p.505.

guère l'unanimité. L'apport de l'islam est variable, loin d'être définitif, il évolue dans le temps à l'intérieur du même groupe. La tradition islamique sera diversement interprétée, et la même source officielle donnera naissance à des représentations différentes selon non seulement l'appartenance religieuse (au sunnisme ou au shi'isme) mais aussi selon l'appartenance politique (partis shi'ites amal ou hizbollah...). D'où l'immense et déroutante complexité de la question⁽⁶⁾ que l'anthropologue devra contribuer à résoudre et par laquelle il apportera sa contribution à l'ensemble des études religieuses. «A travers l'islam, on aborde en effet des problèmes communs semble-t-il, à toutes les religions monothéistes, universalistes, à adhésion individuelle - médiations, hommes-divinité, néo-paganisme, rapports religion savante/ religion populaire, rôle séculier des institutions religieuses-ainsi, qu'à toutes les idéologies-liaisons idéologie /superstructure, etc. (...) l'anthropologue est à même de prendre sa part d'un tel programme, notamment pour tout ce qui n'est pas accessible par les textes et requiert par conséquent une approche directe, de l'intérieur, des sociétés en question»⁽⁷⁾.

Sans doute une étude comme la mienne en raison de son aspect non classique, ne s'inscrira pas en terme d'ouvrage de référence, mais elle aura le mérite d'avoir permis de susciter une réflexion sur le rapport entre l'anthropologie et l'islam. Elle constitue justement ce corpus, ce matériel ethnographique à partir duquel des réflexions approfondies pourront être justement menées. Elle servira de travail de base à des recherches élargies nourries par des lectures conceptuelles et historiques. Il ne faut pas perdre de vue que l'existence de nombreux chercheurs en France qui s'intéressent à l'islam et au monde arabe, témoigne d'une grande vivacité ce qui a abouti à l'important développement des travaux de ces dernières années sur l'islamisme. Cet essor se limite soit à des chercheurs érudits qui se basent uniquement sur les sources historiques soit à des chercheurs qui effectuent des recherches sur l'islamisme sans immersion dans le milieu. D'autre part, aujourd'hui encore à l'université de Nanterre, pourtant reconnue pour son important département d'Ethnologie et de Sociologie Comparative et qui comporte un grand nombre de cours relatifs à l'ensemble des aires culturelles des cinq continents, on note l'absence d'un département d'études arabes. Un jeune chercheur, comme ce fut mon cas, qui s'inscrirait dans cette université, ne trouverait pas de directeur de thèse mais devrait s'adresser à des facultés annexes. Cette absence provient-elle de la difficulté pour des ethnologues français de considérer le monde islamique comme un terrain d'étude susceptible de fournir un champ

(6) Ibid., p. 517.

(7) Ibid., p. 517.