

Yves Schemeil

Entre le Tigre et le Nil,
hier et aujourd'hui

Qui s'assemble, pourquoi, et selon quelles procédures siège-t-on? Simple en apparence, la question se décline en de multiples problèmes. Elle porte tout d'abord sur la désignation des membres des assemblées : en fait-on partie de droit ou par cooptation, par l'âge ou le sexe, la richesse ou l'activité professionnelle, par le sort ou l'élection? Les assemblées ont-elles pour rôle de juger, traiter, légiférer, réglementer, arrêter une position, rendre une décision exécutoire? Le font-elles en première instance, en appel, en suprême recours? Leurs délibérations sont-elles pluralistes, consensuelles, unanimes? Se saisissent-elles à leur propre initiative ou pour approuver les décrets d'autres instances? Leurs décisions sont-elles prises par acclamation ou par recours au suffrage - et, dans ce dernier cas, les votes se font-ils « à la tribune » ou au scrutin secret? Leur domaine de compétence est-il exclusivement séculier ou également spirituel, seulement public ou également privé? Sont-elles permanentes ou saisonnières, définitives ou provisoires ?

Politiquement, toute assemblée est une société complexe. Même quand des assemblées ne s'inscrivent pas dans l'univers politique (par exemple, les conseils de clubs sportifs ou de confessions religieuses), elles obéissent à des considérations politiques internes. Il en est ainsi parce que le simple fait de mettre ensemble des parties différentes, donc potentiellement divergentes (sans parler de les accorder), suppose une véritable maîtrise de la « coordination sans hiérarchie », une bonne connaissance des règles de la délibération.

On ne s'étonnera pas que, dans la partie du monde aujourd'hui occupée majoritairement par des Arabes, parvenir à s'assembler soit une fin en soi, un moyen de donner vie à une communauté en lui offrant le spectacle de sa représentation - un peu comme ces photos de famille dont les sourires radieux occultent tous les efforts

préalablement faits pour que chacun y figure à sa place devant l'objectif. Quand il s'agit de *montrer son unité*, de faire connaître à l'extérieur son identité, l'assemblée exerce de fait une fonction *diplomatique*. Quand il faut *produire cette unité*, l'assemblée est le lieu de l'*arbitrage* entre ses membres, un instrument pour faire taire les dissensions internes. Il lui manque parfois ce qui fait l'essence des parlements - une fonction législative, une mission de contrôle des décisions publiques et de ceux qui les prennent, car elle s'inscrit rarement dans une pyramide normative couronnée par un conseil suprême détenant un monopole de la représentation. Au contraire, la multiplication d'assemblées concurrentes à chaque niveau territorial ou fonctionnel est la règle. Les assemblées de la région exercent, en revanche, des fonctions exécutives ou judiciaires dont les assemblées parlementaires sont dépourvues au nom de la séparation des pouvoirs.

C'est pourquoi la question de la qualité nécessaire pour en faire partie n'est pas simple dans cette région du monde. Brièvement, on a hésité - on y hésite toujours - entre *conseils d'Anciens* (les *shibûti* mésopotamiens, les *d'yâne* arabes) et *rassemblements de tous*. Même lorsque l'âge est le seul critère de sélection, il permet de faire siéger tous ceux qui ont fêté un énième anniversaire, sans distinction d'instruction, d'emploi ou de ressources. Pour ce qui concerne l'origine clanique, ethnique, familiale ou confessionnelle, en revanche, il arrive que plusieurs assemblées siègent séparément - comme les assemblées familiales ou claniques jordaniennes et palestiniennes appelées *hamûla*, ou encore les *cercles de sociabilité* connus au Liban sous le nom de *râwâbit al-'a'iliyya* (familiales) et *mabaliyya* (locales), au Koweït sous celui de *diwâniyya*. On voit ainsi que chaque assemblée est le *microcosme* de la société ou de la communauté qu'elle représente le plus fidèlement possible. La différence est grande avec les gouvernements représentatifs occidentaux, fondés sur la distance voulue entre représentants et représentés.

Du point de vue de l'histoire des idées, les assemblées au Moyen- Orient sont, sous certains aspects, proches des canons prônés par les républicains anglais au XVII^e siècle et les antifédéralistes américains au XVIII^e. Vues sous d'autres angles, en revanche, elles partagent des traits avec l'image que les puritains et les fédéralistes se faisaient des parlements. Au lieu d'en parler comme s'il s'agissait de façons pratiques de se réunir, il convient donc de les insérer dans la théorie des régimes politiques. « Comparer l'incomparable », selon l'heureuse expression de Marcel Detienne, c'est ici ajouter une audacieuse comparaison entre ères éloignées (deux millénaires de part et d'autre de la

prédication du Christ!) à une comparaison entre sociétés de la même aire politique réputée « orientale » (de l'Égypte à l'Iran et du Yémen à la Turquie)¹; c'est aussi comparer les séquences de l'histoire des faits à celles de l'histoire des idées². Grâce à ce double détour, nous comprendrons mieux comment sont combinées dans cette région du monde les composantes universelles avec lesquelles les êtres sociaux façonnent leurs processus collectifs de réflexion et de décision. Nous les présenterons ensuite avec plus de détails, en passant en revue les exemples sur lesquels nous avons de la documentation, de l'Orient ancien au Moyen-Orient. Enfin, il faudra nous interroger sur le rôle qu'y jouent les assemblées, savoir pourquoi une institution apparemment si dépourvue de pouvoir se retrouve toujours et partout au centre des constructions politiques de la société.

*Le concept d'assemblée en théorie politique*³

Représenter, délibérer, décider : on peut ramener à ces trois termes les débats théoriques et doctrinaux sur les assemblées démocratiques. Athènes était une démocratie participative parce que la représentation n'y existait pas, que l'*ekklèsia* prenait des décisions publiques concernant tous les citoyens. Mais l'on n'y délibérait guère au sens complet du terme, c'est-à-dire que l'on n'y pratiquait pas le débat contradictoire : il était en principe interdit de s'adresser à un autre orateur, même dans les procédures contentieuses, et chacun débitait à son tour en toute innocence ses arguments sans pouvoir critiquer ceux de ses adversaires. En revanche, on y votait souvent des lois (jusqu'à la création du corps des nomothètes au IV^e siècle), des décrets et des mesures individuelles (naturalisation, accusation nominative, louanges).

Nos organisations politiques européennes et leurs prolongements sont, quant à elles, des démocraties représentatives parce que les électeurs ne s'y gouvernent pas eux-mêmes. Ne pouvant s'entendre entre eux (ni dans les faits, compte tenu de leurs différences sociales et de leurs divergences idéologiques, ni dans la doctrine, qui bannit toute discussion préalable à l'expression de la volonté générale par le vote), ils délèguent leur pouvoir de négociation aux élus. Ceux-ci ont souvent, en effet, des origines sociales ou des professions assez proches - fait statistiquement établi, intellectuellement justifié par le droit du peuple d'élire les plus riches s'il le souhaite, comme par la nécessité supposée de confier le

gouvernement à ceux dont la réussite prouve la compétence. Ils ont une connaissance de même nature, sinon de même degré, du métier « parlementaire ».

Or, l'essentiel de ce métier consiste à maîtriser les règles de l'argumentation et de la négociation : il y a un nécessaire « formatage » du discours dans une langue délibérative qui n'est pas une langue naturelle (un énoncé formulé dans la langue ordinaire ne serait pas cru parce qu'il serait trop crû). Par exemple, les intérêts égoïstes doivent être défendus dans des termes suffisamment généraux pour paraître altruistes. Les marchandages eux aussi doivent « monter en généralité », et les menaces ou promesses explicites se transformer en une présentation comparative et apparemment désintéressée des réactions en chaîne que peut enclencher une prise de position. Enfin, il vaut mieux adopter un style « instrumental » plutôt qu'un style « expressif » (cela soulage, mais soulève l'hostilité ou provoque l'indifférence des autres membres de l'assemblée).

Parler peu, si possible le dernier (ce qui expose à ne pas parler du tout au cas où la délibération est close avant que l'on ne prenne la parole), d'un ton neutre et sans paraître concerné, en faisant croire que l'on possède des informations et des ressources que les autres n'ont pas, en se contentant de mobiliser un ou deux arguments au lieu d'intervenir sur tous les points de désaccord : tel est l'art du représentant élu au XVIII^e siècle (un homme qui a fait ses humanités et a réussi dans les affaires). S'y ajoutent, au XIX^e, une certaine familiarité avec le droit ou l'économie et une connaissance suffisante des jargons administratif et diplomatique, ainsi qu'une capacité à diagnostiquer et pronostiquer les effets d'une décision ou d'une absence de décision (favorisant les avocats, les médecins, les professeurs et les hauts fonctionnaires).

Les procédures délibératives idéales

La théorie complète l'histoire en formulant les conditions d'une délibération démocratique. Afin de discuter avec d'autres membres de l'assemblée ayant des vues opposées sur les grandes questions de la vie, chacun doit s'abstenir de fonder ses jugements publics sur ses croyances philosophiques, éthiques ou religieuses. Comme l'observe John Rawls, le « libéralisme politique » réduit ainsi le « pluralisme social » au strict nécessaire de la discussion publique, sans espoir de concilier les doctrines métaphysiques et les systèmes de convictions morales qui ont une réponse à chaque question existentielle. En contrepartie, chacun doit écouter sincèrement les autres et se présenter à eux sans masquer

ses idées. Il lui faut surtout accepter de sortir d'une délibération en se disant que son résultat aurait pu être pire, au lieu d'espérer naïvement que l'on puisse parvenir à une « bonne » décision. En la matière, est bon pour la société ce qui fait le moins de mal à chacun, non ce qui maximise la satisfaction de tous. L'*utilité* individuelle n'est donc pas le moteur de la coopération sociale. Celle-ci doit être guidée par la *réciprocité*. Les fins collectives (religieuses ou philosophiques) ne sont pas davantage à l'origine de l'association : la société « bien ordonnée », disposant d'un régime constitutionnel de base adaptable selon le contexte, se distingue ainsi des formes d'association reposant sur une hiérarchie des statuts ici-bas, qui est elle-même le reflet de la hiérarchie des normes dans l'au-delà⁴.

Il est évident que ces exigences théoriques ne sont pas souvent respectées - les parlements européens retentissent d'arguments indicibles (racistes, sexistes ou xénophobes, ils portent atteinte à la dignité de la condition humaine), ils regorgent de députés colériques n'hésitant pas à chahuter ou à cogner leurs adversaires. En revanche, ce que la théorie pure attend de délibérants efficaces se trouve là où on ne l'attend pas : dans les sociétés non modernes, en particulier dans les sociétés dépourvues de tout signe extérieur de monopolisation de la violence, de territorialisation et de spécialisation comme les tribus amazoniennes. Chez les Jivaros, discuter signifie apaiser, dissuader les agresseurs potentiels en réprimant ses propres pulsions et en masquant ses véritables objectifs. On ne parlemente pas pour obtenir une décision, mais pour empêcher que l'on en prenne une - car elle serait susceptible de déclencher un cycle de provocations et de répression. L'art de la parole s'y apprend donc tout jeune. Il varie selon les auditoires (les proches, le proche étranger, les étrangers) et les risques encourus (querelle de famille, vendetta, guerre). Tous les hommes s'y adonnent avec plus ou moins de bonheur, certains parvenant à une maîtrise suffisante de la langue « diplomatique » pour coaliser par le verbe un réseau de soutiens qui doit s'entretenir, au cas où montrer sa force dissuaderait un adversaire potentiel de prendre les devants dans un conflit. Dans une société misanthrope où les familles vivent le plus loin possible les unes des autres et se déplacent sans cesse pour éviter des voisins encombrants, la parole apaise, elle maintient la distance entre adversaires potentiels. Elle arrête la violence, mais elle n'arrête pas de décision⁵.

On notera également que le pluralisme délibératif en vigueur dans nos systèmes politiques occidentaux infléchit l'idée que l'on peut se faire de la démocratie, au point de la réduire à une république : non pas « gouvernement du peuple, par le peuple et pour le

peuple » (une utopie cyniquement formulée pour frapper des esprits égalitaristes), mais système permettant de « former en public une opinion publique sur les affaires publiques » (une analyse réaliste de la méritocratie qui nous gouverne). *Le trajet des assemblées délibératives occidentales se résume ainsi à un passage précoce du « peuple » au « public », de ceux qui sont assemblés et de leur désignation aux décisions qu'ils prennent et à leur justification.* Nous le verrons, rien ne permet d'affirmer que les assemblées « orientales » ne soient pas, contrairement aux nôtres, délibérément restées celles de leurs peuples, au risque de ne s'être jamais mises au service du public.

La légitimation des décisions

Justifier une mesure collective n'est possible qu'après constitution d'un socle de principes fondamentaux gouvernant la discussion et la décision publiques. Au lieu d'en appeler uniquement à la force du précédent, ou de traiter chaque ordre du jour en fonction des circonstances et de la conjoncture, il devient nécessaire de s'appuyer sur des énoncés connus de tous, et surtout acceptables par tous. Est alors légitime ce que chacun pourra considérer comme découlant d'une même conception abstraite de la justice (ce qui n'exclut pas des applications jugées justes par les uns et « injustes » par les autres).

Nous savons que la « justice comme équité » est celle que choisiraient des acteurs rationnels s'apprêtant à jouer à un jeu de société particulier : l'institution d'une société selon des principes et une structure de base, à partir desquels seront ensuite formées des règles et des institutions réelles. Pourquoi? Parce que seule la *fairness* convient à des acteurs prudents, désireux que les positions les plus désavantagées leur soient encore supportables si d'aventure, une fois le jeu commence, elles devaient leur échoir. Au moins seraient-ils garantis contre la tricherie et l'arbitraire: leurs partenaires devraient eux aussi respecter les règles de base pourvu qu'ils soient également convaincus de la nécessité de *coopérer à l'avantage mutuel de chacun*.

Il se trouve que cette *réciprocité*, imprudemment classée « primitive » par de grands auteurs du passé, est tout autant au cœur des énoncés « constitutionnels » orientaux qu'au centre des nôtres. En estimant que toute atteinte, même minime, au grand cycle de la réciprocité était une déchirure de l'ordre cosmique, les anciens Égyptiens ne disaient pas autre chose que John Rawls aujourd'hui : pas de solidarité sans faille, pas de société durable.

On peut traduire dans le langage de la science politique ces exposés philosophiques : *sans contrat social, pas de société politique*.

Dans cette histoire, la notion de délibération a fini par l'emporter sur celle de représentation, et l'idée de fraternité sur celle d'égalité. Pourtant, ces deux couples de notions ont été pensés en même temps. Leur dissociation a une conséquence opportune pour notre vœu de comparatisme : des lors que les *scrutins délibératifs* sont présentés comme plus importants encore que les *élections des délibérants*, on élargit à d'autres parties du monde que la notre la zone où règnent des conceptions communes du fait de s'assembler. Il se peut, certes, que les débats ne soient pas tranchés par des votes, mais leur signification n'en sera pas forcément différente pour autant : ils relèveront de la même catégorie de procédures politiques, par opposition aux procédures électives ou aléatoires produisant des assemblées ou les antagonismes sont à la fois complets (ils portent sur tous les registres de la vie, publique ou privée, temporelle ou spirituelle) et irréductibles par la discussion (de telles procédures étant attestées de la Grèce antique à l'actuelle Russie). *Bref, en déplaçant le regard de l'égalité des citoyens à l'élection des plus « distingués » d'entre eux, puis, dans un second temps, de celle-ci à la délibération publique entre experts, on rapproche l'Occident de l'Orient.*

Il convient maintenant de le prouver à l'aide de cas concrets.

*Unité de lieu⁶, multiplicité des figures :
s'assembler entre le Tigre et le Nil*

Levons tout d'abord un obstacle de méthode. Même animé d'un esprit comparant l'incomparable, est-il légitime de traiter comme un objet homogène une « région » si large sur une durée si longue? La réponse dépend de l'objectif fixé à la démonstration. S'il s'agissait de réduire l'extraordinaire diversité de situations à un modèle unique⁷, ou encore d'accorder une égale signification aux espaces-temps pour lesquels l'information archéologique et épigraphique est lacunaire et celle où elle est quasiment complète, nous ne gagnerions rien à la comparaison. La prudence méthodologique qui dicte une remarque fondée sur « la diversité des centres de pouvoir » en Mésopotamie n'interdit pas de montrer comment les individus n'y existaient partout qu'au travers de structures collectives leur donnant des chances d'exprimer une opinion personnelle : il s'agit là d'une règle générale, et la seule énumération de ces trois types de structures (urbaines, tournées vers la

production artisanale et le négoce; bédouines, orientées vers la protection; religieuses, consacrées à la spiritualité) ressemble fort aux regroupements effectués pour l'islam médiéval *et* pour le Moyen-Orient contemporain⁸. Ces classements ressemblent aussi à la trifonctionnalité repérée par Georges Duby au Moyen Age (jusqu'à son prolongement en quatre catégories à l'époque moderne, également attestée dans le monde arabe).

Bien qu'il n'y ait aucune raison théorique de limiter la comparaison, les résistances venant plutôt de la documentation que de l'intention, on note pourtant deux différences autorisant à tracer par convention une frontière entre « Orient » et « Occident ». Tout d'abord, tandis que celui-ci affine progressivement l'organigramme constitutionnel en *superposant* des structures de compétences, celui-là continue de les *juxtaposer* comme à l'origine de son histoire connue (par exemple, en reconnaissant autant d'assemblées qu'il y a de quartiers ou de communautés confessionnelles). Ensuite, la population dans son ensemble n'y est pas aussi séparée de ses élites que chez nous, ce qui lui permet de s'exprimer « en corps » là où nous confions désormais cette mission à des « délégués ». Il me semble ainsi possible de traiter dans une même analyse d'ères séparées au sein d'une même aire géographique⁹.

Chez les Mésopotamiens et les anciens Égyptiens¹⁰

Mésopotamiens et Égyptiens ont abondamment décrit leurs procédures délibératives. Elles sont nées dans les cours de justice ou les conseils de guerre; elles se sont raffinées avec l'apparition de conseillers du prince, puis de représentants du peuple. Commerçants expatriés en Mésopotamie (intermédiaires avec l'étranger) ou artisans défunts en Égypte (intercesseurs dans l'au-delà) étaient présumés délibérer au sein de leurs instances professionnelles.

Dans les deux pays, les assemblées délibératives réunissaient des « citoyens » (*nedjessu*), habitants d'une commune détenteurs de privilèges. Les textes égyptiens les distinguent du « peuple », précisant qu'ils jouissent d'exemptions fiscales et militaires. Notables d'âge mur (les *serou*) ou « hommes libres de l'intérieur de la ville » (les *rekhit*) s'opposent ainsi aux « jeunes pousses de 20 ans qui portent des plumes », et autres « habitants qui savent prendre les armes ». Les documents mésopotamiens décomposent la population normale d'une cité entre les « anciens qui dispensent leurs conseils » et les autres habitants de la *ville*. S'agit-il d'une distinction sociale et pas seulement biologique? En Asie du Sud-Ouest, où il est

d'usage de distinguer « la ville » et ses « Anciens », les patriciens étaient souvent dénommés avec simplicité « les hommes » (*awua*). Ils se distinguaient néanmoins par leur éminence des autres ressortissants de la cité, qualifiés de « petites gens » (*muskena*). Les patriciens akkadiens (*qaqqadât âli*) agissaient collectivement en tant que notables de la ville, au nom de l'ensemble des citoyens nommés fils de la cité (*mârê âli*). En Syrie¹¹, « citoyens » et « Anciens » étaient accolés. En Anatolie hittite, les textes distinguent les « Anciens de la ville » des « hommes de la ville ». En Anatolie assyrienne, les assemblées coloniales sont composées de « grands » et de « petits ». Sans qu'il soit toujours possible d'identifier les critères de répartition entre ces deux catégories, il semble acquis qu'elles ne constituent pas des « états » au sens de l'Ancien Régime : officiellement, l'existence de titres de noblesse et de propriété n'affecte pas l'importance respective des positions politiques. Les patriciens pourraient bien n'être que les pères de la cité, les chefs de foyer (*abû bîli*), quelle que soit leur fortune, comme dans tous les systèmes tribaux du Moyen-Orient. Plaideraient pour cette interprétation la mention d'« Anciens », même en l'absence de tout prince, et le fait qu'ils soient vêtus comme leur roi, quand ils en ont un. De rang égal à lui, ils pourraient également se confondre avec un groupe d'émissaires royaux chargés de missions délicates à l'extérieur.

En revanche, les notables sont distingués des travailleurs ou des combattants. Le sumérien *gurus* (akkadien *zikaru*) s'applique en priorité aux spécialistes dotés d'armes pour la bataille ou d'outils pour la corvée, mais il les englobe dans la catégorie plus générale des « hommes », cette fois-ci avec un sens péjoratif. Ce sont en effet les citadins et les ruraux qui ne bénéficient pas du statut particulier et des immunités garanties par décret de la « citoyenneté » (*kidishnutu*, état qui résulte d'une protection divine, signalée par l'érection d'une borne *kidinnu* à l'entrée de la cité). Les citoyens, quant à eux, peuvent être riches, mais ce n'est pas obligatoire. Au royaume d'Emar, vassal des Hittites, les patriciens ont la liberté de vendre leurs terres, dont une partie seulement est propriété publique, ce qui laisse deviner l'existence d'un capital foncier. Dans le vocabulaire paleo-assyrien, les riches commerçants sont nommés « grands ». De fait, plus l'on est vieux, plus on est le légitime porte-parole de son clan, plus on a de chances d'être aisé et âgé : les « grands » sont donc des personnages « considérables » - au double sens de la réputation dont ils jouissent et des ressources dont ils disposent.

Si les citoyens ou les Anciens ne tiennent pas tous leur siège de leur fortune ou de leur âge (on n'a aucune certitude pour leur genre), d'où vient leur capacité juridique ? De leur savoir délibératif, de leur « culture civique » ou « publique ». Ceux au milieu desquels ils vivent leur prêtent un talent particulier pour faire naître l'harmonie à partir du chaos, pour déceler et déjouer les pièges des fauteurs de troubles. En Égypte, selon le *Livre des morts*, ce savoir leur était indispensable dans l'au-delà. A leur décès, il leur fallait en effet connaître les moyens de « faire partie de la corporation des dieux », d'« être introduit devant les dieux de l'Ennéade et traité comme l'un d'eux », de rejoindre « l'assemblée divine des porches [...] constituée de bienheureux ». Un Égyptien instruit ne perdait jamais l'espoir de faire un jour partie du conseil restreint qu'animaient les neuf dieux primordiaux, conseil probablement distinct de l'assemblée générale ordinaire « de tout dieu et de toute déesse ». Ici-bas, ce futur promu exerçait ainsi sans relâche ses talents civiques au sein de multiples conseils : *djadjat*, terme ambigu s'appliquant aussi bien à une réunion d'état-major qu'à un conseil territorial; *qenbet*, qui désignait des cours de justice autant que des conseils municipaux ou des comités corporatifs¹².

En Mésopotamie¹³, le mot usuel pour une assemblée est *pukbru(m)*, qui s'appliquait à l'origine à l'assemblée des dieux, avant de signifier un conseil restreint de notables chenus, généralement qualifié par les textes de « *pukbru* des Anciens ». Les assemblées cananéennes, plus récentes (V^e-IV^e siècle), sont des « assemblées générales de citoyens », ouvertes à tous les hommes libres de la cité, et peut-être même aux femmes, et sont sans doute le modèle du rassemblement politique ordinaire dans l'Orient ancien. Pas plus qu'en Grèce, les esclaves n'en font partie. Une fois émancipés, en revanche, rien ne les distingue de leurs concitoyens, ils peuvent aspirer aux plus hautes charges publiques, de même que les immigrés. Les métèques ne semblent pas constituer une catégorie de la population : quand les étrangers sont installés à demeure, ils font, eux aussi, partie de « la ville », et rien n'indique qu'ils soient exclus de la délibération¹⁴.

Réunir le peuple tout entier était superflu quand les « Juges », les « Grands » ou les « Anciens » parvenaient à s'entendre entre eux. Lorsque ce n'était pas le cas, leur sage conseil confidentiel devait céder la place à un rassemblement occasionnel de tous ceux qui s'estimaient en droit de dire leur mot. Ainsi trouve-t-on probablement au sein de l'assemblée la plus large que l'on puisse concevoir un « bureau » de personnalités considérées comme plus éminentes que d'autres, celles-ci n'étant convoquées qu'en dernier

ressort par celles-là. Les documents sumériens du II^e millénaire mentionnent d'ailleurs la réunion occasionnelle des juges de la ville *et* de ses citoyens. Dans les textes assyriens de Cappadoce, il est question de « comités » (restreints) et « d'assemblée plénière de la colonie » (*karum Kanesh saber*)¹⁵. Il en découle une conséquence importante : ceux qui élargissent l'assemblée faute de consensus entre eux sont maîtres de la durée des sessions. Au lieu d'être interrompue par l'échéance d'un scrutin, la délibération s'y prolonge en effet tant que les présidents des assemblées consulaires (celles des colonies assyriennes en Anatolie, au XVIII^e siècle) ou judiciaires (les conseils municipaux se saisissant de tous les litiges impliquant au moins un de leurs concitoyens) n'ont pas acquis le sentiment que les limites du pouvoir de concession des membres délibérants sont atteintes. Dans de telles assemblées, on pouvait émettre des suffrages, mais ce n'était pas toujours nécessaire. Leurs membres étant à la recherche d'un consensus provisoire, il appartenait au plus ancien ou au plus vertueux de saisir le moment précis de cristallisation d'une opinion commune. Quand la discussion était tendue - ce qui était le cas pour les affaires de propriété ou d'héritage -, il devenait inévitable de voter¹⁶.

Chez les Arabes

Dès l'Antiquité, les Arabes du Nord se distinguent de leurs voisins du Sud par le poids qu'ils accordent à la généalogie plutôt qu'à la géographie (il y a donc de nobles *'arab*, de descendance aristocratique, et de simples *e-ri-bu*, comme les appellent les Assyriens, ceux qui vont et viennent, devenus *'arab* en sudarabique)¹⁷. Dans la région où se trouve l'actuel Yémen, les assemblées des basses terres sont souvent tribales (unissant chefs de clans, *abl*, et chefs de lignage, *ab*). Dans les hautes terres, où les tribus constituent un « peuple » (*chad'ab*), les assemblées sont plutôt territoriales (composées d'anciens et de chefs de maison, *bayt*, qui sont aussi des propriétaires fonciers, voire des seigneurs féodaux, *qayl*)¹⁸.

Bien que les textes sudarabiques soient avarés de détails sur les systèmes de gouvernement en vigueur dans les siècles précédant la chrétienté puis l'islam, ils nous apprennent qu'existaient déjà au VII^e siècle des assemblées des deux types (de cheikhs nomades ou de « magistrats » citadins, distinction que nous connaissons bien maintenant). Elles prenaient des décisions contraignantes sans avoir besoin de s'appuyer sur une autorité divine (mais il leur arrivait de s'associer à la confession publique de leur chef pour réparer une « impureté rituelle », sorte d'atteinte à l'honneur et à l'unité de leur communauté). Les

membres de ces assemblées avaient en particulier le pouvoir d'autoriser ou d'interdire les alliances politiques et matrimoniales ainsi que l'ouverture des procès, et leur avis semble avoir été indispensable à la légalité des décrets princiers (pour garantir leur conformité avec le droit coutumier : ainsi, dans le rappel de la prohibition de l'infanticide des filles au royaume de Matira, au II^e siècle avant notre ère)¹⁹. Dans les cites sudarabiques, ces assemblées siégeaient probablement dans des *mibrab*, mot hymiarite désignant une pièce de réception palatiale et, sans doute, l'institution qui s'y réunissait en « audience publique », lorsqu'elle ne se réduisait pas à la chancellerie princière, *conseil privé* du monarque (*mibrâb mâlik*). Le terme *mibrâb* est en effet distinct du mot indiquant une « maison des hôtes » (*mibwâl*) ; plus prestigieux qu'un simple « local », l'édifice ainsi désigné était de surcroît identifié par un nom propre, comme les palais royaux (par exemple, le *mibrâb* dit « Muddat » du prince I. Yadaqh, au VI^e siècle de notre ère). Il a donc une fonction officielle²⁰.

L'autre source d'assemblées est le système tribal. En Irak, c'était un conseil qui administrait autrefois le droit tribal permettant d'arbitrer les conflits. Ce droit était dit *suwânî*, un mot venant de *sâniya* (la règle), elle-même probablement tirée de la *sunna* (tradition). Ce conseil comprenait le cheikh (ici au sens d'émir), les Anciens (lesquels, ailleurs, portent tous le titre de « cheikh »), les experts juridiques (*arîfa*, pl. *awâref*), dont les jugements étaient contraignants (on les nomme aussi, pour cette raison, *farîdha*) et les *sada* (sing. *sayyed*), ceux qui pouvaient faire remonter leur généalogie à la famille du Prophète. Il appliquait la jurisprudence bédouine (droit d'asile ou ostracisme, prix du sang, règles de l'honneur, protocole, « enlèvements » d'épouses ou échanges de femmes contre des victimes, interdiction de l'infanticide des filles)²¹. Dans les émirats du Golfe, comme à Bahreïn, le conseil tribal ne traitait que des questions économiques (partage de terres, du travail ou de l'eau), laissant les affaires personnelles à la discrétion de conseils religieux. Les affaires politiques relevaient, quant à elles, des *majlis* de notables qui réunissaient dans la maison d'un chef de famille « des parents proches, des conseillers, des intimes, des partisans, des invités, pour y discuter d'histoire tribale, de religion, de droit et de justice, de traités avec des puissances étrangères, de mariages chargés de signification politique, de construction de bateaux, de production de perles, de la culture de dattes, etc.²² ».

Pour la période contemporaine et dans un contexte urbain, « s'assembler » est en arabe un verbe forgé à partir de la racine *jm*^c : pour s'en tenir à ses connotations politiques, celle-

ci évoque l'idée de totalité et d'humanité tout entière, *jamī*. D'abord, tous les musulmans vont à la mosquée, *jāmi*, lieu où l'on s'assoit en tailleur ou se prosterne (*sajada*), donc également appelé *masjīd*, distinct du lieu où l'on siège (*jalasa*), le « conseil » (*majlīs*). Le vendredi, jour de repos chez les musulmans, n'est-il pas le jour du rassemblement par excellence (*yaŕwam al-jum'a*)? Mais le terme est également profane : *ijtimā* désigne la société (et *'ilm al-ijtimā'iyya*, la sociologie) ; *ijmā*, c'est l'unanimité (obtenue à l'issue d'une réunion, *majma'*). Il évoque, enfin, l'idée d'universalité (*jāma'a*, c'est l'université ; *jam'a*, une association volontaire à laquelle on adhère contractuellement).

Jm' a d'ailleurs un lien implicite avec deux autres racines. La première, *jmbr*, exprime l'idée de peuple tout entier rassemblé (*jumbūr*, d'où vient *jumbūrīya*, la république ; au pluriel, *jamāhīr*, les masses, d'où vient la *jamāhīriyya* libyenne, qui ne craint pas le sens péjoratif visible dans *jambara*, la multitude, la foule, ou encore la populace). L'assemblée des druzes, des chrétiens et des chiïtes du Mont-Liban, au XIX^e siècle, s'appelait ainsi *jambur* ou *jumbur* parce qu'elle réunissait toutes les confessions. La seconde racine proche de *jm'* est *jml*, dont l'arabe se sert pour désigner la beauté, et évoque également la totalité (la somme, le résumé, le sommaire, un autre microcosme!). Elle renvoie aussi et surtout à la civilité (l'une de ses significations), devoir nécessaire entre gens différents qui doivent s'apaiser mutuellement quand ils se rencontrent.

Mais la racine *jm'* signale également la partie du tout, voire l'hétérogénéité, (*jam'a* ne désigne pas que les associations de la société civile, le mot s'applique aussi à une corporation ; *majmū'a*, c'est une alliance; *tajammu'*, une concentration de troupes²³). Il s'agit donc bien de rassembler des gens différents mais coalisés (et non des experts interchangeables formés à la même école), afin de leur donner une identité commune (et pas seulement ni principalement de leur faire produire des décisions collectives). Tous les verdicts d'assemblée sont donc motivés par un ensemble de principes communs : désarmer les individus ou les groupes les plus vindicatifs menaçant de faire sécession, prévenir ou interrompre la spirale de la violence, empêcher l'accumulation excessive ou immotivée de pouvoir ou de ressources. De trop grandes différences sociales entre membres délibérants rendraient impossible l'unité politique exprimée par leur réunion. Il faut savoir pratiquer l'alliance (*hīlf* ou *shaff*) et l'allégeance (*walā'*).

Il n'est donc pas nécessaire de se rassembler dans un lieu public dédié à des séances de discussion. À la différence de l'Antiquité arabe, une maison d'hôte (*madāfa*, *mudīf*), celle du

« maire » non élu (*bazzannu* ou *shugagum* autrefois, *cheikh* hier, ou *mukhtar* aujourd'hui), voire une pièce de réception indépendante d'un notable local (*diwân*), peut suffire à l'affaire. Toutefois, les États modernes ont souvent pris acte de l'existence d'assemblées aussi informelles. C'est le cas à Bahreïn lorsque l'émirat se transforme au XIX^e siècle : le *majlis* de la famille Al-Khalîfa se transforme en *diwân* officiel²⁴. Ou encore, lorsque le gouvernement koweïtien en exil à Londres après l'invasion du pays par l'Irak (en 1990) se trouva confronté à trois grandes *diwâniyya* (celle des hommes d'affaires, celle de l'opposition, celle de la communauté tout entière) : alors qu'elles mobilisaient à son profit ses citoyens expatriés, il a réussi à faire de la plus grande des trois une sorte de représentation permanente officielle de la société koweïtienne, comme s'il s'agissait d'une seule famille provisoirement hors de son « foyer ».

Certains États ont même incorporé ces assemblées coutumières dans la structure constitutionnelle pour leur donner un statut. On pense aux *majâlis* saoudiens, ces audiences publiques périodiques, que l'on retrouve à tous les niveaux de l'appareil administratif et judiciaire (d'autant plus intéressantes qu'elles concilient les usages tribaux ou familiaux et les institutions modernes impersonnelles, puisque les requêtes y sont présentées, saisies, et traitées selon une organisation et des méthodes dignes d'autorités administratives indépendantes, mais selon un protocole entièrement « domestique »). Les séances se tiennent alors dans des locaux construits et aménagés à cet effet, parfois même luxueux comme ceux de Riyad ou de Taïf, et dotés par l'État d'un personnel nombreux et efficace²⁵.

Il s'agit néanmoins de cercles de sociabilité fréquentés par des personnes qui se connaissent, ou pourraient se connaître. Le modèle est le salon d'honneur ou les hommes de la maison reçoivent leurs visiteurs masculins (c'est encore une réalité au Yémen). Quand la richesse, la puissance, le prestige ou simplement l'ambition de la famille le rendent possible, ce salon mondain se rapproche d'un salon littéraire. Lorsque aucune alternance politique n'est concevable ou probable, ce salon devient un espace de liberté où se forge le discours politique des différentes composantes de la société. Il est alors de plus en plus ouvert sur l'extérieur (ce qui se manifeste par des transformations architecturales et décoratives), formant un réseau de réseaux sociaux. On s'y montre, on s'y rencontre, on y fait circuler des messages entre deux tasses de thé, avant ou après une prière, au moment de la rupture du jeûne : bref, cet espace de loisir typiquement privé à l'origine devient un

fragment d'espace public que l'on se doit de fréquenter (il faut être vu dans une ou plusieurs *diwâniyya*) au-delà du simple devoir de visite de courtoisie sans objet particulier. Dans ce cas, les affinités ne sont plus seulement « naturelles » (entre parents ou alliés), mais deviennent électives (au-delà même du cercle des voisins ou des membres du même milieu professionnel, il arrive que ces salons mélangent les communautés religieuses - du moins, à l'étranger ou en temps de crise), associent des Bédouins et des citadins, voire des nationaux et des résidents étrangers. Des communautés s'y construisent et s'y reconstruisent²⁶. On peut imaginer aussi que de telles scènes permettent aux dissidents de se faire respecter, d'aiguiser leurs armes et leurs arguments, de trouver des soutiens, avant de se fondre dans le personnel politique national. Des coalitions politiques naissent dans les *diwâniyya* comme dans les *rawâbit* de Tripoli, la grande ville sunnite du Nord- Liban, ces « ligues » familiales qui sont aussi des « unions » de quartier étroitement liées aux familles politiques locales - ligues dont la vocation publique est plus nettement affirmée depuis la dissolution des milices dans les années 1980 et 1990²⁷.

Affichage d'une unité identitaire, recrutement du personnel politique, les *diwâniyya*, *rawâbit* et autres *majâlis* semblent parfois plus proches de partis politiques inexistantes ou inconsistants, auxquels elles se substituent, que d'assemblées véritables. Ce n'est qu'une apparence. Dans d'autres contextes, comme la Palestine, où une intervention extérieure a entraîné un besoin d'organisations représentatives, leurs équivalents font office d'assemblées locales encouragées (alors que les partis nationaux sont évidemment interdits).

On le voit bien avec la loi sur les Vilayets de 1864. Le gouvernement ottoman sait que les organes traditionnels de consultation et de règlement des conflits dans les villes et les villages arabes ne sont pas composés selon les critères modernisateurs qu'il s'est donnés. Il les entérine néanmoins tels qu'ils sont, acceptant les corporations urbaines aussi bien que les conseils ruraux. Mieux, les Jeunes-Turcs reconnaissent en 1913 et 1914 le droit à l'existence légale de plusieurs communautés au sein de ces agglomérations : chacune étant conduite par son *mukhtar*, il peut donc y avoir plusieurs conseils d'Anciens, dont dépendent les recrutements de personnels communaux, l'arbitrage des conflits sur la terre, l'eau ou les affaires d'honneur, et surtout la répartition de la corvée et des impôts entre résidents. Les Anglais reprennent ce cadre juridique dès le début de leur mandat, en publiant en 1921 une ordonnance sur les conseils locaux qui laisse aux Anciens leur rôle officieux. Bien qu'un rapport de 1941 établisse que les villages palestiniens et

transjordanien de plus de 5 000 habitants ont entre quatre et onze *mukhtar*, chacune correspondant à un clan local (*hamûla*), les Britanniques finissent par officialiser cette situation en 1944, juste avant leur départ. Leur succédant, les Jordaniens adjoignent à chaque *mukhtar* un comité municipal (la *lajnat al-makhtâra*) formé des quelques membres dont le « maire-nommé » décide de s'entourer, sous réserve d'agrément préfectoral de ses choix. Dans tous ces cas, la collaboration étroite entre conseils locaux, notables administrant une unité territoriale, et autorités extérieures permet de pacifier leurs relations, et de répartir les tâches entre eux de façon acceptable par chacun²⁸.

Il aurait été peu réaliste, il est vrai, d'espérer transformer par la loi des usages bien établis. Quand une puissance extérieure s'y est essayé, elle a échoué : soit les conseils élus ont été dessaisis de leurs compétences par les conseils d'Anciens non élus persistant à se réunir sans mandat (situation du village d'Anebta, près de Tulkarem) ; soit les jeunes candidats ont été dissuadés de se présenter par des Anciens se prétendant plus « compétents » (c'est le cas à Tarshisha en 1947)²⁹.

Les assemblées locales ne sont donc pas des amorces de partis politiques irréductibles les uns aux autres, mais des réunions de parties distinctes d'un même tout. D'autres organes correspondraient mieux à l'idée que l'on se fait d'un parti (c'est-à-dire à une faction rassemblée et mobilisée contre d'autres factions) : ce sont les écoles religieuses (*madâris*) et les bandes profanes (*jamâ'ât*). En Irak, au temps du mandat britannique, les chiites s'organisent ainsi dans d'autres instances que les cercles de sociabilité. On citera les *majâlis al-istifta'* destinés à produire une opinion juridique collective (*fatwa*), les écoles rivales des imams de l'intérieur (irakiens) ou de l'extérieur (naturalisés iraniens ou vivant en Iran), chacun ayant sa *madrasa*³⁰, voire les *majâlis at-tâ'ziya*, réunions des fidèles pour célébrer clandestinement le martyr de Hussayn et les fêtes religieuses de la *'achûra* à la fin du mois de *muharram*³¹, également appelées *majâlis husayniyya*³². De ces divers « conseils » ou comités partirent, en effet, les mots d'ordre partisans (boycott des élections, soutien d'abord refusé puis accordé au roi Fayçal, recommandation de verser l'impôt religieux à l'Iran plutôt qu'au gouvernement hachemite...) tandis que s'y organisait la rivalité avec les grandes fédérations tribales, jalouses de leur indépendance. Au Liban ou en Égypte, les « bandes » (*jamâ'a*) de « voyous » (*qabadâye*) et les cliques (*chilla*) prêtant allégeance (*bay'a*) à un chef charismatique, profane ou religieux (*za'im*, *ra'îs*, *imâm*), reproduisent jusqu'à aujourd'hui le modèle de la sécession des partisans d'Ali (la *chî'at Ali*, les chiites) même

quand elles sont sunnites. Ces proto-partis ressemblent à des « tendances » de partis politiques occidentaux et japonais, ou à certains de leurs appendices urbains, avec leurs coteries et leurs « jeunes » leaders. Comme les garçons italo-américains de Boston qui se mettaient au service de politiciens locaux dans les années 1930³³, ou les *chabâb* libanais faisant de même avec les députés-ministres de Tripoli dans les années 1960, on y est jeune (*châbb*) tant qu'on n'a pas 50 ans³⁴.

Frontière entre « conseils » ou « assemblées » et « partis » ou « proto-partis », on passe, au-delà de cette limite d'âge, de l'action à la réflexion, exactement comme les anciens Mésopotamiens distinguaient les jeunes *gurus*, « assemblés » pour la guerre (fût-ce en « comités populaires », *lijân cha'biyya*), des « vieux » (*khityâr*, en arabe) ou « Anciens » (*shibûtu*, en akkadien), « assemblés en conseil » pour parlementer. L'âge sépare aussi ceux qui se préoccupent de l'intérêt général de la cité à long terme de ceux qui font preuve d'« esprit de corps » (*asabiyya*, nomade à l'origine, urbaine aujourd'hui - et même limitée à un quartier, *hâra*). Ces derniers ignorent ou refusent obstinément l'État, ses idéologies, ou ses compromis au nom d'une pureté et d'un honneur « authentiques ».

Les conseils et les assemblées ne sont donc pas des partis, comme l'aurait postulé un observateur fonctionnaliste. Ils sont même l'inverse d'un parti, car ils « n'incorporent » pas une fraction du peuple sachant mieux que le peuple ce qui est bon pour lui. Au contraire, ils représentent le peuple tout entier, dans sa diversité mais aussi dans sa dignité³⁵.

À quoi servent les assemblées orientales?

Nous savons déjà que ces assemblées mettaient l'accent sur la délibération plutôt que sur la représentation. Il nous reste à préciser ce mouvement, et à le compléter. Les assemblées ont-elles pour objet de décider ou d'intercéder? d'agir ou d'exister? d'organiser la contestation ou de la prévenir?

Représenter

L'idée de représentation ne disparaît pas avec la primauté de la délibération. Dans la région, les « élus » donnent une « représentation » de la population dont ils sont issus, au sens où ils en sont les mandataires (comme chefs de lignage ou de groupe ethnique), ou

bien au sens où ils joueraient le rôle d'acteurs dramatiques (leur diversité reflétant les distinctions sociales, et donnant à celles-ci de la consistance sur la scène publique).

En Égypte ancienne, toutefois, les clercs étaient choisis par les « élus » (autrement dit, les « initiés »), et non mandatés par des électeurs se dessaisissant de leur pouvoir au moment même où ils auraient tenté de l'exercer par leur vote. Au lieu d'être distingués par leurs pairs dans leur communauté d'origine, ils étaient hissés par leurs supérieurs dans leur communauté d'accueil. Plutôt que de créer une inégalité avec les gens du peuple dont les fonctionnaires étaient issus, on décrétait l'égalité avec les fonctionnaires qu'ils rejoignaient. Chaque « élu » défendait une certaine idée de la justice et de l'utilité publique, aucun ne « représentait » une circonscription dont il aurait défendu jalousement les avantages. Le peuple était évidemment privé de toute influence. Tout au plus avait-il la capacité d'inciter les élites à servir la *maât* (la vérité et la justice), service dont personne ne pouvait s'affranchir sans risquer le plus grand désordre.

Dans toutes ces sociétés, les communautés étaient représentées par les meilleurs de leurs membres - donc les mieux dotés en ressources diverses. Cette inégalité est toutefois inscrite dans les conceptions les plus modernes de la démocratie. Celle-ci étant un gouvernement par l'argumentation, elle ne peut offrir à chacun la possibilité de débattre au siège de l'assemblée nationale, où seuls se réuniront les plus éloquents, les plus instruits, voire les plus riches. Même quand ils doivent écouter les discours admonestant les élus du peuple qui se déclarent fiers de lui appartenir (dans le sens « populaire » et non pas « démocratique » du mot « peuple »), les membres des élites sociales savent que chacun devra tenir compte du poids des entrepreneurs créateurs d'emplois au moment du vote. Les « voix » des hommes d'affaires et des industriels, même absents des hémicycles, pèsent donc plus lourd que celles des citoyens ordinaires, même représentés par les plus distingués chefs de leur communauté³⁶.

Comme dans la version anglo-américaine ou protestante de la démocratie électorale, l'Orient connaît l'exclusivisme de clubs de *gentlemen* d'accord entre eux sur l'essentiel - les styles de vie et l'éthique de l'existence - avant de s'affronter dans des joutes oratoires. Ici et là, on accorde du crédit à des personnalités représentatives (comme le disent les sondages) de catégories sociales séparées les unes des autres, incorporées une à une aux centres de décision, en partant du haut de l'échelle sociale, au fur et à mesure de leur consentement au système mis en place pour eux-mêmes par des aristocrates las de s'affronter militairement.

Les personnes distinguées au sein de chaque collectivité ayant vocation à s'exprimer politiquement jouissent d'un double crédit : elles ont la confiance de ceux auxquels elles ressemblent, mais dont elles n'approuvent pas les méthodes, et celle de ceux dont elles se différencient, mais dont elles acceptent les règles du jeu. Max Weber rappelait plaisamment, dans une annexe oubliée à son livre le plus fameux, que l'adhésion à une secte protestante américaine était une garantie de sérieux professionnel, de sens moral et de retenue politique, critères indispensables d'admission dans les cercles politiques aux États-Unis : quand on avait été reconnu, au sein de sa communauté religieuse, digne de la représenter dans l'au-delà, on gagnait la confiance des personnes qui n'en faisaient pas partie ici-bas. N'est-ce pas la le principe sur lequel reposait, en Égypte ancienne, le crédit accordé aux membres de la confrérie pharaonique des Bienheureux ?

Dans la région de l'actuel Moyen-Orient, les mandats donnés aux représentants des groupes en présence ne les séparent pas de leur communauté, avec laquelle ils entretiennent par ailleurs de nombreux autres échanges. Leur mission ne se réduit pas à la spécialisation qu'on leur prête, tant ils sont pris dans un réseau de transactions multiples avec ceux qui les ont désignés. Les mandataires sont aussi des êtres sociaux liés à leurs semblables sous d'autres aspects, au point que leurs mandants disposent sur eux de moyens de pression se situant hors de la politique. Se faire représenter par eux n'est pas le fruit d'une décision individuelle mûrement soupesée mais le signe d'une appartenance sociale, le moment emblématique d'une proclamation de sa loyauté envers un groupe. En déléguant ses pouvoirs à une personnalité, on ne les lui abandonne pas jusqu'à la prochaine occasion de les lui reprendre pour les confier à un concurrent : on garde des moyens de pression sur lui, car sa position représentative est empêtrée dans un filet de positions sociales le maintenant constamment dans l'interdépendance.

Délibérer

La recherche effrénée du consensus n'est pas l'apanage des méthodes unanimistes de formation d'une décision commune. Selon Nicholas Rescher³⁷, de nombreux penseurs occidentaux lui ont accordé du prix. Ils ont parfois été convaincus de la nécessité d'un accord total, chaque fois que les questions débattues en appellent aux croyances et aux convictions (métaphysiques) plutôt qu'à des interrogations matérielles (physiques). Furent ainsi opposées les décisions faisant *autorité* sans être démontrées, et les positions relatives à

des *vérités* démontrables (donc aussi vite contestées qu'elles semblent acquises, mécanisme qui permet la croissance rapide de la connaissance scientifique parallèlement à une stagnation des idées morales). Des chercheurs ont expérimentalement montré que les délibérants préféreraient la voie rassurante du consensus à la voie de leur conscience, même quand l'accord se fait sur des positions jugées absurdes par une partie de ceux qui les prennent. Spontanément, chacun d'entre nous peut à son tour faire dans sa vie quotidienne l'expérience amère des divergences d'opinion qui l'isolent lors d'une délibération, si elles ne sont pas appuyées par au moins un autre participant à la discussion. Rien de bien convaincant dans cette convergence d'opinions favorables au consensus : la discussion n'a d'intérêt que si elle est organisée pour faire toute la place qu'elles méritent aux opinions divergentes, si les délibérants sont prêts à changer d'avis après avoir écouté des arguments auxquels ils n'avaient pas pensé. La concertation est donc le fondement de la démocratie représentative. On l'oublie quand on pense trop à la démocratie directe, où les mandats impératifs empêchent les représentants de changer de position : ils sont donc conduits à ignorer autant que possible celles de leurs pairs, avec lesquels il ne leur est pas du tout nécessaire de se concerter. La concertation est tellement opposée à l'unanimité, d'une part, et à l'affrontement de principe, d'autre part, que lorsqu'elle est prévue, l'accord définitif a d'autant moins de chances d'être consensuel que la délibération dure plus longtemps. Passé le premier réflexe de ne pas accepter le risque d'une controverse, pour ne pas avoir à s'y exposer en défendant une position éventuellement minoritaire, les délibérants affirment avec une vigueur croissante leurs divergences.

On encourage d'autant plus les débats contradictoires qu'on leur laisse le temps qu'il faut pour aboutir après que les opinions minoritaires ont eu toutes les chances de se faire entendre. C'est ce que l'on appelle un gouvernement par la discussion³⁸. Il ne s'agit pas d'y montrer la vérité au terme d'une délibération qui n'en finirait jamais si telle était son ambition, mais de s'accommoder des divergences existantes. Une procédure de formation de l'opinion par ajustements successifs de toutes les parties prenantes est, somme toute, assez démocratique - à la condition expresse que la synthèse des positions divergentes se cristallise au moment précis où une autorité reconnue décide que tout nouvel argument à l'appui de l'une des thèses en présence sera redondant, ou dangereux. Dans le premier cas, les participants seront persuadés de l'inutilité de délibérations devenues répétitives, ils s'imagineront que le vrai pouvoir est en coulisses, et non pas dans leurs réunions

fastidieuses. Dans le second, ils se sentiraient atteints au fond de leur être par des arguments personnalisés, et l'épisode laissera des séquelles affectives. La discussion doit donc être suffisamment longue pour que chacun s'exprime sans réserve, mais elle doit avoir un terme pour être décisive, malgré le malaise inévitable que sa conclusion ne manquera pas de communiquer à certains délibérants.

L'essentiel n'est pas tant que le verdict soit le fruit d'un vote, mais que le jugement soit justifié, que chaque délibération puisse faire l'objet d'un exposé des motifs, qu'elle puisse se référer aux attendus de décisions antérieures. Même dans les démocraties modernes, il est parfois moins facile de défendre l'intérêt général dans des assemblées élues, dont les sessions sont rythmées par l'affrontement rituel des blocs qui les composent, qu'au sein d'institutions non élues, où la majeure partie de la procédure délibérative se passe de scrutins (autorités administratives indépendantes, groupes d'experts, tribunaux). L'affrontement farouche de représentants d'intérêts catégoriels voués à obtenir la part de ressources publiques correspondant exactement à leur quota de suffrages ne permettrait, en effet, que de gérer la redistribution entre catégories sociales, au hasard des résultats électoraux et des rapports d'autorité qu'ils engendrent. Les grandes actions collectives susceptibles de créer de la richesse nécessiteraient, quant à elles, le recours à des arguments abstraits, généraux, rationnels, derrière lesquels s'effaceraient les égoïsmes corporatifs. Eh bien, les assemblées « orientales » sont plus proches de ces huis-clos d'experts interchangeables que de parlements colorés et bruyants.

Se limiter soi-même

Le pluralisme commence aussi avec la reconnaissance d'une séparation des univers terrestre et céleste, un refus de voir la main de la Providence derrière la popularité d'une proposition. Ici, anciens et nouveaux Orientaux n'ont pas adopté la même position, les seconds ayant durci l'horizon « consensuel » de la délibération pluraliste pour atteindre à l'unanimité (*ijmā'*) basée sur une vérité religieuse³⁹. Dans ce cas, il est plus facile d'interpréter et d'intercéder que de trancher ou de décider.

Justifiées par le désir de laisser chacun s'exprimer autant qu'il le souhaite, ou de donner à Dieu l'occasion de faire connaître sa volonté en l'imposant à tous, les réunions longues peuvent aussi conduire à l'enlèvement. Sans doute est-ce l'une des raisons de nos

modernes scrutins occidentaux, parfois définis comme de simples moyens d'économiser du temps lors de délibérations qui ne pourraient être conclues si elles n'avaient le moment du vote pour butoir. Dans notre conception de l'élection, l'essentiel est parfois le postulat d'une échéance, alternance électorale ou système des dépouilles, qui rend possibles les espoirs de changement, introduit de l'incertitude dans la mécanique bien huilée d'un pouvoir inaltérable, exige des membres de la majorité, promis à redevenir un jour minoritaires, une prudente réserve dans l'usage de pouvoirs qu'ils détiennent temporairement. Les assemblées « orientales » ne joueront pas ce rôle tant que leurs membres seront persuadés que le volontarisme a des limites, et qu'il ne faut pas les franchir sous peine de malédiction (dans l'Antiquité) ou d'excommunication (dans l'islam).

Prudence et lenteur y sont de règle. Contrairement à nos idéaux démocratiques, les minoritaires de l'Orient ancien et du Moyen- Orient arabe ne désiraient ou ne désirent pas davantage se compter, à l'instar de cette circonscription électorale américaine où la publication des résultats mentionne uniquement le gagnant, sans jamais être assortie du nombre ni du pourcentage de voix obtenus par les perdants, afin de ne pas les humilier. Là est sans doute la principale différence entre démocratie « orientale » et démocratie occidentale : celle-ci n'est pas le régime de l'élection, ni même celui de la majorité - les systèmes politiques orientaux connaissaient souvent la première, et parfois la seconde -, mais le régime où les perdants comptent leurs voix, où ils exigent même qu'on leur permette de le faire lorsqu'ils savent leur cause sans espoir.

Ballottées entre vision unanimiste ou consensuelle et vision pluraliste modérée, les conceptions mésopotamiennes, égyptiennes ou arabes de la politique s'appuient parfois sur des principes démocratiques plus modestes, mais aussi plus réalistes. Dans la région, le débat devrait idéalement conduire chaque délibérant à accepter la frustration d'un compromis arrêté par un président déterminé à l'obtenir. La carrière politique reposerait sur la capacité de se maîtriser, de ne pas pousser trop loin son avantage ou, en sens inverse, de ne pas dépenser son énergie au service de causes perdues. Une personnalité qui aurait du métier gérerait en permanence son insatisfaction personnelle pour défendre *une règle du jeu interdisant au vainqueur de défaire le vaincu*.

Elle y parviendrait en répétant les arguments ayant fait jurisprudence dans la très longue durée, séparant ainsi les linéaments rationnels de la pensée, des positions motivées par la mode, les inclinations morales, idéologiques ou esthétiques du moment. Chaque

énoncé politique ayant été soupesé mille fois, les victoires par surprise d'arguments de mauvaise foi seraient rares. L'objectif visé par une argumentation politique « éculée » ou « éprouvée » est lui-même restreint : il suffit de limiter le nombre de délibérants rejetés dans le désespoir social ou l'opposition politique par une décision collective, et de majorer le nombre de ses soutiens en ajoutant à ses plus fervents partisans ceux qui s'en accommoderont faute de mieux⁴⁰. Telle est exactement la cible des orateurs mésopotamiens, égyptiens ou arabes, lorsqu'ils cherchent à convaincre leurs opposants, moins en raisonnant qu'en les raisonnant (l'origine étymologique du mot « raison » - *ʿaql* - est la bride qui tient le chameau attaché tout en lui laissant suffisamment d'espace pour s'ébattre). Support physique de la pensée, la parole se fait rare et faible, pour mieux être écoutée, comme à Bahreïn où les religieux chiites murmurent leurs discours à l'oreille d'un disciple qui le prononce ensuite à voix haute⁴¹. Sans avoir les mots pour le désigner, Mésopotamiens, Égyptiens et Arabes pratiquent ou ont pratiqué ainsi une forme de « pluralisme pragmatique », voire de « préférentialisme rationnel »⁴². Il s'agit là d'un régime délibératif où la diversité des préférences, justifiée par des expériences du monde propres à chacun, ne dispense pas d'un recours à une argumentation rationnelle, ou tout au moins raisonnable, pour les rendre cohérentes aux yeux de chaque orateur et de ceux qui l'écoutent.

Le principal motif pour s'assembler dans cette région du monde est donc de se méfier de soi-même autant que d'autrui : en s'obligeant à convaincre les autres, on doit d'abord se convaincre soi-même devant eux, donc accepter de ne pas toujours avoir raison. Ces défaites programmées ont un avantage : elles incitent les autres à respecter ceux qui remettent toujours en jeu leur autorité et leur influence. *S'assembler, en Orient, c'est donc créer un forum ou auront cours l'honneur, l'estime, le respect, la pudeur* (et parfois même la grâce, pour ajouter une autre « sphère » sociale telle que Michael Walzer les a pensées⁴³). Toute action et toute opinion sera d'abord mesurée à l'aune de ces valeurs suprêmes, et non pas seulement à l'aune du pouvoir et de la richesse. Il ne serait donc pas justifié ni même compris que ces assemblées devinssent les lieux où se découvrent des ambitions personnelles. Ce sont au contraire les cadres dans lesquels il est prisé de s'effacer, de se taire, d'aspirer à la sagesse et non au triomphe⁴⁴.

Les qualités de pudeur, de tact et de réserve appréciées par les communautés de base dont les assemblées ne sont que les porte-parole les plus visibles, sont aussi de mise vis-à-vis

du sommet de l'État : les autorités, sultaniques ou simplement autoritaires, attendent de ces interlocuteurs valables qu'ils restent à leur place tout en gardant la confiance de leurs mandants. Dans une région où l'impunité n'est pas toujours garantie pour les propos tenus en séance publique, les représentants doivent surtout se méfier des gouvernants, et de tous ceux qui prétendent imposer le langage dans lequel les idées peuvent être légitimement émises. S'assembler sans s'affronter au pouvoir du moment est ici un réflexe de survie collective : la communauté n'existe que par l'intermédiaire des élites qui parlent en son nom, mais à voix basse, et agissent toujours de concert pour être mieux entendues⁴⁵. L'assemblée sert alors de fusible, elle est dissoute, ses membres perdent leurs prébendes⁴⁶, ils sont déchus ou exilés (parfois maltraités) quand le pouvoir central perd patience car il ne parvient pas à se faire écouter du peuple. Mais elle est punie à la place de la communauté toujours vivante, et aussitôt remplacée par une nouvelle assemblée, tandis que les élites évincées ou marginalisées se retrouvent entre elles dans d'autres configurations (les cercles religieux, *halaqât*, sorte d'associations volontaires à buts spirituels où chacun peut parler de tout - bien documentés à Oman et Bahreïn ; les clubs, ou *nâdi*, connus de Damas au Golfe⁴⁷). Ainsi, le conseil des notables de Damas (ulémas et *ashraf*, ou descendants du Prophète, donc plutôt religieux et conservateurs), qui se montrèrent à la fois critiques envers Istanbul et incapables d'empêcher les émeutes sanglantes de 1860, fut-il remplacé par un très formel *majlis al-baladiyya* (assemblée municipale) où des familles plus ottomanistes (et parfois chrétiennes) firent leur entrée avec leurs clientèles. L'assemblée n'était plus le lieu où des élites arabes attachées à l'islam contestaient le pouvoir séculier et turc de l'Etat ottoman : elle était devenue l'enceinte où se coordonnaient des systèmes de parentèle et de clientèles en concurrence les uns avec les autres au sein de la société syrienne⁴⁸. De même, le célèbre résident britannique à Bahreïn, le Major Dickson, établit-il en 1920 un tribunal de commerce (*majlis al-tijâra*) et un conseil municipal qui prirent de l'importance au regard des conseils tribaux, des conseils d'armateurs et pêcheurs de perles, du *majlis al-'urfi* (conseil coutumier), et du *diwân* des Al-Khalîfa⁴⁹. Parallèlement, Bahreïn a connu l'expansion des « maisons funéraires » (*ma'tam*) où de riches marchands chiites organisent en ville, ou même dans des villages, les rituels religieux (funérailles, mais aussi mariages et circoncisions). Ils en sont les mécènes parce qu'ils se donnent ainsi une légitimité sociale (comme dans l'ancienne Mésopotamie, l'individu n'existe qu'au sein d'une assemblée) en rendant visible par le rite l'existence de

leur communauté dominée. Surtout, ils profitent du caractère séculier de l'endroit pour y formuler leurs griefs et organiser les discussions politiques qui ne peuvent se dérouler dans l'espace public⁵⁰.

On peut aussi considérer que la dissolution des parlements (à Koweït et à Bahreïn) ou la suspension de leurs activités (au Liban, durant la guerre civile et immédiatement après, où les députés se réunirent parfois sur la ligne de démarcation dans la villa de l'un d'entre eux) n'a été possible qu'en raison de l'existence de lieux plus domestiques de rencontre et de délibération entre élites politiques locales. Contrairement à d'autres systèmes politiques autoritaires, les États arabes modernes ne peuvent se passer d'assemblées de citoyens, pourvu que ces citoyens sachent se conduire comme des hommes d'honneur (*abl al'ird*) et donnent un exemple de « civisme » aux autres.

Conclusion

L'assemblée, en Orient, permet d'afficher une volonté sociale de *philia*, d'amitié et d'affection au-delà des liens matérialistes et instrumentaux, et des calculs en terme de coûts et d'avantages. Si ces derniers existent, ils n'en doivent pas moins prendre la forme émotive d'un lien de parente et d'identité, plutôt que la forme rationnelle d'un échange intéressé. Que de tels motifs ne conduisent pas forcément à prendre de bonnes décisions, mais à éviter d'en subir de mauvaises, se traduit par des différences significatives avec les parlements et les conseils municipaux ou régionaux occidentaux : manque d'intérêt pour l'élection des représentants, pour les votes majoritaires, pour les organisations politiques concurrentes ; insistance sur l'unité, la tolérance, et la réserve de ceux qui placent la coopération au-dessus de ses résultats. Que les élections législatives les plus récentes manifestent un narcissisme croissant des candidats dont le programme politique se réduit de plus en plus à leur seul nom ou à leur seule image n'implique pas que ceux-ci soient devenus plus égoïstes que leurs prédécesseurs. Les dépenses faites sans compter (le plus souvent, pour ne pas être élu) traduisent une ambition d'accéder à la sphère de l'éligibilité, autrement plus respectable que celle de la réussite commerciale ou, parfois, industrielle. Ce statut social permet de s'assembler avec tous ceux que la plupart des membres de la communauté considèrent dignes de parlementer : ce ne sont pas toujours ceux que les citoyens d'États jacobins considèrent les plus capables d'animer les débats d'un parlement.

Plutôt qu'un signe d'engagement envers une république ou une nation symbolisé par un apprentissage du service public, un désintéressement proclamé, une maîtrise de la rhétorique programmatique et du discours idéologique, leur incompétence parlementaire naïvement affichée est la contrepartie de leur fidélité à des groupes, leur candeur proclamée n'équivaut pas à une déclaration de candidature au sens que nous lui donnons dans l'histoire politique.

Peut-être faut-il lire dans cette histoire longue l'inamovibilité de la famille comme structure délibérative de base. Au Moyen-Orient aujourd'hui comme dans un très lointain passé, les fils tentent toujours, toutes confessions confondues, d'hériter de leurs pères une position politique éminente. Ils ne sont pas les seuls dans le monde (c'est vrai aussi chez les Américains, les Indiens et les Malais, les filles jouant dans ces deux derniers mondes un rôle plus affirmé que les fils, là aussi sans lien avec la religion). Mais ils sont les plus déterminés à récupérer les sièges de leurs parents, faute de quoi leur « famille politique » ou leur famille tout court ne serait plus présente au sein des assemblées délibératives de leur pays. Pourtant, très peu de grandes décisions y sont prises. Être présent dans l'assemblée commune même sans peser sur les décisions collectives, avoir une assemblée même si elle a peu de pouvoirs et encore moins les moyens de faire exécuter ses décisions. En un mot : produire de l'accord plutôt que de l'action : tel est, depuis un passé reculé, l'idéal commun à toutes les réunions politiques de la région du Sud-Ouest asiatique actuellement habitée par des peuples arabes.

NOTES

¹ Marcel Detienne, *Comparer l'incomparable*, Paris, Ed. du Seuil, 2000. J'ai conscience de limiter la comparaison « raisonnable » à un espace dont le seul fondement est la densité et l'ancienneté des relations commerciales, culturelles, religieuses - entre sociétés qui ont fabriqué des institutions et des procédures variées à partir des mêmes ingrédients d'origine (sans que l'on sache vraiment à partir d'où elles se sont diffusées). Je n'en prétends pas pour autant à l'idée d'une continuité historique entre Moyen-Orient ancien et Moyen-Orient moderne.

² Dans le domaine de l'histoire des idées, Quentin Skinner a affiché une ambition semblable à celle des anthropologues « structuralistes », analysant les faits sociaux en minorant les effets de contexte pour mieux repérer et compter les énoncés logiquement possibles (sur la trajectoire de l'idée républicaine, voir son *Liberté avant le libéralisme*, Paris, Gallimard, 1999).

³ Les termes « assemblée » et « parlement » sont des traductions standard de mots très différents les uns des autres. Je n'explorerai pas ici cette question, par ailleurs pertinente dans l'étude des relations entre langage et politique. Quelles différences historiques profondes sont enchâssées dans les nuances sémantiques distinguant *ekklèsia* (une communauté où chacun s'exprime) de *parliament* (une représentation où l'on délibère); *medinah* (qui signifiait d'abord la communauté politique des Juifs, avant de s'appliquer à l'État hébreu - comme l'arabe *madinah* signifie une cité, établie, durable, et non un gouvernement voué au déclin, *dawla*) de *kabbah* ou *knesset* (la même communauté de croyants, ou le siège de sa représentation parlementaire); *Rat* et *Tag*; ou encore, de pays à pays et non plus à l'intérieur du même langage politique, *camera* (plus représentative que *parlement*), *Folketing* (plus populiste), *diète* et *douma* (plus consultatives)? Sur quelques-uns de ces points, voir un champion de la comparaison de l'incomparable, Samuel Finer, *History of Government from the Oldest times*, Oxford, Oxford University Press, 1997, vol. 1.

⁴ Cf. John Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1995 (trad. fr., *Libéralisme politique*, Paris, PUF, 1994, 450 p.).

⁵ Philippe Descola, *Les Lances du crépuscule*, Paris, Plon, 1994, et mon commentaire ; « Les réducteurs de chefs; Descola chez les Jivaros », *Revue française de science politique*, décembre 1995.

⁶ « Unité de lieu » peut prêter à confusion; il s'agit de la *région*, bien entendu, et non de *l'endroit où l'on s'assemble*. Celui-ci paraît peu solennel et pas du tout institutionnalisé. Une tente, une porte de quartier, des marches de palais ou de temple, une maison particulière, point n'est besoin d'une *agora*, d'un *forum*, ou d'un monument dédié aux réunions délibératives. Cette variété topographique a pourtant elle aussi une même signification; les assemblées de la région sont le plus souvent tenues dans des *espaces intermédiaires entre le domestique (ou le privé) et le politique (ou le public)*. L'Égypte en offre un exemple particulièrement clair avec ses vizirs (*tatjy*) « préposés au rideau », ou « gardiens du portail ». Mais c'est également vrai de la Mésopotamie avec ses réunions de chefs de quartier, eux aussi tenant les portes séparant les lieux de résidence des diverses communautés urbaines et péri-urbaines (*bābtum*). J'ai déjà traité cette question dans l'ouvrage cité en note 10.

⁷ Cf. Bertrand Lafont, « Corps social et pouvoir politique dans les sociétés de l'ancienne Mésopotamie », *Méditerranées*, 12, 1997, p. 25-48.

⁸ Ira Lapidus, "Tribes and State Formation in Islamic History" in Philip S. Khoury et Joseph Kostiner (dir.), *Tribes and State Formation in the Middle East*, Londres, I. B. Tauris, 1991, p. 25-47.

⁹ Je l'ai déjà fait dans un texte complémentaire de celui-ci, « Déjeuner en paix : banquets et citoyenneté en Méditerranée orientale », *Revue française de science politique*, 48,3-4, juin-août 1998, p. 349-375, me situant en quelque sorte entre la vision panoramique de Jack Goody sur la haute cuisine et le caractère monographique des études de cas culinaires. Et dans un autre article, "Democracy before Democracy", *International Political Science Review*, vol. 21 n° 2, 2000, p. 99-120, où je compare le pluralisme délibératif des anciens Orientaux à l'électoratisme agonistique des Grecs.

¹⁰ Pour les sources, voir mon ouvrage, *La Politique dans l'ancien Orient*, Paris, Presses de Sciences Po, 1999.

¹¹ Sur la Syrie, voir Jean-Marie Durand dans cet ouvrage, ainsi que « Les anciens de Talhayim », *Revue d'assyriologie*, 1988, p. 97-113; « L'assemblée en Syrie à l'époque pre-amorite », *Quaderni di Semitistica*, 16, 1989, p. 27-44.

¹² G. P. F. Van den Boom, *The Duties of the Vizir*, Londres, Kegan Paul, 1988; I J.-C. Moreno Garcia, *Études sur l'administration, le pouvoir et l'idéologie en Égypte*, Liege, CIPL, 1997; Dominique Valbelle, *Histoire de l'État pharaonique*, Paris, PUF, 1998.

¹³ Geoffrey Evans, « Ancient Mesopotamian Assemblies », *Journal of the American Oriental Society*, 78, 1958.

¹⁴ Les assemblées puniques, encore plus récentes (et se situant hors « Moyen- Orient »), sont pour leur part constituées sur le modèle mésopotamien distinguant l'assemblée des Anciens de celle des autres citoyens (voir M. Szyner, « Carthage et la civilisation punique », dans Claude Nicolet (dir.), *Rome et la Conquête du monde méditerranéen*, Paris, PUF, 1997, vol. 2, p. 576-584).

¹⁵ Mogens T. Larsen, *The Old Assyrian City State and its Colonies*, Copenhague, Akademisk Forlag, 1975.

¹⁶ Sur ces points, je me permets de renvoyer à mon article « Voter dans l'ancien Orient », dans Pascal Perrineau et Dominique Reygnié, *Dictionnaire du vote*, Paris, PUF, 2000.

¹⁷ Christian Robin, « La pénétration des Arabes nomades au Yémen », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 61, 1991/3, *L'Arabie antique de Karib'il à Mahomet*, p. 73.

¹⁸ Id., « Esquisse d'une histoire de l'organisation tribale en Arabie du Sud antique », dans P. Bonenfant (dir.), *La Péninsule arabique aujourd'hui*, Paris, Ed. du CNRS, 1982, vol. 1, p.17-30.

¹⁹ Id., « L'épigraphie de l'Arabie avant l'islam » et « Du paganisme au monothéisme », dans *L'Arabie antique de Karib'il à Mahomet*, *op. cit.*, p. 14 et 141-143.

²⁰ *Ibid.*, p. 152-155. Voir aussi Iwona Gajda, « L'Arabie du Sud unifiée par Himyar », dans *Yémen, Au pays de la reine de Saba*, catalogue d'exposition, Paris, Flammarion et IMA, 1997, en particulier p. 191 où est reproduite une inscription hymiarite de 310 avant notre ère. Celle-ci mentionne deux salles d'audience (*mibrâb*) dans le palais d'au moins cinq étages qui comprend aussi une « salle de réception » séparée.

²¹ Saïd Abdul Sahib, « La société tribale du Sud-Irak et le processus de formation de l'État moderne en Irak (1831-1921) », thèse pour le doctorat d'État en science politique, IEP de Paris, 1984, p.127-133.

²² Fuad Khuri, *Tribe and State in Bahrain*, Chicago, The University of Chicago Press, 1980, p. 35-36. Incidemment, le chef le plus important de Bahreïn est appelé *chuyukh* (pluriel de *cheikh*), afin de bien le distinguer des « Anciens » ordinaires, et même des autres « chefs ». Ces distinctions, qui existaient déjà dans l'Orient ancien (voir J.-M. Durand, *op. cit.*, 2000: à Mari, les cheikhs sont des Anciens, distincts des chefs de cité ou de pâture), se retrouvent aussi bien chez les citadins - avec une tendance à l'exclusive - que chez les Bédouins, dont les assemblées sont plus inclusives. On tient peut-être là deux types idéaux d'assemblées, les assemblées « bourgeoises » et les assemblées tribales.

²³ En Oman, l'union des combattants ibadites, localement nommée *shurat*, est le symbole même de la communauté tout entière, *umma*, lorsqu'elle est dirigée par un imam légitime (*shari*), autrement dit voué à l'expansion (*shirâ*) et non à la défensive (*difâ'i*) - encore moins un imam faible (*dâfi*). Voir John C. Wilkinson, *The Imamate Tradition of Oman*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 155-160. C'est aussi le sens du mot *imâra* (émirat) dans le Golfe. Selon Khuri, *Tribe and State in Bahrain*, *op. cit.*, p. 51, l'émir local est entouré de *fidawis* qui l'aident à maintenir l'ordre. Il est notable que ces « officiers » qui gèrent la violence se recrutent parmi les gens dépourvus d'origine tribale évidente (les *bani khdair*, ou « verts »), comme les janissaires ottomans ou les *aghawât* syriens (en général kurdes, et vivant dans les faubourgs de migrants; voir Philip Khoury, *Urban Notables and Arab Nationalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 20-22).

²⁴ F. Khuri, *Tribe and State in Bahrain*, *op. cit.*, p. 50. Cette transformation se fait en 1869, mais ce *diwân* n'en reste pas moins dépourvu de force exécutoire, il recommande, il n'oblige pas (p. 35).

²⁵ Musad al-Hujaily, « Les modes de communication en Arabie saoudite. Le système des conseils (*majalis*) », thèse pour le doctorat en science politique, Aix-en-Provence, 1996.

²⁶ Fatiha Dazi Heni, « L'exil des Koweïtiens à Londres (1990-1991) : la communauté reconstituée », dans Gilles Kepel (dir.), *Exils et royaumes*, Paris, Presses de Sciences Po, 1994, p. 250-272.

²⁷ Khâled Ziâdé, « *Trablûs, al-âila was-siyâssa* (Tripoli, la famille et la politique) », dans Joseph Bahout et Chawqi Douyhi, *La vie publique au Liban*, Beyrouth Cermoc, 1997, notamment p. 250 et 251.

²⁸ Gabriel Baer, "The Office and Functions of the Village *mukhtar*", dans Joel S. Migdal, *Palestinian Society and Politics*, Princeton, Princeton University Press, 1980, p.103-123.

²⁹ Ylana Miller, "Administrative Policy in Rural Palestine: The Impact of British Norms on Arab Community Life, 1920-1948", *ibid.*, p. 124-145 (notamment, p. 139-141).

³⁰ Il faut se rappeler qu'en arabe, *madrassa* vient d'une racine impliquant que l'éducation vient d'en haut, qu'elle « lamine » le savoir antérieur de ceux qui la subissent, en « triant le bon grain de l'ivraie ».

³¹ Yitzhak Nakash, *The Shi'is of Iraq*, Princeton, Princeton University Press, 1994, en particulier, p. 79-82.

³² S. Abdul Sahib, « La société tribale du Sud-Irak... », *op. cit.*, p. 147.

³³ William Foote Whyte, *Street Corner Society*, Seyssel, Champvallon, 1996.

³⁴ Michel Seurat « Le quartier de Bab Tebbane à Tripoli (Liban) », dans *L'État de barbarie*, Paris, Ed. du Seuil, 1989, p. 110-169 (en particulier, p. 118-120 et 128-135).

³⁵ Comme l'a très bien montré Marc Sadoun à propos du socialisme français passé à une conception républicaine de la politique de Jaurès à Blum : *De la démocratie française*, Paris, Gallimard, 1993, et, pour l'ensemble des organisations politiques, « De la République à la démocratie », dans M. Sadoun (dir.), *La Démocratie en France*, Paris, Gallimard, 2000, vol. 2, p. 407-472.

³⁶ Charles Lindblom, *Politics and Markets*, New York, Basic Books, 1975.

³⁷ Nicholas Rescher, *Pluralism. Against the Demand for Consensus*, Oxford, Clarendon Press, 1993.

³⁸ Bernard Manin, *Principes du gouvernement représentatif*. Paris, Calmann-Lévy, 1995.

³⁹ Selon une enquête récente, 69 % des décisions des conseils municipaux actuels au Liban, quelles que soient leur taille et l'idéologie de leurs membres, sont prises à l'unanimité (Ali Al-Moussaoui, « Le fonctionnement interne des conseils municipaux au Liban », dans Agnès Favier (dir.), *Municipalités et pouvoirs locaux au Liban*, Beyrouth, Cermoc, 2001, p. 114).

⁴⁰ N. Rescher, *Pluralism*, *op. cit.*, p. 98 sq. et 192.

⁴¹ F. Khuri, *Tribe and State in Bahrain*, *op. cit.*, p. 72.

⁴² N. Rescher, *Pluralism*, *op. cit.*, p. 114 sq.

⁴³ Michael Walzer, *Sphères de justice*, Paris, Ed. du Seuil, 1997.

⁴⁴ On en trouve une illustration dans les *Pensées* de Marc Aurèle, livre VIII : « Dans les affaires, ne point être nonchalant; dans les assemblées, ne point s'agiter. »

⁴⁵ Selon P. Khoury, *Urban Notables...*, *op. cit.*, p. 46, « à Damas, le *leadership* politique local servait d'intermédiaire entre la société dont il provenait et l'État. Un intermédiaire, s'il veut réussir, ne peut ni risquer de perdre ses accès à l'autorité centrale en s'opposant trop ouvertement à elle, ni mettre en péril les intérêts de sa clientèle locale en étant simplement

l'instrument de l'autorité centrale ».

⁴⁶ Comme l'écrit Lapidus, "Tribes and State Formation...", *loc. cit.*, p. 42-43 : « Les États [musulmans] soutinrent ou même nommèrent des chefs [de tribu] à la tête de groupes segmentaires et ils incorporèrent les notables [locaux] à l'élite dirigeante. Ils récompensèrent les chefs les plus coopératifs grâce à des affectations, des honneurs, des pots-de-vin. Autrement, ils se servirent des notables comme d'intermédiaires [chargés de négocier avec leur communauté]. » Voir aussi le jugement sévère de Khoury, *Urban Notables...*, *op. cit.*, p. 27 et 47, sur les notables provinciaux de Syrie, dans l'Empire ottoman, qui s'accaparèrent les terres arables en se servant des *majālis* locaux comme d'autant d'hôtels des ventes.

⁴⁷ J. Wilkinson, *The Imamate Tradition of Oman*, *op. cit.*, p. 151 ; F. Khuri, *Tribe and State in Bahrain*, *op. cit.*, p. 82. La différence entre une *halqa* d'Oman et une *halqa* de Bahreïn tient à la composition et à la confession de ces cercles spirituels : élitiste et ibadiste dans le premier, égalitaire et sunnite dans le second.

⁴⁸ P. Khoury, *Urban Notables...*, *op. cit.*, p. 8-9 et 94-95. Selon l'auteur, même les corporations sont victimes de cette « familialisation » de la politique.

⁴⁹ F. Khuri, *Tribe and State in Bahrain*, *op. cit.*, p. 56, 88-90 et 111. Il s'agit de petits conseils (respectivement quinze et huit membres).

⁵⁰ *Ibid.*, p.154-173. On y boit (du thé ou du café) et on y fume ; on y parle librement des sujets du jour ; la participation à la gestion de ces « maisons » est proportionnelle aux dons effectués ; mais le ton des débats est souvent très critique envers le gouvernement sunnite.