

L'hybride reproducteur  
Le social et le politique au Liban

Melhem Chaoul  
Institut des Sciences Sociales  
Université Libanaise

*"Orient et Occident, cela fait-il deux humanités distinctes? L'Occident était désert quand une partie de l'Orient était surpeuplée. Et tout l'Occident humain est enfant de l'Asie.*

*Une mauvaise habitude oppose l'Occident à l'Orient: invention d'idéologues, de colonisateurs et de poètes. Passe pour les poètes, qui se permettent toutes les fantaisies. Mais il y a les autres; et ceux-là qui traduisent par une politique les vues et les constructions de leur esprit." (Michel Chiha: ESSAIS I, 1950).*

**Introduction :** Le croissant au thym : un produit purement libanais.

J'ai pris l'habitude avec mes étudiants, en commençant un cours sur la société libanaise, de leur parler du *croissant au thym*, à leur grand étonnement d'ailleurs. Alors je m'expliquai: le produit local de consommation populaire courante est notre fameuse *mankoushé*. Le croissant (au beurre) est le produit de consommation populaire courante en France et en Europe. Sachez que seul le croissant au thym est un produit libanais, inventé par un esprit libanais, apprécié surtout par les Libanais. Ce produit utilise un élément "local", le thym, et un élément "européen", le croissant, et le résultat est un troisième produit qui n'est ni une *mankoushé* ni un croissant au beurre, mais bien un mélange conçu par un esprit et (une société) qui brasse son patrimoine et celui des autres pour créer un nouveau produit, une nouvelle idée, qui n'est ni le calque d'un modèle extérieur, ni la reproduction répétitive d'un modèle ancien.

C'est donc à partir de cette métaphore du croissant au thym que je vais élaborer mon approche du social et du politique au Liban que je présente sous le titre de l' *hybride reproducteur*.

Mesdames, Messieurs,

Aussi bien l'approche du social que du politique au Liban a longtemps été inspirée de deux concepts fondamentaux en Sciences sociales: Le concept de modèle et le concept d'évolution, les deux étant imbriqués puisqu'une évolution ne peut se faire que selon un modèle, qu'il soit choisi ou imposé.

En effet, l'une des formes de la réflexion sociale qui a prévalu au Liban au cours du siècle précédent, était celle qui considérait que les sociétés, (l'histoire), sont en marche inéluctable, en évolution quasi-linéaire

consistant à partir d'un modèle existant, dit généralement «traditionnel», à se diriger vers un modèle hautement estimé, dit généralement «moderne». Ce processus historique valait pour la marche de la société en général et pour le choix d'un régime politique en particulier.

Cette réflexion acceptait donc comme premier présupposé celui de modèle social, c.à.d. l'existence d'une forme d'organisation de la société, d'une manière d'agir et de penser idéale, meilleure que toute autre. L'existence d'un modèle idéal imposant l'idée d'évolution sociale, il s'agit donc d'abandonner le modèle existant, perçu comme «ancien», «périmé» et «traditionnel», pour acquérir les caractéristiques de celui qui est considéré comme idéal. Dans le contexte historique libanais, cela correspond à la société libanaise d'avant l'aventure de la «modernisation ottomane» du début du 19<sup>ème</sup> siècle, ayant les traits de l'ensemble arabo-levantin de la Méditerranée orientale, qu'il s'agissait d'abandonner au profit du modèle dit «occidental», propagé sur l'ensemble du continent européen au cours du 19<sup>ème</sup> siècle suite à la révolution industrielle et à la Révolution française.

La problématique consistera donc pour nous à débattre de ce processus en évaluant d'abord son cheminement sur presque un siècle et demi, en étudiant ensuite les métamorphoses du modèle lui-même et en discutant enfin la pertinence de l'idée d'«une marche évolutive inéluctable» vers le modèle dit occidental ainsi que l'idée d'«d'un retour vers les formes de modèles préexistants». Cela nous mènera à nous demander si on n'est pas en train de rechercher le modèle social partout où il ne se trouve pas, en omettant de le voir là où il se trouve : au Liban et dans la société libanaise telle qu'elle se présente à nous aujourd'hui.

### Structures sociales et institutions politiques de la société « traditionnelle »

- 1- La «société de type traditionnel» est celle où domine un imaginaire social sublimant les rapports coutumiers hérités, et privilégiant un fort attachement à un «nous» collectif face à "l'autre", qui peut être soit un «nous différencié» soit un «autre absolu», réel ou imaginaire, reconnu ou ignoré. Dans cette société où l'identitaire domine, la conscience de soi ne se fixe et ne se fortifie que dans la confrontation permanente et la forte concurrence avec d'autres sociétés, avec souvent un recours à la violence dans une volonté d'annihiler l'autre. L'individu comme entité sociale et historique s'efface face à ce "nous" qui lui assure une identité, le protège et l'aide à survivre.
- 2- Les recherches sociologiques les plus importantes s'accordent à fonder les rapports identitaires de la société libanaise sur un

triptyque reflétant les rapports d'appartenance familiale, confessionnelle et régionale. (Cf .S. Khalaf : «*Lebanon's Predicament*», Columbia University Press, 1987, A. Al-Amin : «*Taadudiyyat al nizam al ta'limi wa ta'thiruhu 'ala 'ara' wa mawakif al tulab*», thèse de doctorat, N. Moghaizel Nasr : «*L'identité piégée*», Beyrouth 1991, A. Baydoun : «*L'identité des Libanais*», Paris, Cermoc-Cnrs, 1994.).

- **L'appartenance familiale** et sa reproduction (réelle ou imaginaire) : Il n'est plus à démontrer que dans le Machrek, le système de la parenté arabe s'enracine dans la structure bédouine, fonds commun de l'appartenance familiale au Liban et déterminant de l'action sociale. Il est peut-être superflu, mais pertinent pour notre démonstration de rappeler que l'unité (plus imaginaire que réelle) de la société bédouine se nourrit des liens de sang et des rapports de parenté des clans, du mariage endogamique préférentiel avec la cousine parallèle paternelle, de l'exclusion et de l'isolement des femmes de la vie publique, de la séparation des sexes dans la vie sociale et du rassemblement des segments autour d'un chef, (un *cheikh* ou un *za'im* ), genre de *primus inter pares* plutôt rassembleur par consensus qu'exerçant l'autorité par coercition. Un type de pouvoir a été produit par cette société arabe, celui que Hisham Sharabi a analysé dans son oeuvre intitulée «*Patriarchy*». Ce pouvoir pratiqué au sein du clan et s'élargissant aux alliés et aux clients est fondé sur la solidarité (**le aasab**) et la double pratique de *l'allégeance et de la protection*, la première étant la condition sine qua non de la seconde. H. Guys-cité par T. Touma- rapporte une description pertinente de l'allégeance et de la protection en 1863: "En Orient tout dépend des influences. Ainsi quiconque peut compter sur une protection efficace n'a pas à s'inquiéter de ses faits et gestes, l'impunité la plus entière lui étant assurée dans tous les cas. (...) Ces concessions d'influences s'achètent, bien entendu, par des services ou par des dons, lorsque le prix n'en est pas réglé en numéraire, car à la montagne, comme dans tout l'Orient, l'argent est le mobile infailible des actions en général". On ne peut juger ces pratiques à la lumière du droit, de la politique moderne ou de la morale d'aujourd'hui. Il faut simplement prendre acte du fait qu'à cette époque, c'était tout simplement cela **la politique**, et le Liban et la région n'en connaissaient pas d'autres. Comme le souligne T. Touma dans son travail: "*Paysans et institutions féodales chez les druzes et les maronites du Liban du XVIIe siècle à 1914*", le système familial de par la nature de son fonctionnement débouchait sur la création de l'espace politique: hiérarchisation des familles de notables et des

*shayks* en notables de premier rang et notables de second rang, structure pyramidale de la société, protocole précis et codes de l'inclusion et de l'exclusion des groupes familiaux, rôle essentiel accordé au rang et à la richesse matérielle, etc. L'ensemble de ces pratiques socio-politiques ont façonné les modes de ce qu'on dénomme actuellement la "politique traditionnelle" (voir aussi le travail de L. Germanos-Ghazaly "*Le paysan, la terre, la femme*" Librairie A. Maisonneuve, 1978). Ce qui est remarquable, c'est que l'ancrage de cette pratique dans les structures mentales de notre société en a fait un phénomène rémanent, d'où sa reproduction dans l'imaginaire social, comme un *habitus* pour employer la terminologie de P. Bourdieu.

- **L'appartenance confessionnelle et communautaire** est peut être le principal aspect du rapport identitaire des Libanais (cf. B. Labaky : Rapports de forces entre les communautés confessionnelles et les conflits internes au Liban in *al Wakeh*, 1983). La communauté confessionnelle est définie comme un groupe social rassemblé autour d'une croyance religieuse commune et de rituels qui la symbolisent et la perpétuent. Elle est encadrée par des appareils religieux qui ont acquis au cours de l'Histoire une légitimité *de leadership* aussi bien religieux que temporel, malgré le fait que le statut et le rôle des appareils religieux diffèrent d'une communauté à l'autre. L'essentiel est que le rôle *temporel* de ces communautés est joué simultanément avec le rôle religieux : il est assuré par l'appareil judiciaire compétent en matière de statut personnel et par la prise en charge des écoles, des universités, des hôpitaux et des associations de bienfaisance et d'aide sociale destinés aux membres de la communauté. Il faut dire que les communautés religieuses au Liban possèdent des biens fonciers et un patrimoine économique important qui assure le fonctionnement de ces institutions. Au niveau politique, les communautés confessionnelles ont des conseils de représentants, les *majlis milli* qui sont en quelque sorte le porte-parole de la communauté et la caisse de résonance de ses revendications.

Concernant l'appartenance confessionnelle, il est temps, à notre sens, que les chercheurs -au moins eux- se mettent d'accord sur sa définition : elle est une donnée structurale de la société libanaise, un élément de la formation de base de cette société. Elle n'est ni un phénomène fortuit, ni un «virus» qui a habité un corps sain et l'a rendu malade. En tous cas, nous n'avons aucune donnée tant soit peu fiable et scientifique sur le descriptif de ce prétendu «corps sain» avant sa *chute* dans le confessionnalisme.

- **L'appartenance à une région** du Liban historique fonde aussi très fortement la personnalité de base des Libanais. En effet, dans leur conscience sociale et historique, nos concitoyens intériorisent l'espace et entretiennent un rapport affectif très fort avec une géographie nationale et régionale (cf. Nada Moghaizael-Nasr *op. cit.* et son travail sur l'intériorisation de l'image du village libanais et l'extension de cette vision à l'ensemble du territoire perçu comme «village»). Chaque Libanais vit ou du moins s'imagine vivre dans un espace «à lui» et monte (au sens de montage scénique ou cinématographique) un rapport conflictuel avec les espaces d'en face perçus comme étant ceux *des autres*.

Ce triptyque est conceptualisé par les sociologues comme étant la représentation de la «société *ahliyya*» ou ce que les sociologues égyptiens appellent le « *mujtamaa urfi* », société privilégiant ce que S. Khalaf se plaît à dénommer les rapports primordiaux, par opposition à ce que la modernisation a pu produire comme rapports modernes dans la société libanaise, regroupés par les sociologues libanais sous le concept classique de *société civile* ou *mujtamaa madani*.

#### La modernité : un modèle envahissant

Pour J. Baudrillard, la meilleure façon de comprendre la modernité est de considérer qu'elle n'existe pas comme concept (ni sociologique, ni politique, ni historique même se hasarde-t-il à avancer), mais comme mode de civilisation caractéristique. Ce mode de civilisation "s'oppose au mode de la tradition, c'est à dire à toutes les autres cultures antérieures ou traditionnelles: face à la diversité géographique et symbolique de celles-ci, la modernité s'impose comme une, homogène, irradiant mondialement à partir de l'Occident."(cf. J. Baudrillard, "La société de consommation"-Le Point, 1971). Elle envahit d'abord tous les domaines de la vie humaine: on parle de technique moderne, de sciences modernes, de culture moderne, de mentalité moderne, d'Etat moderne, etc... Mais elle envahit aussi les espaces et les aires géographiques comme modèle unique face à sa négation, l'ancien et le traditionnel. Née dans les bouleversements européens de la révolution industrielle et les transformations économiques et sociales qui l'ont accompagnée, elle s'accomplit surtout dans les mentalités, les mœurs, le style de vie quotidien et les valeurs.

Pour notre démonstration, nous allons rappeler trois niveaux de la modernité: le niveau techno-économique, le niveau politique et le niveau idéologique.

- Au niveau techno-économique, la modernité apparaît à travers l'essor prodigieux des sciences et des techniques, le développement rationnel et systématique des moyens de production, de gestion et d'organisation, dans le but de disposer d'un maximum d'énergie et de manier de la manière la plus efficace les forces naturelles.
- Au niveau politique, la modernité s'est cristallisée autour de la notion d'*Etat moderne* national, centralisé, constitutionnel et démocratique, organisé en institutions bureaucratiques, comme le souligne Max Weber. Le plus important du point de vue sociologique est de noter que la modernité politique s'est manifestée dans deux objectifs: abstraire au maximum le pouvoir et l'Etat: en effet, la Constitution, le citoyen, les institutions, l'intérêt ou le bien public sont des modes abstraits de gouverner qui s'adressent à une société abstraite (Baudrillard: *op. cit.*), et placer l'Etat dans une logique d'hégémonie sur tous les secteurs de la vie, même ceux qui par nature échapperaient à son champ, comme la vie affective, les langues et la culture, etc. Tandis que le propre de la politique d'avant la modernité se définissait, comme on l'a vu, dans une hiérarchie intégrée de relations directes et personnelles.
- Au niveau idéologique, la modernité a propagé les deux notions fondamentales de *progrès et de civilisation*. L'idée de progrès s'impose par la constatation que "certaines activités humaines ont un caractère tel que l'on ne peut pas ne pas reconnaître, à leur égard, une supériorité du présent sur le passé et de l'avenir sur le présent. Ce sont des activités dont les produits s'accumulent ou dont les résultats ont un caractère quantitatif" (R.Aron, "*Dix-huit leçons sur la société industrielle*" Gallimard, 1975). L'idée de civilisation va plus loin en faisant de l'idée de modernité et de progrès un principe irréductible de l'histoire des sociétés.

### La société libanaise exposée à l'envahissement de la modernité

La société libanaise a entamé sa modernisation avant l'existence de l'Etat, et cela contrairement à beaucoup de formations sociales arabes pour qui «modernité» et «intervention modernisatrice de l'Etat» sont des notions synonymes, l'appareil politique étant le principal agent de la modernité et la source de sa mise en chantier.

La modernisation a irradié inégalement la société libanaise avec des niveaux d'absorption inégale de celle-ci. Empiriquement, nous pouvons constater que la modernité a eu un impact fort et rapide sur «les styles de vie» et «les formes de la quotidienneté», un impact décroissant sur l'économie, le politique et l'organisation de l'Etat, et, à notre sens, un

faible impact sur les valeurs, les croyances et les mœurs. Sur le plan de l'espace, le phénomène de modernisation a eu, bien entendu, plus d'effet dans les espaces urbains que dans les espaces ruraux et agricoles.

Le travail sociologique a consisté – et consiste toujours pour beaucoup – à observer les réactions sociales à ce phénomène d'irradiation. La sociologie classique au Liban et dans le monde arabe a, en effet, effectué une typologie des réactions à la modernité en deux groupes principaux : les résistants et les consentants, voire demandeurs de modernité.

- Les résistants sont ce qui ont refusé et qui continuent de refuser le modèle dit «occidental». Réactionnaires et traditionalistes pour les uns, résistants et défenseurs d'un patrimoine national pour les autres, tenants d'une '*asala* de laquelle on veut les déposséder (J. Berque), ils refusent un modèle de société et de valeurs qu'ils considèrent comme aliénant leur personnalité culturelle.
- Les consentants, ont eux pris acte du modèle occidental et de sa supériorité sur le leur. Ayant reconnu le modèle, ils ont adopté son idéologie : celle qui voit dans la modernité un projet de progrès et de civilisation. Ils ont fini par considérer son application ( qu'elle soit calquée ou créative) comme la seule issue possible pour s'inscrire en tant que Libanais dans un processus historique incontournable. Pour ce courant, le choix n'est que celui des moyens à adopter pour y parvenir.

Bien sûr, au sein de chacun de ces deux groupes principaux, existent des «sous-groupes» qui rendent cette classification complexe et qui montrent l'ambiguïté de la réaction à la modernité. Par exemple : dans le groupe des résistants, il y a ceux qui refusent le contenu et le principe même de la modernisation, (ils sont inexistantes au Liban), et il y a ceux qui refusent la forme de son imposition, politique généralement, par des puissances ayant des intérêts et une volonté de domination. Ils sont donc résistants à une, certaine forme de modernisation, mais peuvent être sensibles à une autre. En fait, il serait plus exact de préciser que cette autre *forme* de modernisation, celle qui admet l'économique et le technique, mais qui rejette le changement politique et valoriel, n'est considérée comme modernisation que par ses propres tenants. Dans ce même groupe de résistants, il y a aussi ceux qui sont conscients de la nécessité et de l'importance historique de la modernisation, mais qui en mesurant le prix social -fort-, considèrent que les conséquences politiques et valorielles de ce choix sont insupportables. Ils tentent alors d'en retarder infiniment l'échéance ou alors, acculés à pratiquer la modernité, ils ne le font que d'une manière discrétionnaire.

Dans le groupe des consentants, il convient aussi de faire des sous-distinctions: il y a d'une part "les duplicateurs" tenants d'un placage

systématique des modèles modernes, s'accompagnant souvent d'un discours d'exclusion. Celui-ci retient sans en changer un *iota*, les notions de *civilisés* et de *primitifs*, de *développés* et de *sous-développés*, de *gens aptes par nature à accepter le changement* et d'*autres aptes par nature à l'inertie et au fixisme*. Il y a d'autre part ceux qui réalisent la complexité de la modernisation et son coût déstabilisant, mais qui restent néanmoins ses partisans inconditionnels et ses farouches admirateurs. C'est pourquoi ils prônent son implantation lente, didactique, intégrative, cela sans dévier du but final qui reste l'application du modèle occidental. Je serai enclin à placer Michel Chiha dans cette catégorie!

Même si cette classification peut sembler fort opérationnelle, j'en propose une autre fondée sur l'observation de multiples travaux de terrains au Liban au cours de ces dix dernières années. Au départ deux constatations:

- Le choc de la modernité au 19<sup>ème</sup> et 20<sup>ème</sup> siècle n'a épargné aucune catégorie sociale. Il a obligé l'ensemble de la société à se situer (positivement ou négativement) face à cet ouragan, ce qui a eu pour effet que même les secteurs maintenus dans la tradition et l'héritage ancien ne pouvaient plus rester traditionnels *de la même manière qu'avant ni préserver l'héritage exactement tel qu'il était*.
- Le modèle dit "occidental" a lui aussi subi des chocs critiques aussi bien de la part des nouvelles disciplines scientifiques telle que l'ethnologie et l'anthropologie que de la part de la politique de gauche ou libérale ou des mouvements estudiantins contestataires. Cela a relativisé son caractère unique et sa propension à s'ériger en modèle universel. Dans l'espace qui l'a vu naître, le modèle de la modernisation à "l'européenne" s'est donc remis en question, faisant éclater à la fois la notion de modèle et celle d'évolution.

Ce qu'on peut constater concernant l'ensemble de la société et l'Etat libanais, ce n'est plus un mouvement ou une évolution linéaire, mais une nouvelle structure qui englobe deux mondes, deux modèles imbriqués. La société libanaise a produit un phénomène qui consiste à refléter dans les structures sociales, économiques, politiques et culturelles- et aussi dans les structures mentales et inconscientes des individus- un mélange caractérisé des modèles, un mélange intégré de ce qu'on a assimilé comme "Occident" et de ce qu'on tient à maintenir comme repères et enracinement "oriental". Cette nouvelle structure (hybride) devient caractéristique de cette société, elle est reproductible dans des champs variés et constitue un concept opératoire pour comprendre les conduites, les choix et les attitudes des Libanais.

A titre d'exemple, nous pouvons présenter, à partir de nos recherches, de multiples cas de *structures hybrides*: *le familialisme structurel*, *les communautés-providence*, et *un régime politique de participation communautaire dans le cadre d'un Etat de droit*.



Le familialisme structurel (cf. Nada Chaoul, *Famille et familles en droit libanais*, T.J. No 60, 1997) est la constatation de la persistance du caractère dominant des rapports familiaux dans les institutions et les organisations les plus modernes, telles les banques, les entreprises économiques et les firmes socio-professionnelles. En effet, ces institutions fonctionnent en façade dans une forme moderne d'être et de paraître, et à l'intérieur dans une dynamique centrée autour de liens et de rapports traditionnels. De ce fait, s'entrechoquent simultanément des logiques de rentabilité, d'efficacité de gestion et d'acquisition de technologie de pointe, et des logiques de paternalisme, de clientélisme, de soumission au politique, et même d'équilibre confessionnel. On peut certes rétorquer que ce phénomène n'est pas exceptionnel, et qu'à l'époque de la révolution industrielle en Europe, les familles et les notables (en Grande-Bretagne et en Italie surtout) se sont moulés au nouvel ordre économique et que les premières entreprises économiques capitalistes étaient des entreprises familiales. Cependant, il y a une différence notable entre les deux processus: le phénomène familial dans le monde européen n'était qu'une phase transitoire dans l'évolution sociale, un passage dans la logique de l'évolution capitaliste vers l'abstraction et l'homogénéisation. Tandis qu'au Liban nous constatons qu'il se fixe comme tel et obtient une sorte de légitimité dans le temps. Il est vrai que toute une génération d'historiens et de sociologues ( Cf. Elia Harik: *Politics and Change in a Traditional Society*, Princeton University Press, 1968; Samir Khalaf, *op. cit.* 1987) a pris acte de cette dualité de la société libanaise, mais toujours dans la perspective que le moderne va transformer le traditionnel jusqu'à la disparition de celui-ci. Ce que j'essaie de montrer, c'est que le traditionnel se maintient et se défend en se modernisant.

On peut vérifier cela au niveau des communautés religieuses et des familles politiques.

Une école de pensée en histoire sociale du Liban a toujours prôné l'idée que les communautés religieuses dès leur constitution furent des projets et des structures *modernes* face aux structures de l'*iqtaa* et de la notabilité urbaine et rurale. ( Cf. B. Labaky: *Min al-aaila al imtidadiyya ila at-taifa*). On ne peut taxer des formes de regroupement social et politique de *traditionnels*, quand tous les déterminants de leur naissance s'inscrivent dans le sens de la première vague de modernité qui a soufflé sur le Moyen-Orient. En effet, les communautés religieuses (*al-tawaef*) ont été à l'origine de la déstructuration des rapports traditionnels fondés sur l'allégeance et la protection, et de l'instauration d'un système de rapports qu'on peut qualifier de *moderne*, fondé sur le renforcement de l'individu et de ses capacités: on sait tous que les communautés religieuses ont généralisé l'enseignement, établi des services sociaux de santé et parfois d'habitat, qu'elles ont fourni des emplois et encouragé la modernisation de

certaines secteurs de l'économie comme l'imprimerie et l'agriculture, etc... Toutes ces activités nous permettent d'avancer qu'avant la naissance de l'Etat libanais moderne, les communautés religieuses jouaient le rôle de *communautés-providence* plutôt que celui de structures archaïques obscures. On sait aussi, qu'un phénomène de cette importance ne peut qu'avoir laissé de fortes traces dans la conscience collective, surtout que la reconnaissance des communautés religieuses par Le Sultanat a constitué l'un des plus grands acquis au niveau des droits et des libertés jamais consenti depuis des siècles d'emprise impériale. Cette force symbolique des communautés religieuses dans la conscience collective a empêché les Libanais de remarquer la sclérose qui commençait à frapper les structures communautaires, à un moment où un nouvel acteur, pur produit de la modernité triomphante, faisait son entrée sur la scène libanaise: l'Etat moderne, constitutionnel et démocratique.

Après quatre-vingt ans de pratiques étatiques, comment se présente le rapport entre les structures sociales et les structures de pouvoir?

- La logique de l'Etat dit moderne était censée balayer les structures traditionnelles pour asseoir son emprise à partir de la volonté des individus libres. Cela devait se réaliser dans le cadre du régime politique de la démocratie constitutionnelle. Or L'Etat et le régime politique libanais sont jusqu'à présent un amalgame de logique contractuelle entre le pouvoir et le citoyen, fondée en théorie sur la liberté de celui-ci et sa capacité à mandater et à demander des comptes, et la persistance d'une logique communautaire-familiale cherchant à maintenir de l'intérieur de l'appareil étatique, un champ social autonome hors de la logique de l'Etat. L'incarnation la plus marquée de ce phénomène est le corpus juridique qui régit les différents aspects de la vie des Libanais, reflétant cette *summa divisio* séparant le statut personnel (*mujtamaa ahli*) des obligations et des contrats (*mujtamaa madani*). Ce phénomène de dualité se retrouve aussi à l'intérieur de chaque *mujtamaa*, où l'on retrouve de l'ancien et du moderne. Il atteint aussi l'Etat et détermine la seule forme de régime politique capable de gouverner démocratiquement notre société. Dans le travail d'Antoine Messarra, *Le modèle politique libanais et sa survie*, paru en 1983, ce qui m'importe comme sociologue est moins le contenu technique de la thèse, par ailleurs fort sérieux, que l'intentionnalité du chercheur qui pose pour la première fois le régime libanais comme modèle et non comme une évolution vers le modèle occidental. Messarra ayant pris conscience de la vanité du maintien de l'idée évolutionniste vers un modèle de moins en moins universel, se demande dans quelle mesure le régime libanais n'en est pas lui-même un. Aussi, a-t-il dans l'une des parties de son ouvrage,

(Chap. 2 de la seconde partie intitulé *Les perspectives de socialisation politique*) fort bien décelé la faille du modèle libanais, n'osant pas poser le discours qui le légitimise comme étant une structure. Au contraire, le discours semi-officiel libanais a propagé une sorte de honte du retard mis à évoluer vers l'Etat moderne et un contenu *d'excuses* pour la longévité de la phase transitoire, *considérant que l'adoption des structures et des valeurs modernes est un choix clair et irréversible des Libanais*. Cette brèche entre la structure et le discours a constitué la faille dans laquelle beaucoup de chercheurs et d'universitaires occidentaux se sont engouffrés pour critiquer le régime politique libanais et montrer ses défaillances, et cela sur la base de ses propres allégations.

- L'hybride existe donc et est capable de se reproduire dans les formes sociales et cela pour deux raisons: 1. L'Etat accepte de traiter et de partager son pouvoir avec les tenants du *mujtamaa ahli* et leur fournit lui-même une grande partie de leur potentiel et de leur force. Simultanément, l'Etat a renforcé de manière continue jusqu'en 1975 le statut et le rôle du *mujtamaa madani* et des *individus*. Quand on détecte à l'heure actuelle les défaillances du système ce n'est pas à notre avis du à son hybridité, mais au manquement de l'Etat à jouer son rôle de traiter d'une manière équilibré avec les communautés tout en renforçant les civils. Actuellement l'Etat libanais ignore totalement ce second volet de son rôle. 2. Les structures communautaires et familiales se sont modernisées et ont assuré les conditions de leur pérennité. (Cf. la recherche de Maguy Saad, *La participation dans l'organisation du Vicariat patriarcal maronite de Sarba*, ISS, 1999, celle de Chawki Roulla, *Le rôle du Collège national orthodoxe dans le développement de la ville de Mina- Tripoli* ISS. 1999 et la recherche de Claudine Harb, *Le mariage et le mariage consanguin à Tannourine*, qui souligne le recul du mariage consanguin au profit du mariage endogamique communautaire et le recul de celui-ci au profit du mariage à l'intérieur de toutes les communautés chrétiennes, où la pratique se stabilise).

Enfin, nous pouvons avancer pour conclure que la structure hybride façonne aussi la personnalité libanaise qui est loin d'être la négation de la structure traditionnelle. Socialisés dans cette mixture, les individus la répercutent dans leurs conduites et attitudes et sont eux-mêmes des agents actifs de sa reproduction: Sans aller jusqu'à la forme caricaturale du militant farouche de la laïcité, qui une fois nommé à un poste décisionnel officiel, s'empresse de demander la bénédiction paternelle du chef de sa

communauté, on peut citer l'enquête autrement sérieuse de Carine Khoury-Naja, effectuée à l'USJ sur " Les couples libanais entre tradition et modernité", sur un échantillon de 30 couples urbains, jeunes, entre 20 et 40 ans appartenant à la classe moyenne et supérieure avec un niveau de culture moyen et supérieur. Cette enquête met en évidence l'existence de valeurs majoritairement traditionnelles: le choix des conjoints n'est pas indépendant de l'approbation des parents, le but ultime de la femme est le mariage et elle fait peu d'investissement professionnel, aucun des hommes interrogés n'admet que son épouse travaille à plein temps ou qu'elle ait un poste plus important que le sien. On peut, sans grand risque de se tromper, parier que le mode de vie quotidien de ces couples peut paraître très moderne et qu'ils se considèrent eux-même comme tels.

La structure hybride s'inscrit donc dans les structures mentales et possède les moyens de sa reproduction. Reste qu'il lui manque encore un appui de taille: la capacité de produire un discours la légitimisant. C'est pourquoi un retour à Michel Chiha et à son discours libaniste, malgré les lacunes qu'il comporte pourrait constituer une base à la production d'une nouvelle pensée libaniste.