

ASSOCIATIONS URBAINES EN PAYS D'ISLAM

Depuis dix ans au moins, journalistes et chercheurs s'intéressent aux nombreuses associations, organisations locales de toutes tailles ou ONG internationales, qui se sont développées dans les villes du monde arabe et musulman¹. Syndicats et ordres professionnels; unions de locataires, syndicats de propriétaires, coopératives de consommation et de production, qui – sur la base de regroupements professionnels ou dans le cadre d'amicales ou de clubs, sportifs notamment – en se substituant éventuellement à l'État jouent dans la production du logement en Syrie ou en Égypte un rôle important (repérable au Caire dans des noms de quartiers : « Les ingénieurs », « Les journalistes », « Les instituteurs », associations de défense de l'environnement; mais, aussi, organisations de bienfaisance, masculines ou féminines; ou tontines recueillant l'épargne de voisins ou de collègues... : le phénomène n'est pas vraiment nouveau. Par exemple, au tournant des XIXe et XXe siècles, des réformistes musulmans, critiques à l'égard des institutions traditionnelles et de celles mises en place par l'État, ont eu recours à des associations pour ouvrir des écoles. Ce sont aussi, avant les indépendances, des associations qui ont été utilisées pour contourner l'emprise coloniale, ou lui résister. Quant à l'objet de ces structures, il est divers, mais il est rare qu'elles n'aient aucune implication urbaine, même quand elles ne visent pas directement la gestion de la ville, de son entretien à son équipement en passant par son assainissement ou son embellissement.

L'attention portée aux mille manières d'intervenir collectivement et à la capacité d'initiative des habitants contribue à contrebalancer le catastrophisme qui a souvent prévalu en ce qui concerne les villes du Sud et de l'Orient méditerranéens, au risque, il est vrai, d'apporter de l'eau au moulin à la politique d'ajustements structurels promue par la Banque mondiale. Dans des situations souvent caractérisées par l'absence d'un gouvernement urbain démocratique, où un pouvoir centralisateur, apparemment monolithique face à un espace social hétérogène, prétend tout régenter, mais où, en même temps, l'illégalité et l'exception ont libre cours, les habitants se mobilisent sur *le terrain de leur vie quotidienne*. Entre l'État et les associations qui, face aux lacunes de celui-ci, agissent dans les blancs qu'il

laisse, dans les « niches », « îlots », « poches » et autres interstices qu'elles savent ménager, les relations sont complexes. De l'encouragement au noyautage, en recourant à toutes les formes, insidieuses ou brutales, de contrôle, l'État mesure les bénéfiques qu'il est susceptible de retirer d'initiatives populaires, mais aussi les risques de débordement. Très tôt les organisations islamistes ont su comment assurer un encadrement idéologique, non seulement par la construction de mosquées ou de cercles socio-culturels, mais par le biais de crèches, de centres d'assistance sociale et de soins, ainsi que par la formation professionnelle et l'alphabetisation. Jusqu'à, comme au sud de Beyrouth, équiper et gérer des quartiers entiers.

L'évolution lexicale

Le regard des observateurs sur ces phénomènes est souvent sous-tendu par la tentation de reconnaître en eux l'héritage de médiations antérieures. Sans être automatiquement l'indice fidèle de continuités et de ruptures sociales et culturelles, l'évolution lexicale éclaire au moins les représentations qu'on en a. Pour désigner les associations, on emploie aujourd'hui en arabe des dénominations qui varient ou coexistent d'un pays à l'autre : *lajna*, « comité », *hay'a*, « organisme », *muchârîka*, « association », *widâdiyya*, « amicale »... *Jam'ayya*, *jamâ'a* renvoient à l'idée de collectivité, de société, de communauté, *râbita* à celle de lien. Quant au mot *ta'âuniyya*, fréquent au Liban comme au Yémen, qui évoque l'entraide, la solidarité, et peut désigner une coopérative, il réfère initialement à la Yougoslavie autogestionnaire de Tito, tout en faisant écho au Coran exhortant les hommes à s'entraider pour accomplir le bien (sourate de « La table servie »). S'ils plongent leurs racines dans la profondeur historique de la langue et, à cet égard, ne sont pas de véritables innovations, ces termes sont d'un emploi plutôt contemporain. Quant au mot *tâ'îfa*, pl. *tawâ'îf*, servant, par le passé, à désigner de façon générique de mul-

1. Cf. notamment les études de Jean-Claude David sur les ingénieurs en Syrie, celles de Sarah Ben Néfissa sur les associations religieuses en Égypte, celles de Chawqi Douayhi à propos du Liban ou de Mona Harb-el-Kak sur l'aménagement du sud de Beyrouth, et, concernant les initiatives des habitants au Maghreb, celles de Françoise Navez-Bouchanine et d'Isabelle Berry-Chikhaoui.

tiplés formes, notamment professionnelles et religieuses, de « regroupement » et de « communauté », il n'a aujourd'hui, au Machrek, de signification que confessionnelle.

Il est tentant en outre – et d'autant plus, aujourd'hui, à la lumière des conflits récents du Proche-Orient et des Balkans – d'idéaliser le passé et en particulier le « modèle » ottoman, notion assez floue assimilée à un laisser faire « contrôlé ». Il est vrai que l'une des originalités de l'Empire ottoman, qui a dominé la quasi-totalité du monde arabe et une partie de la Méditerranée entre le XVe et le XIXe siècles, est d'avoir dans les périodes favorables permis localement à des régulations et des arbitrages intra- et intercommunautaires de jouer, dans des villes où coexistaient des communautés aux statuts différents (et inégalitaires) : les musulmans et, notamment, leurs « protégés », *dhimi-s*, gens du Livre, juifs et chrétiens. Et lorsque ce « système » est en perte de vitesse ou abandonné (dès le milieu du XIXe siècle en Égypte), des *associations* émanant des communautés confessionnelles ou étrangères sont créées (Ilbert, 1996).

À une vision empreinte d'idéologie spontanéiste, les travaux des historiens ont substitué une image plus exacte. Comme le rappelle André Raymond l'idée que la ville musulmane a été peu administrée a longtemps prévalu : « Constatant l'absence de préposés proprement urbains, et le manque d'institutions communales, les auteurs en tirent la conclusion que les villes étaient abandonnées à elles-mêmes et soumises à l'arbitraire des autorités « politiques » (Raymond, 1994). En fait dans la ville du passé, dépourvue d'institutions identiques à celles que nous avons connues et connaissons en Occident, existent non seulement des moyens de coercition (police, milices), mais des médiateurs, chefs des quartiers ou des souks qui sont, si besoin est, les intermédiaires entre les habitants et l'autorité (ils s'appellent, selon les époques, les pays et la spécialisation de leurs attributions, *'âqil*, *ârif*, *mukhtâr*, *muqaddam*, *sâhib*, *shaykh*...); les cadis, qui arbitrent les différends et appliquent la loi islamique; le muhtasib qui veille à la justesse des poids et mesures, à l'honnêteté des transactions commerciales, mais aussi au bon voisinage et à la décence des comportements.

Il y a par ailleurs une institution « urbanisante » et régulatrice, également, le *waqf*, ou *habous* au Maghreb : le propriétaire d'un bien l'immobilise (c'est le sens du terme arabe) en le rendant inaliénable, pour que les revenus qu'il rapporte profitent à une fondation pieuse et à ses activités. Ainsi un immeuble locatif sert à faire fonctionner une école, un hôpital ou une mosquée. Des pans entiers de villes ont été construits par des opérations de *waqf*.

S'interroger sur les formes d'intervention auxquelles on pu recourir autrefois les citoyens, c'est, comme le

suggère J.-C. Garcin², se demander quel a été le « degré d'autonomie des milieux urbains », que la vacance éventuelle ou qu'une crise du pouvoir politique favorisait et qui dépendait donc de rapports de forces variables. Les crises, note J.-C. Garcin, n'ont pas engendré d'institutions nouvelles, celles qui étaient déjà en place suffisaient. « Mais le fait qu'il n'y ait eu ni institutions autonomes formelles, ni théorisation de ces autonomies comme en a connues l'Occident, ne contredit pas l'existence de pratiques autonomes de gestion » (Garcin 2000, III). Celles qui vont être évoquées sont essentiellement du ressort de la médiation.

Les solidarités de fait

Après avoir rappelé les facteurs de cohésion, familiaux, lignagers, confessionnels, ethniques..., Jean-Claude David écrit à propos d'Alep : « Très souvent et pas seulement à l'époque ottomane, le quartier est l'espace de solidarités de fait, procédant du voisinage, entre membres de communautés ethniques, confessionnelles, professionnelles, qui peuvent être différentes, par exemples chrétiens et musulmans, juifs et musulmans, kurdes ou turkmènes et arabes, même si la préférence va au regroupement du semblable » (David, 1997). Le territoire du quartier, conclut Jean-Claude David, est « à responsabilité collective », son chef ayant un rôle doublement médiateur entre l'administration et les habitants. Ceux-ci s'unissent face à des problèmes d'adduction d'eau ou pour obtenir davantage de sécurité, en exigeant par exemple la construction de portes (Thieck 1985).

Au Moyen Âge comme, ensuite, à l'époque ottomane, le rôle des élites urbaines, en particulier celui des ulémas (hommes du savoir religieux), est bien sûr significatif. Jean-Pierre Thieck évoque les « factions informelles » constituées par un groupe de notables ou d'acteurs sociaux s'emparant un moment d'un pouvoir défaillant, en appuyant ou contrant l'État, hors d'un cadre légalement défini. Mais, comme le souligne J.-C. Garcin à propos du Moyen Âge, en signalant que le champ de la recherche dans ce domaine reste largement ouvert : « Que [...] les pouvoirs aient recherché l'appui des notables, et réciproquement, n'implique pas l'inexistence de champs plus stables que des réseaux toujours changeants » (Garcin 2000, III).

D'autres modes d'organisation sont susceptibles de mobiliser en le remodelant ce tissu changeant ou informel, infra-associatif en quelque sorte. Sous peine d'être anachronique, on doit ici entendre la notion d'association au sens le plus large, qu'il s'agisse de groupes ou

2. Je remercie Jean-Claude Garcin pour ses conseils et ses indications bibliographiques, ainsi que, pour son amicale lecture, Dina El Khawaga.

de mouvements alimentés durablement par une *‘aça-biyya* (« esprit de corps », « communauté d'intérêts »), voire de « bandes » plus ou moins structurées, mais dont l'existence n'est pas seulement éphémère.

Les types traditionnels d'association

Trois types d'association ont eu, à travers les siècles et la grande variété des villes du monde musulman, une consistance et des traditions notables. Ce furent d'une part les regroupements que les confréries mystiques (soufies) cristallisaient, en recrutant dans toutes les couches de la société, d'autre part les *tawâ'if* de métiers et enfin, plus inattendues sans doute, les nombreuses et turbulentes « organisations » de jeunes gens. Les trois étaient fréquemment liés. Non seulement il leur arrivait d'unir leurs forces dans les mouvements urbains que, du refus à la « participation », des manifestations pacifiques aux émeutes les plus violentes motivées en premier lieu par des impôts excessifs et des difficultés d'approvisionnement, ils animaient, mais leur organisation hiérarchique, autour d'un maître, ainsi que leurs modes d'intégration et d'apprentissage, présentait plus d'une homologie. Leurs contours d'ailleurs n'étaient pas toujours nets et, surtout, leurs limites étaient perméables : tel métier s'affiliait de préférence à telle confrérie soufie ou même s'identifiait à elle – par exemple à Damas au XIII^e siècle les travailleurs de la soie se réunissaient dans une même fraternité (Lapidus 1984) – ou telle organisation de jeunes gens avait une forte composante religieuse. Labiles étaient également les caractéristiques des initiatives populaires ou de leur base sociale, qui pour les historiens présentent tantôt les traits d'une marginalité – certains parlent même de lumpen prolétariat – tantôt ceux de quasi-institutions.

Les confréries soufies – Elles marquaient de leur présence la ville, par leurs processions, par la célébration de la fête des saints, et par leurs édifices. Ceux-ci constituaient des centres de vie collective, non seulement du fait des rituels qui s'y déroulaient, ou de l'assistance et de l'entraide qui y étaient offertes, mais, en regroupant éventuellement autour d'un maître spirituel des disciples subvenant à leur besoins par un travail manuel commun, au sein d'une même *zâwiya*, et réalisant ainsi une sorte d'utopie concrète (urbaine). Au-delà de leur rayonnement le plus immédiat – elles quadrillaient l'espace et participaient de vastes réseaux, qui dépassaient les limites d'un pays – les confréries étaient capables également de largement mobiliser, seules ou en s'alliant à d'autres « associations », des mouvements, notamment en ce qui concernait la moralité publique.

Les tawâ'if de métier – Aujourd'hui les historiens s'accordent pour ne pas recourir sans précaution à la

notion occidentale de corporation au sujet des *tawâ'if*, et pour ne voir en elles ni les instances par excellence à travers lesquelles la société civile aurait été, au cours des siècles, en mesure de tenir tête à l'État, ni, à l'inverse, un simple appareil de celui-ci par défaut. Il s'agit en fait de médiations dotées d'un degré variable d'autonomie et ambivalentes – elles furent plus d'une fois « manipulées » par les élites urbaines. Agissant dans un esprit protectionniste, fonctionnant à l'occasion comme sociétés de secours mutuel, elles servaient d'intermédiaire dans le prélèvement des impôts. Il arrivait qu'elles exercent une expertise : les gens du bâtiment étaient amenés à vérifier la conformité « morale » et constructive de certains programmes de construction... ou qu'elles assurent un service correspondant aux compétences de leurs membres : les porteurs d'eau faisaient, au besoin, les pompiers. Certaines *tawâ'if* ont fortement marqué l'histoire des villes, comme celles des bouchers, étudiées par André Raymond, qui sous l'Empire ottoman menèrent, au Caire, des révoltes longues et violentes, et dont la détermination s'expliquait assurément par leur statut inférieur, car leur métier, impur, était jugé vil, mais était sans doute aussi imputable à leur position-clé dans l'approvisionnement de la population.

Les « organisations » de jeunes gens – *Ahdâth*, *zu'âr* à Damas, *akhi* en Turquie et en Iran, *harâfish* au Caire, *fityân* – ou *ayyarûn* – et autres *futuwwa*... : le phénomène est identifiable à travers une large part du monde musulman et une durée longue. Que leur cadre ait été « sportif », comme dans les maisons de force iraniennes ou les sociétés de tir à l'arc de Ceuta, au Maroc, que leur origine ait été religieuse ou, plus rarement, professionnelle, selon les époques et les pays, ces regroupements apparaissent comme des sociétés secrètes, avec leurs rites d'initiation, ou, simplement, comme des « bandes de jeunes » querelleuses, opposées périodiquement dans des batailles rangées, ou sont assimilables à de véritables milices, remplissant des fonctions policières ou militaires et luttant contre les incendies. Les voyous « protecteurs » des quartiers, défendant agressivement leurs territoires, où « ils faisaient la loi », inspiraient fascination et crainte. Émanant des différentes couches de la population de laquelle elles tiraient leur légitimité, les organisations de jeunes hommes constituaient une force qui exprimait son autonomie à travers des comportements, des rites et des signes vestimentaires distinctifs. Une autonomie se voulant irréductible et suffisamment sûre d'elle pour, en certaines circonstances historiques, se risquer à servir un pouvoir autre que le sien.

Jean-Charles Depaule

Références

Berry-Chikhaoui I., et Deboulet A. (2000), (dir.) *Les compétences des citoyens dans le Monde arabe – Penser, faire et transformer la ville*, Paris, Karthala.

Cahen C. et Taeschner F. (1965), « Futuwwa », *Encyclopédie de l'Islam*, T. II Paris-Leiden, Brill-Maisonneuve et Larose, p. 983-991.

David J.-C. (1997), « Les territoires des groupes à Alep à l'époque ottomane. Cohésion urbaine et formes d'exclusion », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, (« Biens communs, patrimoines collectifs et gestion communautaire dans les sociétés musulmanes »), 79-80, p. 225-254.

Garcin J.-C. et al. (2000), *États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval Xe-XVe siècle*, t. II Sociétés et cultures, t. III Problèmes et perspectives de recherche, Paris, PUF.

Garcin J.-C. (2000), (dir.) *Grandes villes méditerranéennes du monde musulman médiéval*, Rome, École française de Rome.

Ilbert R. (1996), *Alexandrie 1830-1930, histoire d'une communauté citadine*, Le Caire, IFAO, 2 vol.

Lapidus I. M. (1984), *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press

Mervin S. (2000), *Histoire de l'Islam*, Paris, Flammarion.

Raymond A. (1985), *Grandes villes arabes à l'époque ottomane*, Paris, Sindbad.

Raymond A. (1994) « Le Caire traditionnel – une ville administrée par ses communautés ? », *Maghreb-Machrek* n° 143 (« Monde arabe – Villes, pouvoirs et sociétés »), p. 9-16.

Singerman D. (1995), *Avenues of Participation – Family, Politics and Networks in Urban Quarters of Cairo*, Princeton, Princeton University Press.

Jean-Pierre Thieck (1985), « Décentralisation ottomane et affirmation urbaine à Alep à la fin du XVIIIe siècle », in (coll.) *Mouvements communautaires et espaces urbains au Machreq*, Beyrouth, CERMOC, p. 117-168.

Jean-Charles Depaule, directeur de recherche au CNRS, Laboratoire d'anthropologie urbaine ; groupement de recherche « Les mots de la ville ».
< depaule@ivry.cnrs.fr >